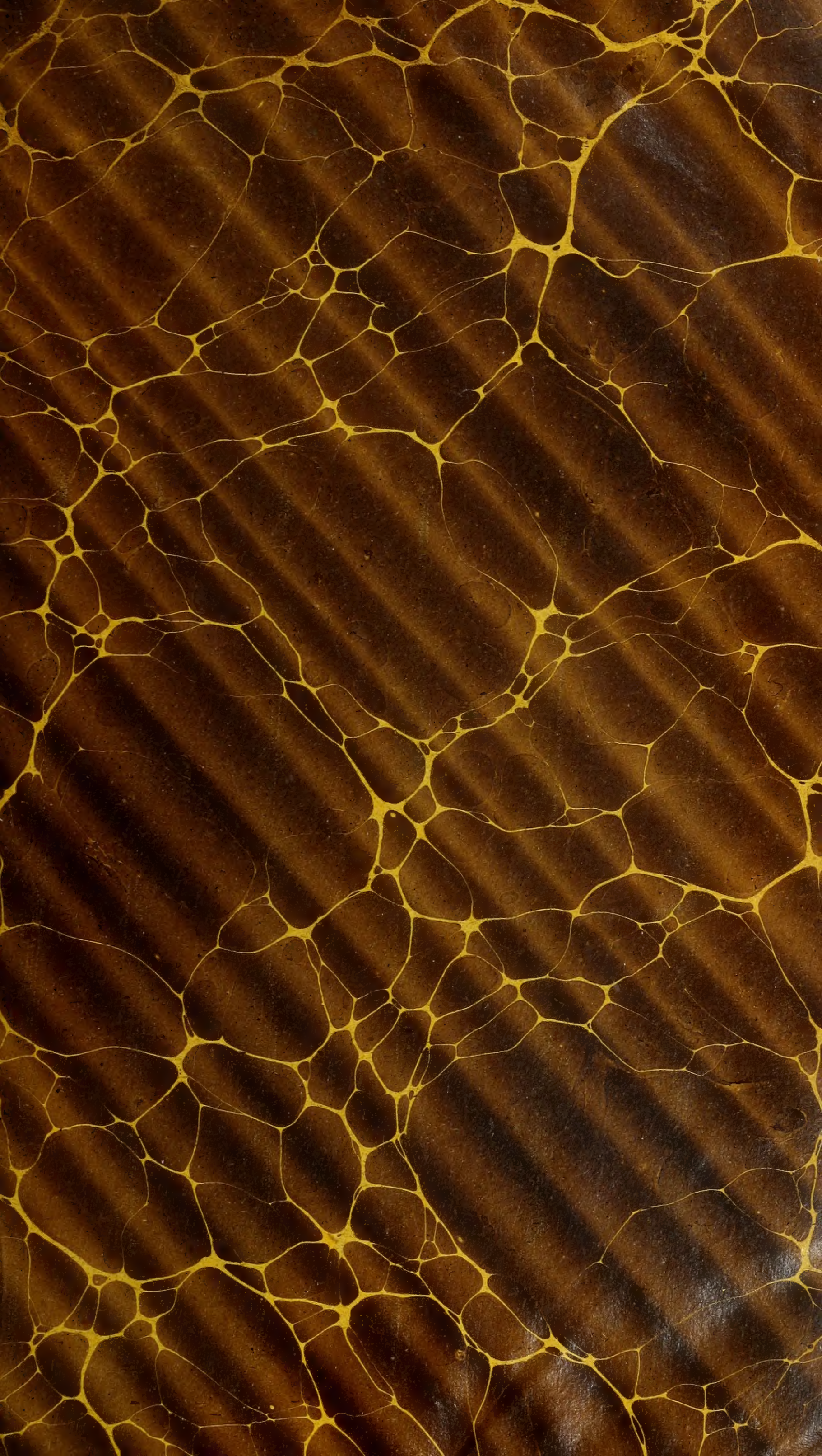
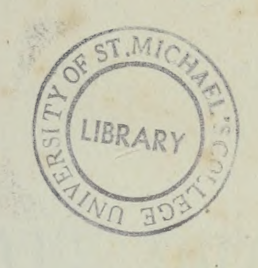












REVUE THÉOLOGIQUE

Arras. — Typographie Rousseau-Leroy, rue Saint-Maurice, 26.

REVUE THÉOLOGIQUE

OU

EXAMEN APPROFONDI

DES QUESTIONS LES PLUS INTÉRESSANTES

DE

THÉOLOGIE MORALE, DROIT CANON, LITURGIE,

Faisant suite aux **MÉLANGES THÉOLOGIQUES** imprimés à Liége;

RECUEIL

TRÈS-UTILE AUX CONFÉRENCES ECCLÉSIASTIQUES,

Rédigé par une Société de Prêtres belges et français.



Ve SERIE. — TOME Ier & IIe — 1860.

PARIS,
CHEZ A. JOUBY, LIBRAIRE - ÉDITEUR,
7, RUE DES GRANDS-AUGUSTINS.
BELGIQUE,
A LIÉGE, chez J.-G. LARDINOIS, Imprimeur-Libraire,

1860

REVUE THÉOLOGIQUE.

5e ANNÉE.

1er Cahier. — 1er Mars 1860.

COMMENTAIRE SUR LE RITUEL ROMAIN.

DU SACREMENT DE BAPTÊME.

§ V.

Des Parrains.

SOMMAIRE. — *L'emploi des parrains au berceau de l'Église. — Pour les enfants et les adultes. — Les parents ont-ils quelquefois présenté leurs enfants au Baptême? — Les adultes d'ordinaire n'en avaient qu'un. — Raisons qui ont déterminé l'Église à employer des parrains. — Examen et développement de ces raisons. — A qui est-ce de donner le nom? — Comment les parrains sont les instituteurs et parents spirituels de leurs filleuls? — Selon le Rituel, il appartient aux parents de choisir et au curé d'approuver les parrains. — Quand le curé doit s'enquérir du choix fait? — Peut-il le changer? — Nombre à admettre. — Comment faire, s'il y a peu ou trop de parrains?*

59. Outre les ministres sacrés auxquels l'Eglise a confié l'administration solennelle du sacrement de Baptême, il en est d'autres secondaires qui tiennent aussi une place importante dans la collation de ce grand Sacrement.

C'est ainsi qu'en parle le Catéchisme romain (1). « Accedit

(1) Part. II. cap. 25.

« autem ad eos ministros, qui, ut hactenus declaratum est, « Baptismum conficiunt, aliud etiam ministrorum genus, qui « ad sacram et salutarem ablutionem celebrandam ex vetus« tissima catholicæ Ecclesiæ consuetudine adhiberi solent : ii « nunc patrini, olim susceptores, sponsores, seu fidejussores « communi vocabulo a rerum divinarum scriptoribus vocaban« tur. »

60. L'emploi des parrains, dans le baptême conféré solennellement, remonte aux premiers temps de l'Eglise, et date très-probablement des Apôtres.

Tertullien l'insinue clairement, en défendant contre les hérétiques les rites contenus dans la Tradition, et sur lesquels se tait l'Ecriture. Il fait l'énumération de ces rites, en commençant par le Baptême. Avant d'entrer dans l'eau, dit-il, nous protestons dans l'Eglise, sous la main de l'évêque, que nous renonçons au démon, à ses pompes, et à ses anges. Après cela nous sommes plongés trois fois, répondant quelque chose de plus qu'il n'est marqué dans l'Evangile. *Inde suscepti, lactis et mellis concordiam prægustamus.* Que si vous voulez, ajoute-t-il, remonter à l'origine de ces usages, et de beaucoup d'autres, vous ne la trouverez nulle part dans l'Ecriture, ils viennent de la Tradition, et ont toujours été fidèlement gardés (1). Les termes *inde suscepti* marquent trop bien la fonction des parrains, pour qu'il soit nécessaire d'insister là dessus. Dans un autre livre, le même Père parle clairement des parrains employés au baptême des enfants. Il s'efforce de montrer les dangers qui environnent les enfants des païens baptisés dès leur jeune âge, et déclare que la charge de parrain n'est pas elle-même alors exempte de dangers (2). « Pro cujusque per« sonæ conditione ac dispositione, etiam ætate, cunctatio Bap-

(1) *De corona militis*, cap. 3, pag. 341, édit. Pamelii.
(2) *De Baptismo*, cap. XVIII, page 465.

« tismi utilior est : præcipue tamen circa parvulos. Quid enim « necesse est, si non tam necesse, sponsores etiam periculo in- « geri ? Qui et ipsi per mortalitatem destituere promissiones « suas possunt, et proventu malæ indolis falli..... Veniant « ergo dum adolescunt, veniant dum discunt, dum quo veniant « docentur, fiant christiani quum Christum nosse potuerint. » S. Cyrille d'Alexandrie témoigne le même fait, quant aux enfants (1). « Cum recens natus infans baptizatur, susceptor « pro eo *amen* dicit. » Enfin l'auteur de la *Divine Hiérarchie* parle en plusieurs endroits de la fonction des parrains. Au chapitre 2, il dépeint les démarches que fait celui qui désire être initié aux saints Mystères. Il va trouver un chrétien, et lui demande *ut vitæ omnis quam deinceps aget*, *curam suscipiat.* Celui-ci amène le candidat à l'évêque qui lui demande ce qu'il veut. « Ille posteaquam pro suo in Deum amore, juxta « quod *a susceptore suo* fuerat edoctus, petiit..... » L'évêque après une exhortation ordonne alors à ses prêtres d'écrire *viri atque sponsoris nomina.....* Enfin lorsqu'il a été baptisé, *eum receptum sacerdotes et sponsori et duci viæ permittunt.* C'est donc le parrain qui enseigne les premiers éléments de la foi au postulant, qui l'amène à l'évêque, assiste à son baptême, et reçoit des eaux salutaires celui qu'elles viennent de purifier. Mais là ne s'arrête pas son rôle, il sera le guide du néophyte, *dux viæ,* et celui-ci s'engage à écouter ses leçons. Le même auteur parle aussi des parrains des petits enfants, et en fait remonter l'établissement aux Apôtres (2). « Divinis nostris ducibus in mentem « venit, et visum est suscipere infantes secundum istum sanc- « tum modum, quod naturales parentes pueri eum *cuidam « docto in divinis,* veluti pædagogo traderent ; sub quo, *sicut « sub divino patre*, et salvationis sanctæ susceptore, reliquum

(1) In cap. XII, Joannis.
(2) Cap. VII, part. 3.

« vitæ puer degeret. » A ces témoignages si formels, nous en ajouterons d'autres tout-à-l'heure, en traitant des questions particulières.

61. Il y avait donc des parrains pour les enfants et pour les adultes qui recevaient le Baptême. On connaissait de plus une troisième espèce de parrains, savoir ceux qui répondaient pour les adultes privés de connaissance et en danger de mort. C'étaient le plus communément leurs parents ou leurs amis qui témoignaient du désir que le malade avait marqué de recevoir le Baptême, qui répondaient pour lui, et s'engageaient à lui faire connaître, en cas de guérison, ce qui avait été fait en son nom. « Pro iis qui extremo morbo conflictantur, dit « saint Cyrille d'Alexandrie (1), ideoque baptizandi sunt, abre-« nuntiant et spondent aliqui, qui velut ex caritate ac dilec-« tione suam morbo impeditis commodant vocem. » S. Fulgence nous apprend aussi (2), qu'un Africain avait été pris de fièvre et de délire avant son Baptême, et avait perdu l'usage de la parole, mais, ajoute-t-il, « factum est ut confessionem tempore « præterito redditam, quia non potuit in hora Baptismi reddere « propter infirmitatem corporis, adjutorio paternæ redderet « caritatis. »

62. Est-il vrai, comme l'enseigne Grancolas (3), que les parents présentaient eux-mêmes leurs enfants à baptiser, et leur servaient de parrains? Nous pensons que sa thèse n'est rien moins que prouvée, car les autorités qu'il cite en sa faveur sont loin d'avoir la valeur et la force qu'il leur attribue. Son premier texte est tiré de l'*Hypognosticon*, attribué, dit-il, à saint Augustin, où on lit : « Novimus etiam parvulos quibus usus « liberi arbitrii non est ut de bonis aut malis eorum meritis « judicemus, parentum manibus ad gratiam sacri Baptismatis

(1) *In Joannem*, cap. VI, XXVI.
(2) *De Baptismo Æthiop.*, cap. VII.
(3) *Ancien sacramentaire de l'Église*, 2e partie, page 19.

« deportatos; et cum in uno eorum per manus sacerdotis mys-
« terium fidei adimpleretur, aliquoties alterum in parentum
« manibus factum exanimem, fraudatum gratia Salvatoris. »
Nous répondons en peu de mots. D'abord cet ouvrage n'est pas de saint Augustin. Pour un grand nombre de raisons qu'ils développent, les Bénédictins regardent ce traité comme n'étant nullement de saint Augustin (1). Après cela, il s'agit ici d'un cas spécial, d'un enfant en danger de mort, puisque nous voyons que, par un jugement incompréhensible de Dieu, l'un de ces enfants reçoit la grâce régénératrice du Baptême, tandis que l'autre tombe mort dans les bras de ses parents, et se trouve privé de ce grand bienfait. Or, on conçoit fort bien que, dans une telle extrémité, les parents se soient empressés de porter eux-mêmes leurs enfants aux prêtres, sans se mettre en quête de parrains. Enfin rien n'empêche de soutenir que le mot *parentes* signifie ici, non les parents selon la chair, mais les parents spirituels, c'est-à-dire ceux qui présentaient les enfants au baptême; car, les parents, ainsi que le dit l'auteur de la *Hiérarchie céleste*, remettaient ce soin *cuidam docto in divinis, divino patri.*

63. L'auteur que nous critiquons sentait fort bien le faible de son argument, aussi ne s'en est-il pas contenté : « Il paraît, dit-il, par ce passage, que c'était les pères et mères qui présentaient eux-mêmes pour lors leurs enfants. Cela se voit aussi dans une lettre du même saint Augustin. » Il cite alors ce qu'il appelle la lettre de saint Augustin, et conclut d'une manière très-affirmative : « Depuis, il fut défendu aux parents de tenir

(1) Il se trouve dans l'Appendix du 10e volume des œuvres de Saint Augustin, et le passage cité est tiré du livre 6e, chap. VII. Ce passage tel que le rapporte Grancolas, est incompréhensible, car il porte à la dernière phrase, après *adimpleretur*, « *alterum in parentum manibus factum examinent.* » Ce n'est pourtant pas le seul qui soit reproduit d'une manière fautive.

leurs enfants, c'est dans le Concile de Mayence; et Urbain II, après avoir parlé de l'ancien usage, le défend..... *C'était donc l'usage ancien que les parents présentaient leurs enfants,* en contribuant à la régénération spirituelle de ceux à qui ils avaient communiqué le péché d'Adam. *Depuis, cela fut défendu.* » La gradation est manifeste. Au commencement de l'alinéa, cela paraissait seulement; à la fin, c'est devenu certain. Mais pour arriver à cette conclusion, l'auteur a dû encore attribuer à saint Augustin ce qui n'est pas de lui. Nous allons le montrer à l'évidence. Dans la lettre 23e à Boniface (1), saint Augustin rapporte en propres termes les questions proposées par cet évêque, et y donne une réponse. Or, c'est en grande partie aux questions de l'évêque Boniface, et non aux réponses de saint Augustin que les textes sont empruntés, et de plus ils sont amalgamés et arrangés un peu à la guise de l'auteur.

Nous rétablirons donc le texte véritable, supprimant toutefois les passages inutiles. Si je mets devant vous un enfant, dit l'évêque Boniface, et que je vous demande si plus tard il sera bon ou méchant, vous répondez que vous ne le savez pas. Comment donc se fait-il que « quando ad baptismum offerun- « tur, pro eis parentes tanquam fidedictores respondent, et « dicunt illos facere quod illa ætas cogitare non potest, aut « si potest, occultum est. Interrogamus enim eos a quibus of- « feruntur, et dicimus *Credit in Deum?* De illa ætate quæ « utrum sit Deus ignorat, respondent : *Credit,* et ad cætera sic « respondetur singula quæ quæruntur. Unde miror parentes « in istis rebus tam fidenter pro parvulo respondere. » Ces paroles se trouvent au nº 7. Pour trouver la suite du passage cité par Grancolas, il faut remonter au nº 6. Or, voici ce qu'enseigne saint Augustin : « Je ne veux pas que vous vous trompiez, dit-il à Boniface, et que vous vous imaginiez que le

(1) Elle est la XCVIIIe dans l'édition des Bénédictins, V. tom. II, colon. 263 et suiv.

lien du péché qui vient d'Adam ne puisse être rompu, que lorsque les parents offrent eux-mêmes leurs enfants pour recevoir la grâce de J.-C. Car vous m'écrivez, *ut sicut parentes fuerunt auctores ad eorum pœnam, per fidem parentum identidem justificentur;* tandis que vous en voyez beaucoup qui ne sont pas offerts par leurs parents, mais par des étrangers quelconques, et même quelquefois des esclaves présentés par leurs maîtres. Quelquefois aussi, après la mort de leurs parents, les enfants sont présentés au Baptême par ceux qui les ont recueillis miséricordieusement. Bien plus, il arrive que des enfants exposés par des parents cruels, sont recueillis par des vierges sacrées et présentés par elles au Baptême. Or, certes, ces vierges pures n'ont pas eu et ne peuvent pas avoir d'enfants. » Or, qu'a fait Grancolas? Il n'a rien trouvé de mieux que de supprimer les quatre premières lignes du n° 6, qui renferment nettement la pensée de saint Augustin, de coudre ensuite la question de l'évêque Boniface avec ce que répond le Saint au n° 6, et d'attribuer tout cela à saint Augustin (1).

(1) Voici le texte tel qu'il a été recousu par Grancolas : « Quando « ad baptismum offeruntur, pro eis parentes fidedictores respondent... « interrogamus eos a quibus offeruntur et respondent... unde miror « parentes tam fidenter pro parvulo respondere (7), ut sicut parentes « fuerunt auctores ad eorum pœnam, per fidem parentum identidem « justificentur (6). Cum videas multos offerri * a parentibus, sed etiam « a quibus libet extraneis sicut a dominis servuli aliquando offeruntur, et nonnunquam mortuis parentibus suis parvuli baptizantur, ab « eis oblati qui illis hujusmodi misericordiam præbere potuerunt, « etc. » Toute la partie qui précède le chiffre (7) est tiré du numéro 7 de la lettre à Boniface, et ce qui suit du numéro 6. Grancolas a eu bien soin de supprimer les points entre *respondere* et *ut sicut*, sans doute pour faire voir que dans le texte, il n'y a rien qui sépare ces mots, et que le texte est exact autant que complet. De même, il ne se trouve pas de points, entre *justificentur* (6) et *cum videas*, quoique les paroles qui précèdent le chiffre 6 soient prises de l'objection de Boniface, et ce qui suit de la réponse de Saint Augustin. O bonne foi !

* La négation a été supprimée.

Il appert du texte, que l'Évêque qui emploie le terme *parentes*, en parlant de ceux qui offrent les enfants à baptiser, était dans la persuasion qu'autrement les enfants ne recevaient pas la rémission du péché originel. Saint Augustin lui montre son erreur, et apporte entr'autres ce fait : « Cum videas *mul-* « *tos* non offerri a parentibus, sed etiam a quibuslibet extra- « neis. » Cette simple observation suffit pour renverser l'assertion de Grancolas.

64. Quant au décret d'Urbain II, il défend toute autre chose, savoir : que le mari et la femme ne remplissent pas ensemble l'office de parrains, il ne s'y agit pas des parents de l'enfant. « Quod autem uxor cum marito in Baptismate simul non de- « beat suscipere puerum nulla auctoritate reperitur prohibi- « tum...... sed dignum esse decernimus ut utrique simul ad « hoc aspirare non præsumant. » Le Concile de Mayence de l'an 813, fait bien à la vérité la défense que lui attribue Grancolas, mais rien n'y indique que le contraire fût d'un usage général. Après avoir, au chapitre 54, interdit le mariage entre parents au quatrième degré, il porte, chapitre 55 : « Nullus « igitur proprium filium vel filiam de fonte baptismatis susci- « piat, nec filiolam, nec commatrem ducat uxorem, nec illam « cujus filium vel filiam ad confirmationem tenuerit. Ubi autem « factum fuerit, separentur. » Il faut une grande dose de bonne volonté pour voir dans ce Canon la preuve que les parents remplissaient l'office de parrains envers leurs enfants, dans les premiers siècles de l'Eglise (1).

Dira-t-on que ce docteur n'a pas vérifié les textes qu'il rapporte ? en sera-t-il plus excusable? Que penser d'un auteur qui prétend décrire l'*Ancien sacramentaire de l'Église* et qui se borne à copier ses devanciers, sans consulter les sources ? Est-ce à croire, surtout quand la chose, comme ici, a de graves conséquences ?

(1) Ce Canon du Concile de Mayence se trouve aussi dans les capitulaires, livre V, cap. 167, Reginon, livre II, cap. 196, Fulbert, p. 33, Burchard, lib. 17, cap. 25, Yves, part. 9, cap. 83.

65. Les adultes avaient leurs parrains non moins que les enfants, mais n'en avaient qu'un, savoir : un homme pour un homme, et une femme, quand l'adulte était une femme. Souvent même, c'étaient les diacres d'une part, et les diaconesses de l'autre qui remplissaient cette fonction. Les Canons arabiques du Concile de Nicée, de la récension du P. Turrianus, portent (1) : « Viri non teneant in baptismo puellas aut mu-« lieres ; sed potius mulieres teneant puellas, et viri teneant « masculos. » Nous lisons également dans les Actes de saint Sébastien rapportés par Surius (2) : « Igitur omnes isti simul « animæ sexaginta quatuor a S. Polycarpo presbytero bapti-« zati, et a S. Sebastiano suscepti sunt : feminarum autem « matres spirituales factæ sunt Beatrix et Lucina. » — « Virum « suscipiat diaconus, portent les Constitutions Apostoliques (3), « mulierem vero diaconissa ut decore traditio infrangibilis si-« gilli administretur. »

Enfin, le quatrième Concile de Carthage avait statué (4) : « Viduæ vel sanctimoniales quæ ad ministerium baptizanda-« rum mulierum eliguntur, tuam instructæ sint ad officium, ut « possint apto et sancto sermone docere imperitas et rusticas « mulieres tempore quo baptizandæ sunt, qualiter baptizatori » respondeant, et qualiter accepto Baptismate vivant. »

66. Quel est le motif qui a déterminé l'Église à établir la fonction de parrain au baptême ? Nous trouvons la réponse suivante dans le Catéchisme romain (5). « Imprimis vero ex-« plicare oportet, quæ causa fuerit, cur ad Baptismum præter « Sacramenti ministros, patrini etiam et susceptores adjunge-« rentur. Quod quidem optimo jure factum esse omnibus vide-

(1) Canon. 22, *Concil.* Labb. Coletti, tom. II, col. 307.
(2) Tom. I, ad 20 januarii.
(3) Lib. III, cap. 16, *Concil. cit.*, tom. I, col. 323.
(4) Can. 12, *Concil.* tom. II, colon 1438.
(5) *Loc. cit.* n. 25.

« bitur si meminerint Baptismum esse spiritualem regenera- « tionem per quam filii Dei nascimur. Ut igitur, postquam « aliquis in hanc lucem editus est, nutrice et pædagogo indi- » get, quorum ope atque opera educetur, ac doctrina et bonis « artibus erudiatur : ita etiam necesse est ut qui ex Baptismi « fonte vitam spiritualem vivere incipiunt, alicujus fidei et « prudentiæ committantur, a quo christianæ religionis præ- « cepta haurire ad omnemque pietatis rationem institui pos- » sint, atque ita paulatim in Christo adolescere, donec tandem « viri perfecti, juvante Domino, evadant. » Etienne Durant (1) donne trois raisons de cette institution. « Prima, quo Ecclesia « de suscepto securior sit, acceptis fidejussoribus, et sponsores « appellantur. Altera, ut nullus sit christianorum, qui non ha- « beat pædagogum... Tertia, ut expressius referatur generatio « spiritalis, adhibitis spiritalibus parentibus. » Beuvelet (2) apporte quatre raisons et les différencie mieux que l'auteur précédent, quoiqu'il soit peut-être moins exact. « *Pourquoi prend-on des parrains au baptême?* 1° Pour présenter à l'Église celui qui veut être baptisé. 2° Pour lui imposer le nom et être témoins du baptême. 3° Pour répondre en sa place aux interrogations qui s'y font, et renoncer pour lui au diable, à ses pompes et à ses œuvres (si l'enfant par son âge n'en est point capable). 4° Pour l'instruire dans la doctrine et dans les mœurs du Christianisme, l'Église ne voulant pas s'en fier aux parents charnels qui n'aiment souvent leurs enfants que par le mouvement de la chair et du sang.... » Développons ces raisons en quelques mots, et voyons si elles sont d'une exactitude bien rigoureuse.

67. Nous avons résumé brièvement, num. 60, les démarches que, selon l'auteur du livre de la *Divine Hiérarchie,* faisait celui qui se disposait à recevoir le Baptême. La première de

(1) *De ritibus Ecclesiæ cathol.* lib. I, cap. 19, n. 16.

(2) *Instructions sur le Manuel*; *du Baptême*, § V.

toutes était d'aller trouver un chrétien qui voulût bien le présenter à l'évêque. Il était indispensable d'avoir cette caution pour être admis au baptême. Dans un temps où la collation des Sacrements était entourée de tant de précautions et de garanties, est-il étonnant qu'on ait exigé que les infidèles ou les catéchumènes fussent présentés à l'évêque par un chrétien, qui devait répondre de leurs dispositions et de leur désir? Un fait rapporté par un historien grec, vient à l'appui de ce que nous disons ici. Une jeune fille qui s'était livrée à la débauche, étant revenue à de meilleurs sentiments, désira de recevoir le Baptême. Mais, à cause de sa mauvaise vie, elle ne pouvait trouver personne qui voulût lui servir de parrain. Dans cet abandon, elle réclama le Seigneur, qui par le moyen d'un jeune homme auquel elle avait rendu service autrefois, lui envoya pour parrains deux anges, sous la figure des deux premiers magistrats de la ville. Sous ce patronage, elle fut reçue et baptisée (1). On voit donc qu'il était nécessaire pour être admis au baptême d'être présenté par un autre chrétien, qui se faisait la caution du nouveau candidat.

68. La seconde raison, dit Beuvelet, est pour imposer un nom, et être témoin du baptême. Il est aisé d'établir par un grand nombre de témoignages tirés des Saints Pères que les catéchumènes qui désiraient recevoir la grâce du Baptême, devaient donner leur nom quelque temps avant la fête de Pâques (2). Ces noms étaient ceux qu'on avait reçus dans le

(1) *Baronius, annal.*, tom. 7, ad ann. 537.

(2) « Date mihi nomina, dit saint Grégoire de Nysse, dans son sermon contre ceux qui diffèrent le baptême, ut ego ea inscribam libris sensibilibus. » Saint Cyrille, de Jérusalem, dit, dans la préface de ses *Catechèses*. « Quicumque hic nomina dedistis, cum ante horam exorcismorum ingrediemini, unusquisque vestrum pietatis verba proferat. » Le quatrième Concile de Carthage, au canon 85, porte : « Baptizandi nomen suum dent. » Saint Augustin rapporte dans ses Confessions, au livre VIIe, que lorsque le temps fut venu, *quo me*

paganisme, ou que les parents chrétiens avaient donnés le huitième ou neuvième jour après la naissance de leur enfant (1). Mais ces noms étaient d'ordinaire changés dans l'acte du Baptême.

Dans les Actes de saint Hippolyte et de ses compagnons, martyrs, nous lisons que saint Etienne, baptisant deux personnes, changea leurs noms, et appela le garçon Néon et la fille Marie (2). L'évêque Atticus, baptisant Athénaïs, que Théodose le jeune avait choisie pour son épouse, l'appela Eudoxie (3). Saint Nicet reçut ce nom de sa mère dans son baptême (4). Mais le nom de baptême était-il imposé par les parents, ou par le parrain, ou par le ministre du Sacrement? Sur ce point il n'y avait pas de règle fixe. Martène cite des exemples de noms imposés par toutes ces personnes (5); toutefois, il n'en rapporte qu'un seul où le parrain donna le nom. C'est Gontran qui, servant de parrain au fils du roi Chilpéric, voulut qu'il fût appelé Clotaire, au rapport de saint Grégoire de Tours (6). Etienne Durant se contente d'avancer, sans preuves, que le choix du nom incombe aux parrains, *hæc cura incumbit susceptoribus* (7). Quoiqu'il en soit, il est certain qu'aujourd'hui le parrain donne le nom à l'enfant, après qu'il s'est mis d'accord avec les parents, pourvu que le nom soit accepté par celui qui baptise.

69. Le parrain a-t-il aussi été établi, comme le dit Beuvelet, pour être *témoin du Baptême?* Nous n'oserions répondre

nomen dare oporteret, il revint à Milan ; et dans son sermon 131e, il s'écrie : « Ecce Pascha est, da nomen ad Baptismum. »

(1) Cfr. Menardus *in Sacrament. S. Gregorii*, p. 99.
(2) Cfr. Baronius, ad annum 259.
(3) Socrate, lib. VII, cap. 21.
(4) S. Gregor. Turon. *De vitis Patrum*, cap. 8.
(5) *De antiquis Ecclesiæ ritibus*, lib. I, cap. 1, art. 10, n. 4.
(6) *Histor, Franc.* lib X, cap. 28.
(7) *Loc. cit.* n. 20.

affirmativement. Nulle part nous n'avons vu cette raison exprimée. Il aura sans doute voulu traduire le motif allégué par Durant, *quo Ecclesia de suscepto securior sit*, mais il se serait servi d'une expression qui ne rend pas le sens du latin. Celui-ci signifie que l'Eglise a demandé des témoins, pour être, non pas plus assurée que le Baptême a été conféré, mais qu'elle a voulu avoir des cautions *fidejussores, sponsores,* pour que sa sécurité soit plus grande à l'égard du baptême conféré, c'est-à-dire, quant à la fidélité et à la persévérance du nouveau baptisé. L'Eglise est donc censée avoir des craintes que le néophyte ne devienne infidèle à la grâce, et qu'il ne mène une vie indigne du nom chrétien. Mais les parrains la rassurent, ils se portent caution pour lui, et répondent de lui. C'était là la difficulté qui agitait l'évêque Boniface. Il ne comprenait pas comment les parrains pouvaient aller attester devant l'Eglise que leur enfant spirituel serait toujours vrai chrétien, puisque l'avenir est dans la main de Dieu. Selon Hugues de Saint-Victor (1), on appelle parrains « illi qui parvu-
« los ad baptismum offerunt, et pro ipsis respondendo, quasi
« fidejussores ad Deum fiunt. » Et saint Augustin rappelant aux parrains les obligations qu'ils ont contractées par leurs engagements, leur dit (2) : « Vos ante omnia, tam mulie-
« res quam viros qui filios in baptismo suscepistis, moneo,
« ut vos cognoscatis fidejussores apud Deum extitisse, pro illis
« quos visi estis de sacro fonte suscipere : ideoque semper ad-
« monete eos, ut castitatem custodiant, justitiam diligant, ca-
« ritatem teneant. » Il n'est donc pas tout-à-fait exact de dire avec Beuvelet que les parrains sont les témoins du Baptême. Ils sont plutôt la caution de celui qu'ils tiennent sur les fonts de baptême.

(1) Lib. VI, part. 21 *de Sacram.*, cap. 12.

(2) Serm. 163, *de Tempore*. Les Bénédictins doutent si ce sermon est de Saint Augustin : ils l'ont remis à l'Appendix sous le n. 168.

La troisième raison que donne Beuvelet de l'établissement des parrains est assez claire par elle-même ; un commentaire serait inutile à ce sujet.

70. La quatrième demande quelques développements. Le parrain devait servir de maître, d'instituteur spirituel à son filleul, il était tenu de l'instruire dans la morale et la doctrine chrétiennes. Il en faisait même la promesse, dit saint Denis (1). « Spondeo me puerum inducturum, cum ad sacram intelli« gentiam venerit sedulis cohortationibus meis, ut ab renunciet « contrariis omnino, profiteatur peragatque divina quæ pol« licetur. » C'est pourquoi il appelle le parrain « sanctæ salva« tionis susceptorem, sub quo reliquum vitæ puer debeat degere, « tanquam sub spirituali patre. » Nous avons vu tout à l'heure l'exhortation de saint Augustin, on lit encore dans un sermon qui lui a été autrefois attribué (2) : « Ante omnia symbolum et « orationem dominicam et vos ipsi tenete, et illis quos ex sacro « fonte suscepistis ostendite. » Saint Jean Chrysostôme disait de même (3) : « A primis annis spiritualibus armis filios mu« niatis, et cruce sibi signandam frontem erudiatis ; et prius« quam per se facere possunt, vos ipsi crucem eis imprimite, « præsertim quos in Baptismo suscepistis. » Le Concile d'Arles, tenu en 813, rappelle en ces termes l'obligation des parents et des parrains (4). « Ut parentes filios et patrini eos quos de « fonte lavacri suscipiunt, erudire summopere studeant Illi « quia eos genuerunt, et eis a Domino dati sunt : isti quia « pro eis fidejussores existunt. » Les Capitulaires sont encore plus exprès, s'il se peut (5). « Placuit ut instruantur fideles qui « parvulos de sacro fonte suscipere cupiunt, ut intelligant et

(1) *Loc. cit.* cap. 7, part. 3.
(2) *Sermo* 215 *de temp.* Appendix, n. 165.
(3) *Homil*, 12, in 1 ad Corinth.
(4) An 813, cap. 19. Labbe Coletti, tom. IX, col. 325.
(5) Lib. V, cap. 96, Baluz. tom. I, col. 840.

« vim ejusdem sacramenti, et quid pro aliis spoponderunt, vel « pro quo fidejussores extiterunt; et sciant si nullo modo an« tea aliorum patres efficere, quam supra dicta discant seu « reddant. Et si fidejussores pro terreno lucro damnari solent, « quanto magis pro divino jure damnentur cavere oportet. »

La responsabilité du parrain devant l'Eglise était conséquemment très-grande autrefois, et ses engagements des plus sérieux. « Susceptores, dit saint Elie de Crète, dans sa réponse « au moine Denis (1), susceptores, si nossent quæ a magno Dio« nysio definita sunt, et quatenus curam et sollicitudinem ha« bere debent ejus qui per spirituale lavacrum regeneratur, et « ab illis suscipitur, vix quidem ad susceptorum in munus pro« dirent, etiam ardentius accersiti, seu invitati. »

71. Une dernière raison que Beuvelet a passée sous silence est, comme nous l'avons dit après Durant, *ut expressius referatur generatio spiritualis.*

Le parrain et la marraine sont les parents spirituels de l'enfant qu'ils tirent des fonts de baptême, et de même que les parents sont les instruments dont Dieu se sert pour donner aux créatures humaines la vie temporelle, ainsi les parrains sont les instruments de la régénération spirituelle. De là leur sont venus les noms de *patrinus, matrina*, de *compater, commater*, *pater lustricus*, *pater spiritualis*, etc.

Cette paternité spirituelle se trouve parfaitement exprimée dans une réponse de Nicolas I aux consultations des Bulgares (2). « Ita, dit-il, diligere debet homo eum qui se suscepit ex sacro » fonte, sicut patrem. Quin imo quanto præstantior est spiri» tus carne, quia illud spirituale est patrocinium et secundum » Deum adoptio ; tanto magis spiritualis pater in omnibus est » a spirituali filio diligendus. Marcus enim evangelista, Petri

(1) Ap. Durant. *loc cit.*
(2) Ap. Labbe Coletti. tom. XV, col. 1535 et 1545.

» discipulus, et ex sacro fuit Baptismate ejus filius quem nisi » dilexisset ut patrem, ei non in omnibus obedisset ut filius.» Plus loin il ajoute : « Hunc patrem spiritualem alium a car- » nali adhiberi in Baptismo regenerationis, ut sicut homini » culpa alterius obuit ad mortem et peccatum, ita cura alterius » hominis recturi et tutaturi catechumenum cujus fidei inter- » ventor est, juvet ad spiritualem et sanctam nativitatem. » C'est de cette parenté spirituelle que découle, comme nous le dirons plus tard, l'empêchement de mariage renouvelé par le Concile de Trente.

72. Ces notions données, venons en aux prescriptions du Rituel romain relatives aux parrains. « Parochus antequam ad » baptizandum accedat, ab iis ad quos spectat, exquirat diligen- » ter quem vel quos susceptores seu patrinos elegerint, qui in- » fantem de sacro fonte suscipiant, ne plures quam liceat, » aut indignos, aut ineptos admittat. » Cette première règle du Rituel est prise textuellement du Concile de Trente, et est plus importante qu'on ne le croirait d'abord. Voici comme s'exprime cette sage assemblée (1) : « Antequam ad Baptis- » mum conferendum accedat, diligenter ab iis ad quos specta- » bit sciscitetur quem vel quos elegerint, ut baptizatum de sa- » cro fonte suscipiant, et eum vel eos tantum ad illum susci- » piendum admittat, et in libro eorum nomina describat, do- » ceatque eos quam cognationem contraxerint, ne ignorantia » ulla excusari valeant. » Il faut donc que le curé, avant d'aller conférer le Baptême, *antequam ad Baptismum conferendum accedat*, s'informe des parrains qui ont été choisis, afin de les admettre ou de les rejeter. Il est bien évident que si cette mesure, pleine de sagesse, était exécutée, bien des inconvénients disparaîtraient. Qu'arrive-t-il, en effet, le plus communément, lorsqu'on ne prend des informations sur les

(1) Sess. XXIV, cap. 2, *de Reform. matrimonii.*

qualités du parrain que lorsqu'on se trouve revêtu du surplis, à la porte de l'église, sur le point de commencer les cérémonies du Baptême? Il arrive ou bien que le curé, pour éviter des désagréments, acceptera pour parrains des personnes que réprouve le Rituel, *indignos aut ineptos*, manquant ainsi à son devoir par une condescendance excessive. Ou bien, le curé, s'armant de fermeté, et refusant d'admettre le parrain déjà présent, il en résultera des colères, du bruit dans la paroisse et au dehors, et ce qu'on est convenu d'appeler scandale, ce qui n'est certes pas un mince inconvénient. Un peu de prévoyance ferait éviter tout cela. Qu'on prenne les informations avant de se rendre à l'église, qu'on les prenne même assez tôt pour donner aux parents le temps de choisir un autre parrain au cas que le premier soit refusé, et l'on ne sera pas exposé à composer avec sa conscience, ou à donner du retentissement à une fâcheuse affaire. Saint Charles-Borromée avait fort bien compris la pensée du saint Concile de Trente (1): « Præmo-« nebit autem accurate parentes *paulo ante Baptismi ministra-« tionem*, ut compatres tales deligant quales eos esse opor-« tet. » Un Concile d'Allemagne du XVIIe siècle recommande également cette précaution. « Animadvertant parochi, dit le « synode d'Augsbourg, de 1610 (2), priusquam ad ecclesiam « veniatur, cum parentibus baptizandorum illud agendum « esse, ne compatres vel commatres eligant qui nondum tenent « fidei rudimenta.... » Le synode récent de Liége, tenu en 1851, par Mgr Van Bommel, de sainte mémoire, n'avait garde d'oublier ce point important et pratique (3) : « Si parochus « ante Baptismum intelligat indignum ad hoc munus a paren-« tibus electum esse, hos tempestive legem Ecclesiæ doceat,

(1) *Instruct. Baptismi*. Actor. Mediol. part. 4, pag. 414.
(2) Hartzheim, *Concil. german.* tom. pag. 42. V. encore le synode de Culm. 1745, chap. XV, *Ibid.* tom. X, page 528.
(3) Tit. VII, cap. 2, art. 3, page 122.

« atque prudenter inducat ut eligant alium. » Cette règle était tirée des nouveaux synodes de Malines (1), mais il nous paraît qu'elle est un peu vague. Car, comment le curé saura-t-il avant le temps du baptême, qu'on a choisi pour parrain une personne qui ne convient pas, s'il n'a pas fait les interrogations nécessaires à cette fin? Pourquoi du reste s'exposer aux graves inconvénients qui résultent de la présence inopinée d'un parrain inadmissible, quand il est si facile de les prévenir?

En résumé, nous pensons que puisque le curé est obligé tant par le décret du Concile de Trente que par la rubrique du Rituel romain, de s'informer de la qualité des parrains, *antequam ad baptismum conferendum accedat*, il fera très-sagement, en prenant ses informations aussitôt qu'il reçoit avis d'un enfant à baptiser.

On pare ainsi à tous les inconvénients.

73. Une autre partie du texte mérite également attention. Le curé doit demander *ab iis ad quos spectat, quem vel quos elegerint*, et par là il est clair qu'il ne lui appartient pas de désigner le parrain. Son droit se borne à refuser ceux qui sont impropres ou indignes. Tamburinus pensait le contraire. Il se demande (2) : *Ad quem pertinet designare?* Et il répond : « Ad « parentes primo et per se, seu ad eos quibus incumbit curare « ut quis baptizetur, et in horum defectum ad parochum.... Si « quis se ingerat ad hoc munus, et parentes vel parochus non « rejiciant, judicari debere designatum, docet Diana (3) ex Cas« tropalao. Ego id tunc solum concedo, quando parentes vel « parochus facile possunt eum ejicere et non ejiciunt, tunc « enim tacite admittunt. » Busenbaume partage la même opinion (4), quoiqu'il ajoute que le curé ne peut pas changer le

(1) Cfr. *Synodi novissimæ,* pag. 105.
(2) *De Sacramentis*, lib. II, cap. 4, n. 12.
(3) *Edit coord.*, tom. I, tr. 1, resol. 93.
(4) Lib. VI, tr. 2, sub. 5, n. 2.

parrain désigné par les parents. De plus saint Alphonse observe dans ses Corrections : « Sed Tamburimus dicit quod parochus valide mutaret, et adhæret Lacroix, n. 362, quia ex Tridentino sufficit designatio parentum vel parochi ; parochus autem mutans patrinum graviter peccaret, ait Beja, ap. Croix. » Il nous est impossible de souscrire à ces opinions qui, loin de s'appuyer sur le Concile de Trente, lui sont formellement opposées. Le curé, dit le texte cité plus haut, doit s'informer auprès de ceux que la chose concerne, quel est celui ou ceux qu'ils ont choisis pour parrains, *et eum vel eos tantum ad suscipendum admittat*. Conséquemment, le curé ne peut admettre que ceux désignés *ab iis ad quos spectat*, il ne peut les choisir ni les désigner lui-même. S'il arrive qu'un individu s'ingère de sa propre autorité dans cette fonction, quoiqu'il soit toléré et accepté tacitement, il n'est pas parrain véritablement, puisqu'il lui manque la condition exigée par le Concile d'avoir été désigné par les parents. Le curé ne peut pas en admettre d'autres que ceux qui ont été choisis par les parents. Or, les termes *quem vel quos elegerint* indiquent bien certainement un choix réel, et non une approbation tacite et forcée.

Sanchez adopte notre sentiment et enseigne que le parrain qui s'ingère dans cette fonction sans avoir été choisi par les parents, ne contracte pas la parenté spirituelle qui en résulte (1). « Quod Tridentinum, ne cognationis hujus impedimentum multiplicaretur, et ut certi essent illud contrahentes, tanquam conditionem ut veri essent patrini, suscipientes baptizatum, petit eos designari ab iis quibus incumbit. Ergo deficiente designationis conditione, non sunt veri patrini, ac subinde nec hujus cognationis participes. » Suarez se demande quelles personnes contracteront l'empêchement, s'il y en a plusieurs qui se donnent comme parrains ? Il répond (2): « so-

(1) *De Matrim.* lib, VII, disp. 57, n. 12.
(2) In III part., quæst. 67, art. 8, *Dubitatio.*

« lum illam vel illas personas illud contrahere quæ sunt designatæ specialiter ad hoc munus, per eos ad quos eas eligere vel designare spectat, et per parochum ad idem munus fuerint admissæ : unde omnes illi qui specialiter designatæ non sunt, non contrahunt impedimentum. »

Nous n'entrerons pas ici dans le détail de toutes les questions soulevées à ce sujet par les théologiens. Il nous paraît qu'il résulte clairement du texte du saint Concile de Trente, que le curé ne peut admettre que celui ou ceux choisis par les parents, *et eum vel eos tantum admittat;* que ceux-là seuls sont parrains qui réunissent les deux conditions; que les noms de ceux-là doivent figurer au registre de baptême *et in libro eorum nomina describat;* et qu'eux seulement contractent l'empêchement de parenté, *doceatque eos quam cognationem contraxerint.* Nous devons toutefois avouer que, d'après Giraldi (1), la Congrégation du Concile aurait décidé que s'il n'y a pas eu de parrain désigné, celui qui en tient l'emploi, contracte l'empêchement de parenté spirituelle.

74. Quant au nombre des parrains, voici ce que statue le Rituel romain. « Patrinus unus tantum, sive vir, sive mulier, vel ad summum unus et una adhibeantur, ex decreto Concilii Tridentini (2) : sed simul non admittantur duo viri, aut duæ mulieres, neque baptizandi pater aut mater. » Nous avons cité au commencement de cet article les dispositions des Canons apostoliques et du Concile de Nicée qui ordonnent de n'admettre qu'un parrain ou une marraine au baptême. Saint Léon fit au rapport de Gratien (3) une ordonnance semblable: « Non plures ad suscipiendum de baptismo infantem accedant quam unus, sive vir, sive mulier. » Le Concile de Metz en

(1) *Exposit. juris Pontif.* Tom. II, sect. 712, not. 4, pag. 525.

(2) La disposition du Concile est ainsi conçue : « Unus tantum sive vir sive mulier, juxta sacrorum Canonum instituta, vel ad summum unus et una baptizatum de baptismo suscipiant. » *Loc. cit.*

(3) *Distinct. 4, de Consecrat.*

888 ordonne au chapitre VI (1) : « Infantem unus, non plures « a fonte baptismatis suscipiant, unus Deus, unum Baptisma, « unus, qui a fonte suscepit, debet esse pater vel mater infantis. » Enfin, Hugues de Saint-Victor tout en rappelant les anciennes ordonnances, remarque que de son temps on commençait à n'en plus tenir grand compte (2) : « Placuit Patribus ut per « singulos baptizandos patrini singuli admitterentur, id est « unus tantum, sive vir, sive mulier, ne spiritualis cognatio « passim diffusa in matrimonii copula obesse posset. Sed quæ- « dam Ecclesiæ hanc consuetudinem non observant plures ad » susceptionem parvulorum admittentes. »

Parmi les statuts particuliers ou les synodes diocésains du Moyen-Age, on en voit un certain nombre s'en tenir à la règle des anciens, savoir un parrain ou une marraine (3). Mais la plupart tolèrent la présence de trois parrains. « Ad elevan- « dum puerum de sacro fonte, tres tantum recipiantur, » dit le Concile de Cologne en 1280 (4). Toutefois, parmi ces trois, il y en avait deux du sexe de l'enfant, c'est ce qu'expliquent d'autres monuments de l'époque. Les statuts de Jean, évêque de Liége, en 1287 (5) : « Ad levandum puerum de sacro fonte, « duo vel tres ad plus admittantur : et si puer sit masculus, una « mulier et duo viri intersint. Si sit femina, unus vir et duæ « mulieres. » Le Concile de Worcester de l'an 1240 (4) veut que » masculum ad minus duo masculi et una mulier suscipiant, » feminam duæ mulieres, et masculus unus; nec de facili vel

(1) Ap. Labbe Coletti, tom. XI, col. 594.
(2) Lib. II, *de Sacram.*, part. 6, cap. 12.
(3) Cfr. Martène. *Thesauri anecdot.*, tom IV.
(4) Cap. 4 et 8. Labbe Coletti, tom. XIV, col, 684.
(5) Tit. 2, cap. 8, *ibid.*, col. 1113.
(6) Cap. 5, *ibid.*, tom. XIII, colon. 1448. V. aussi les Constitutions de Richard, évêque de Salisbury, chap. 19; le Concile d'Excester en 1287, chap. 2, tom. XIII, col. 1049, XIV, colon. 1023.

« passim plures admittantur propter pericula quæ per hoc « contingere consueverunt. »

75. Pour limiter la parenté spirituelle qui est un empêchement dirimant du mariage, le Concile de Trente a donc sagement établi qu'on n'admettrait qu'un parrain ou une marraine; ou au plus, un parrain et une marraine. Sans doute un curé pècherait, s'il en admettait un plus grand nombre, et la plupart des auteurs estiment que ce serait un péché mortel. « Notandum cum Contin. Tournelii et Bonacina, quod si parochus admitteret plures patrinos quam duos, mortaliter peccaret, quia læderet præceptum Ecclesiæ in re gravi impositum ne multiplicentur cognationes. » Ainsi parle un théologien dont les décisions sont marquées au coin de la sagesse et de la modération, Saint Alphonse de Liguori (1).

Pourrait-on admettre deux parrains sans marraine, ou deux marraines sans parrain? Non, indubitablement, puisque ce serait aller contre la défense du Concile de Trente; nous ne savons même pas comment on pourrait excuser de péché mortel le curé qui les admettrait; nous ne voyons aucune différence entre ce cas et le précédent. Saint Alphonse pense aussi que les parents pècheraient mortellement, s'ils présentaient deux parrains pour une fille, ou deux marraines pour un garçon (2): « Quia sic multiplicarentur cognationes, quod « prohibere voluit Tridentinum; secus si essent ejusdem sexus.» Observons pourtant que si l'empêchement de parenté n'est pas multiplié par rapport à l'enfant qui est supposé du même sexe que ses deux parrains, il est multiplié par rapport à ses parents. Conséquemment, si la raison de saint Alphonse est concluante, il faut admettre que, dans tous les cas, les parents pècheront mortellement (3).

(1) Lib. VI, tract. 2, n. 154.

(2) *Ibid.* n. 155.

(3) Il n'est pas nécessaire d'excepter ici les cas de bonne foi, d'ignorance, etc., suivant les principes les plus élémentaires de la théologie.

S'il n'y a qu'un parrain, peut-on prendre indifféremment un homme ou une femme ? L'affirmative parait certaine d'après le Concile de Trente, *unus tantum, sive vir, sive mulier*, et les dispositions contraires des anciens Canons doivent être regardées comme n'ayant plus de force aujourd'hui. Cependant, si les statuts synodaux d'un diocèse ordonnaient *præter legem*, que le parrain soit du sexe de l'enfant, il faudrait certainement s'y conformer. Serait-il encore permis, vu l'usage contraire reçu communément, de n'admettre qu'un parrain ou une marraine au baptême ? Gobath semblait en douter (1). Pour nous, nous affirmons sans crainte qu'il est toujours permis de suivre le Concile de Trente, le Rituel romain, et la coutume de l'Église.

Il est à remarquer, en effet, que le Concile de Trente ne veut qu'un seul parrain au baptême, *sive vir, sive mulier*; c'est comme par tolérance qu'il autorise la présence de deux, *vel ad summum unus et una*. Un usage local ne peut avoir la force de prévaloir contre cette règle. D'ailleurs, il faut à la coutume, pour devenir obligatoire, beaucoup de conditions qui ne se rencontrent pas ici.

76. C'était autrefois l'usage en Allemagne, nous ignorons s'il existe encore aujourd'hui, de donner aux enfants des nobles, un grand nombre de parrains qui venaient tous assister à la cérémonie du baptême. L'embarras était grand, car d'un côté, dit Gobath, *fulminabunt illi nobiles, si repellam ;* de l'autre la défense de recevoir plus de parrains que n'assigne le Concile est telle que l'évêque est sans pouvoir pour la lever (2). Cet auteur, fertile en expédients, nous en apporte deux qui lui ont été communiqués par deux curés. Il n'approuve cependant le second que sous une forte réserve (3).

(1) Oper. tom. 1, tract. 2, n. 534.
(2) *Ibid.*, n. 526 et suiv.
(3) « Itaque dum approbo praxim secundi casus, suppono designa-

Voici le premier : « Parochus A. cernens adesse duos viros « nobiles, totidemque matrinas pro suscipiendo puerulo, ac « prospiciens si aperte repelleret aliquem, oriturum jurgium, « nil dixit, antequam perveniretur ad manus impositionem « supra catechumenum fieri solitam, quando hic renuntiat « satanæ, tunc enim viro ac feminæ quos noverat esse pri- « mario designatos a patre imponentibus manum, placide dixit « aliis duobus : *Sufficit quod duo priores admoverint manus.* Quo « dicto hi duo sine commotione animi abstinuerunt ab impo- « sitione, ac deinde a tactu, de quo infra, interim respondentes « ac facientes reliqua quæ veri patrini. »

Voici le second : « Parochus B. expertus exacerbationem « murmurationemque non levem, quod e pluribus nobilibus « qui aderant, selegisset solum duos non illustriores, anno « sequenti, factus cautior, omnia dissimulavit exterius, animo « tamen designavit duos, quos etiam sciebat esse cæteris præ- « latos a parentibus. »

Après cette exposition, Gobath répond : « Neutram *praxim « improbo,* modo parochi illi... caverint ne repulsi susciperent « immediate e manibus baptisantis baptizatum (1). Nous regardons au contraire ces deux expédients comme n'étant pas tolérables. Quant au second, il est évident qu'une désignation simplement intérieure ne peut suffire ; et certes le curé ne pouvait pas en faire d'autre pour atteindre son but, *omnia dissimulavit exterius,* selon l'exposé. Le premier passerait plus aisément, il choque moins en apparence ; néanmoins il est aussi contraire à la loi portée par le Concile de Trente. Le curé a admis réellement un plus grand nombre de parrains qu'il ne lui était permis. On dira que les seconds n'ont pas touché l'enfant ; soit, mais il est douteux si cet attouchement est néces-

tionem non constitisse integre intra mentem ; sed foras erupisse aliquo alio actu. »

(1) *Ibid.*, n. 528.

saire. En outre, le Concile de Trente déclarant : « Quod si alii « ultra designatos, baptizatum tetigerint, cognationem spiri- « tualem nullo pacto contrahant », il importe assez peu qu'ils aient touché ou non l'enfant, le résultat étant le même. Le fait est que le curé a admis plus de parrains qu'il ne pouvait, et en cela il a gravement manqué à son devoir.

Du reste, les Conciles de l'Allemagne sont unanimes à réprimer l'abus dont il est ici question ; citons-en quelques-uns (1) : « Viri nobiles, dit le synode de Constance, de 1609, « si quando plures patrinos forte pro majori solemnitate et fa- « miliæ suæ splendore adhibeant, volumus ut parochi ex ipsis « duos designent qui veri susceptores sint et cognationem spi- « ritualem contrahant... reliqui non item quos tamen loco « testium baptismi solemnitatibus interesse non vetamus (2). »

Le synode d'Osnabruck, tenu en 1628, porte : « Si qui vero « nobiles pro majori solemnitate et familiæ suæ splendore, ad « tangendum infantem patrinorum instar sese ingerant, volu- « mus ut parochi ex ipsis duos designent qui veri susceptores « sint... reliqui non item, quos tamen loco testium baptismi « solemnitatibus interesse non vetamus. (3) » Le synode de Cologne, tenu en 1662, porte mot pour mot la même disposition (4). Rien n'était donc plus simple pour les curés dont parle Gobath, que d'invoquer les dispositions expresses des statuts de leur diocèse, et de montrer que la défense d'admettre plus de deux parrains leur était rigoureusement intimée par l'Évêque.

(1) Le synode de Bois-le-Duc, de 1571, imposait l'amende d'un florin « ad usum mensæ Spiritus sancti loci ab iis qui contra tenorem « dicti Concilii Tridentini susceptores plures duobus assumunt, aut « qui ultra numerum præscriptum ultro se ingerunt, exigendi et sol- « vendi. » Hartzheim, tom. VII, page 310.

(2) Part. 1, tit. 6, n. 8. *Ibid.* tom. VIII, page 855.

(3) Cap. 13, n. 10. *Ibid.* tom. IX, page 445.

(4) Part. 2, tit. 1, cap. 8, § 2. *Ibid.* page 968.

TRAITÉ DE L'ADMINISTRATION TEMPORELLE DES FABRIQUES D'ÉGLISES.

INTRODUCTION (1).

CHAPITRE III.

DES LOIS ET AUTRES ACTES DE L'AUTORITÉ CIVILE QUI RÉGISSENT LES FABRIQUES.

I. Depuis que la puissance civile s'est substituée à l'Eglise dans la régie des biens consacrés à Dieu, son pouvoir s'est manifesté par des actes de différente nature, selon les différentes autorités dont ils émanaient. Dans ce chapitre, nous aurons à examiner le caractère de ces actes. Notre but n'est pas de faire la nomenclature de toutes les dispositions prises par l'autorité civile en ce qui concerne les Fabriques; nous n'avons qu'une chose en vue : c'est de définir la force obligatoire des divers actes de la puissance civile. Ces actes sont, outre les lois proprement dites, les arrêtés des représentants du peuple, les décrets impériaux, les avis du Conseil d'état, les ordonnances royales en France, et en Belgique les arrêtés du gouvernement des Pays-Bas et ceux du gouvernement actuel; les arrêts des tribunaux; enfin les instructions ministérielles. Nous examinerons successivement chacun de ces actes.

1° *Lois.*

II. Lorsqu'un acte émané du pouvoir législatif, est passé à l'état de loi par la promulgation, il devient une règle fixe pour tous ceux qu'il concerne, et l'on doit s'y soumettre (2), tant qu'il n'est pas rapporté par l'autorité compétente. Les Fabriques sont donc soumises, en France, à toutes les lois portées

(1) V. 4e série, pag. 373, 497 et suiv.

(2) Nous ne parlons ici que de l'obligation civile; car pour l'obligation de conscience, nous l'examinerons à la fin de ce chapitre.

par les différents gouvernements qui ont été à la tête de ce royaume depuis la grande Révolution, à moins que des lois postérieures n'y aient apporté quelques changements.

III. En Belgique, sont obligatoires: 1° toutes les lois françaises portées pendant la réunion des deux pays, à partir de la publication du titre préliminaire du Code civil, publication qui eut lieu le 24 ventôse an XI (15 mars 1803.) En effet, on lit dans l'article 1er : « Les lois sont exécutoires dans tout le » territoire français, en vertu de la promulgation qui en est » faite par le premier Consul. Elles seront exécutées dans » chaque partie de la République, du moment où la promul» gation en pourra être connue (1). »

2° Toutes les lois françaises, postérieures au 16 frimaire an V (6 décembre 1796), insérées au Bulletin des lois, publié à Paris, à moins qu'un arrêté spécial n'ait fait une exception pour notre pays (2).

3° Toutes les lois françaises antérieures à cette époque, qui ont été publiées en Belgique, ou dont la publication avait été ordonnée par le Comité de salut public, les représentants du peuple, le Directoire exécutif, les commissaires généraux du gouvernement, ou le pouvoir législatif (3).

4° A partir du 1er février 1814, les lois françaises nous sont complétement étrangères ; elles ne peuvent plus servir qu'à nous donner l'explication des lois antérieures.

IV. Après la domination française, la Belgique fut réunie à la Hollande et forma le royaume des Pays-Bas. Les lois portées pendant la réunion des deux pays sont encore obligatoires pour les fabriques belges, si aucune loi postérieure n'y a dérogé.

A cette catégorie de lois nous rapporterons les actes émanés

(1) *Pasinomie*, 1re série, tom. XII, pag. 10.
(2) V. chap. II, n. XXVIII, pag. 517.
(3) V. chap. II. n, XXX 2°, pag. 518.

des commissaires généraux du gouverneur général et ensuite du prince souverain des Pays-Bas, depuis le 1er février 1814 jusqu'au 24 août 1815. La plénitude du pouvoir législatif résidait en eux, et le Prince souverain la conserva jusqu'au moment où l'acceptation de la loi fondamentale (24 août 1815), vint mettre des bornes à son pouvoir absolu.

V. Enfin les dernières lois qui régissent les Fabriques belges sont celles publiées par le gouvernement provisoire établi le 23 septembre 1830, le Congrès national assemblé le 10 novembre 1830, et les autorités, qui lui ont succédé dans l'exercice du pouvoir législatif. On sait qu'en Belgique le pouvoir législatif est exercé par le Roi, la Chambre des représentants et le Sénat (1), comme dans les autres pays constitutionnels.

2° *Arrêtés des représentants du peuple.*

VI. Lorsque les armées françaises se furent emparées de la Belgique, et que sa réunion à la France eut été décrétée, on envoya dans les départements des commissaires tirés du sein de la Convention nationale, chargés de prendre les mesures nécessaires pour faire exécuter les lois de la République dans les départements réunis : ils étaient désignés sous le nom de représentants du peuple en mission. Sous la Convention nationale, c'était par des arrêtés, que les comités faisaient exécuter les lois et statuaient sur les affaires de leur compétence. Ce fut aussi par des arrêtés que les représentants du peuple remplirent leur mission.

VII. Quel était le caractère de ces arrêtés pris par les représentants du peuple en Belgique? Doit-on leur reconnaître force de loi?

Il faut distinguer les arrêtés antérieurs au 4 brumaire an V (26 octobre 1795), et ceux qui lui sont postérieurs. 1° Les premiers étaient considérés comme des lois provisoires. C'est

(1) *Constitution belge*, art. 26.

la qualification que leur donne la loi du 17 ou 23 juillet 1793, qui déclare en outre que « nulle autorité, autre que la Convention nationale, ne peut y porter atteinte (1). » La loi du 25 ventôse an IV (15 mars 1796) accorda un délai de six mois aux personnes lésées par ces arrêtés pour en obtenir la réformation du Corps législatif (2). Le Directoire prorogea ce délai de six mois (3) par la loi du 9 vendémiaire an V (27 juillet 1797). En conséquence de ce principe un décret du 3 brumaire an IV (25 octobre 1795) maintint, comme ayant force de loi, tous les arrêtés pris par le Comité de salut public et les représentants du peuple dans la Belgique avant la réunion de notre pays à la France (4).

2° Après le 4 brumaire an IV, la Convention n'existait plus. Elle avait été remplacée par un Corps législatif constitutionnel, et, dès lors, les représentants du peuple ne continuèrent plus leur mission qu'*en qualité de commissaires du gouvernement, soit qu'ils aient été réélus au Corps législatif, ou non.* Ce sont les termes mêmes du décret (5) du 20 vendémiaire an IV (12 octobre 1795). Devenus ainsi des fonctionnaires subalternes dans l'ordre administratif, leurs actes furent soumis à la censure du Directoire exécutif, qui en a annulé et modifié plusieurs, sans que les arrêtés infirmatifs, rendus publics par la voie du *Bulletin des Lois,* aient jamais excité la moindre réclamation. Cette remarque est de Merlin, qui ajoute que très-souvent on a cité comme des lois provisoires les actes des représentants du peuple, postérieurs au 4 brumaire an IV : « Mais, dit-il, il est toujours temps de revenir à la vérité, et la vérité est qu'ils n'ont nullement ce caractère (6). »

(1) *Pasinomie*, 1re série, tom. v, pag. 298.
(2) *Pasinomie*, 1re série, tom. VII, pag. 284.
(3) *Ibid.*, tom. VIII, pag. 4.
(4) *Pasinomie*, 1re série, tom. VII, pag. 139.
(5) *Ibid.*, pag. 97.
(6) *Questions de droit*, V. *Loi*, § 2.

3° Toutefois leurs actes d'administration ou d'exécution, même après le 4 brumaire an IV, pouvaient avoir la même force que s'ils étaient émanés du Directoire lui-même, puisque les représentants du peuple en mission étaient considérés comme les délégués du pouvoir exécutif. Jouissent, par exemple, de cette autorité les actes par lesquels ils ont ordonné la promulgation dans les départements d'une foule de lois antérieures à la réunion de la Belgique à la France.

3° *Décrets impériaux.*

VIII. Sous l'empire de la Constitution du 22 frimaire an VIII (13 décembre 1799), les décrets du premier Consul acquéraient force de loi, s'ils n'avaient pas été attaqués par le Tribunat, dans le délai de dix jours, pour cause d'inconstitutionalité (1). Le sénatus-consulte du 28 floréal an XII (18 mai 1804), qui organisa le gouvernement impérial (2), maintint l'existence du tribunat, avec le privilège que lui avait conféré la Constitution du 22 frimaire an VIII. Le 19 août 1807, le Tribunat est supprimé (3), et il ne reste plus que le Corps législatif, et le Sénat qui jouissait du droit d'annuler les décrets inconstitutionnels émanés de l'Empereur (4). Depuis l'organisation du gouvernement impérial, les actes du gouvernement portèrent le nom de *décrets impériaux*. Nous avons à en apprécier le caractère et la valeur.

IX. Une distinction est encore nécessaire ici. Il faut distinguer les décrets antérieurs à la suppression du Tribunat de ceux qui lui sont postérieurs. 1° Si les décrets, qui précédèrent la suppression du Tribunat, n'ont pas été attaqués, dans le

(1) Art. 28, 37 et 44. *Pasinomie*, 1re série, tom. x, pag. 22 et 23.

(2) *Ibid.*, tom. XIII, pag. 159.

(3) Sénatus-Consulte concernant l'organisation du Corps-Législatif, *Pasinomie*, 1re série, tom. XIV, pag. 151.

(4) Art. 28 de la Constitution du 22 frimaire an VIII. *Pasinomie*. 1re série, tom. x, pag. 22.

délai de dix jours, pour cause d'inconstitutionalité, ils ont, sans aucun doute force de loi ; la constitution du 22 frimaire an VIII leur donne cette qualité. Il n'en est plus de même si le Tribunat les a déférés au Sénat comme inconstitutionnels, et si le Sénat les a annulés comme tels.

2° Quant aux décrets qui suivirent la suppression du Tribunat, les avis sont partagés. Les uns leur refusent toute force obligatoire parce qu'ils devaient être déférés au Sénat par le Tribunat; or, ce corps étant supprimé, il ne restait plus aucun pouvoir reconnu par la Constitution pour demander l'annulation de ces décrets. « Le Sénat, *porte l'article* 21, maintient « tous les actes qui lui sont déférés comme inconstitutionnels « par le Tribunat ou par le gouvernement (1). » Or, à défaut du Tribunat, cette faculté devenait sans application possible, puisque le gouvernement n'aurait pas déféré ses propres actes.

D'autres en plus grand nombre les reconnaissent comme lois de l'Etat; parce que le pouvoir législatif était seul compétent pour prononcer l'inconstitutionalité, et qu'à défaut d'opposition par ce pouvoir, le juge et l'administration sont sans mission pour refuser de les appliquer. C'est dans ce sens que la Cour de cassation de France et les cours supérieures de Belgique se sont constamment prononcées, et avec raison, ce nous semble ; car le Sénat pouvait se considérer comme autorisé à statuer d'office sur la constitutionalité des décrets impériaux. Il tenait cette prérogative de la nature même de son pouvoir conservateur institué pour garder intacte la Constitution, et chargé par là même de réprimer les atteintes qu'on eût voulu y porter. La suppression du Tribunat ne pouvait du reste dépouiller le Sénat du privilége qu'il tenait de la Constitution (2).

(1) Constitution du 22 frimaire an VIII ; *Pasinomie*, 1re série, tom. x, pag. 22.

(2) Cf. *Lois des Communes* de Belgique, introduction, n. 17, p. 5.

X. Remarquons bien toutefois que ce principe est vrai, quand les décrets impériaux contiennent des dispositions qui n'appartiennent qu'au domaine de la loi; mais il cesse de l'être, lorsqu'ils sont en matière purement réglementaire. Ce sont alors de simples réglements du pouvoir exécutif qui peuvent être changés par les dépositaires actuels du pouvoir exécutif. Comme le fait observer M. Bon, ces principes et cette distinction sont de la plus haute importance pour les Fabriques, dont presque tous les réglements ont été faits par des décrets impériaux (1).

XI. Ceci nous conduit à une question pratique du plus grand intérêt : celle de savoir quel est le caractère du décret organique des fabriques du 30 décembre 1809. Doit-on le regarder comme un simple réglement ? Toutes ses dispositions ont-elles un caractère législatif, ou du moins une partie d'entr'elles ? A quel signe les reconnaîtra-t-on ?

La question a été soulevée en France, à l'occasion de l'ordonnance royale du 12 janvier 1825 qui a apporté des modifications au décret de 1809. Mgr Affre, archevêque de Paris, usant du droit que lui conférait l'ordonnance de 1825, avait remplacé les membres de la Fabrique de Saint-Louis d'Antin, dont la composition avait cessé d'être légale. Les anciens membres se pourvurent près du Roi contre le décret épiscopal, et firent valoir, à l'appui de leur requête, « que le décret de « 1809, ayant eu pour but de remplacer toutes les anciennes « lois sur les Fabriques, a un caractère essentiellement législatif, et conséquemment que ses dispositions n'ont pu être « modifiées par une ordonnance (2). » Toutes les dispositions du décret de 1809 auraient donc force de loi, si l'on adoptait cette manière de voir.

(1) *Législation des Paroisses*, introduction, IIe partie, § II, p. XVI.
(2) *Journal des Conseils de Fabriques*, tom. X, pag. 267.

On pourrait invoquer à l'appui de cette opinion plusieurs décisions judiciaires, où il est dit que le décret du 30 décembre 1809, porté en exécution de la loi du 18 germinal an X, et inséré au *Bulletin des Lois,* n'ayant point été attaqué dans le délai voulu, a, par cela même, acquis force et autorité de loi.

« Attendu, *dit le tribunal de Tongres*, que l'incompétence du « pouvoir exécutif, quant à la composition des Fabriques, la « nomination et le renouvellement des membres, ne découle « pas seulement de cette séparation de pouvoirs, mais résulte « encore de la disposition de l'article 66 de la Constitution... « Que si l'on doit ainsi convenir que le pouvoir exécutif ne « peut nommer lui-même les administrateurs des fabriques, « on ne saurait sans une grave inconséquence, lui reconnaître « en l'absence de toute loi, le droit de prescrire les conditions « d'éligibilité des membres, de déléguer le pouvoir de nomi-« nation et de régler le mode de renouvellement; qu'il est « donc clair qu'en ces points les dispositions du décret ne peu-« vent plus être modifiées par le pouvoir exécutif, et que dé-« sormais elles ont acquis toute la stabilité et l'autorité d'une « loi, de même que le décret l'a acquis, quant à ses dispositions « relatives aux secours à accorder par les communes et les dé-« penses à faire aux cathédrales, palais épiscopaux etc, « comme il résulte de l'article 69, n. 9 de la loi provinciale, « qui renvoie nominativement au décret de 1809, en lui attri-« buant le caractère de loi (1). » Si la partie qui concerne la nomination et le renouvellement du conseil a le caractère d'une loi, quel article du décret ne l'aura pas? « Considé-« rant, dit la Cour de Liége, que le décret organique de 1809 « ayant acquis force de loi est obligatoire, selon notre droit « public, dans toutes et chacune de ses dispositions (2). »

(1) Jugement du 28 novembre 1838, *Journal belge des Conseils de Fabriques*, tom. I, pag. 305.

(2) Arrêt du 14 juillet 1841, *ibid.*, pag. 310.

Il est incontestable, dit la Cour de cassation de Belgique, « que ce décret, n'ayant pas été attaqué pour inconstitutio-« nalité dans le délai prescrit, a acquis toute la force et l'auto-« rité d'une loi (1). » Nous ne ferons qu'une remarque sur la dernière décision : c'est que, tout en déclarant, en général, que le décret de 1809 a force de loi, elle n'attribue cependant pas la même valeur à chacune des dispositions du décret.

XIII. Cette opinion, du reste, n'a pas prévalu devant l'administration française. Le conseil d'État, appelé à donner son avis sur le projet de l'ordonnance de 1825, émit un avis favorable. Il eût dû se prononcer dans un sens contraire, si toutes les dispositions du décret de 1809 avaient force de loi ; car il est de principe qu'une ordonnance, ou arrêté royal, ne peut déroger à une loi. Aussi l'ordonnance de 1825 a-t-elle toujours été exécutée en France, sans opposition. « L'ordonnance de 1825 » a si peu été considérée comme inconstitutionnelle, qu'elle « a servi de base à un grand nombre d'actes du gouverne-« ment. » C'est la remarque d'une consultation insérée dans le *Journal des conseils de Fabriques* (2). Dans une lettre adressée au préfet de la Manche le 29 août 1829, M. de Montbel, alors ministre des affaires ecclésiastiques et de l'instruction publique, disait : « L'ordonnance du 12 janvier, ainsi rendue, est « d'ailleurs exécutée depuis 1825. Je ne puis donc partager « les doutes élevés sur la légalité des modifications qu'elle a « apportées à des dispositions purement règlementaires du

(1) Arrêt du 25 février 1842, rapporté dans le *Journal belge des Conseils de Fabriques*, tom. I, pag. 199 sq. V. dans le même sens, arrêts de la Cour d'appel de Liége du 13 juillet 1840 et du 10 juillet 1847.

(2) Tom. X, pag. 280. Cette consultation avait été délibérée par MM. de Vatimesnil, Maulde, Ariste Boué, Pardessus, Mandaroux-Vertamy, J. du Theil, Caubert, F. Lauras, Breton, J. Gossin, Bérard des Glajeux, E. Menjot de Dammartin.

« décret du 30 décembre 1809 (1). » Le principe, sur lequel repose cette pratique, a été adopté par la Cour de cassation française dans son arrêt du 18 mars 1835. « La jurisprudence « de la Cour de cassation, *disait le procureur général* (M. Dupin) « *dans son réquisitoire*, a décidé, il est vrai, que, lorsque des « dispositions qui n'appartenaient qu'au domaine de la loi, « ont été établies par de simples décrets non attaqués comme « inconstitutionnels, ces dispositions, bien que vicieuses, dans « leur origine, sont devenues obligatoires, et doivent continuer « à recevoir leur exécution. Mais on ne peut évidemment con- « clure de cette jurisprudence que les décrets soient devenus « des lois, et qu'une loi soit nécessaire pour les modifier, « même dans leurs dispositions réglementaires. Le droit de « rendre des ordonnances, que la Charte de 1814 et celle de « 1830 ont donné au pouvoir royal, ne peut se trouver, sur « toutes les matières qui ont fait l'objet de quelque décret, « paralysé par les règlements du pouvoir exécutif antérieur. « Un décret eût pu révoquer un décret ; une ordonnance peut « révoquer une autre ordonnance ou un décret, dans les ma- « tières règlementaires qui ne sont pas réservées essentielle- « ment au pouvoir législatif (2). »

XIV. Partant de ce principe, les auteurs admettent que certaines dispositions du décret de 1809 ont un caractère législatif, et ne peuvent par conséquent être changées que par des lois. D'autres dispositions ont un caractère purement réglementaire: ce ne sont que des règlements d'administration publique, susceptibles par conséquent d'être changés ou modifiés par des ordonnances royales en France, par des arrêtés royaux en Bel-

(1) Rapportée dans le *Journal des Conseils de Fabriques*, tom. x, pag. 274. Le même recueil la fait suivre d'une lettre du Ministre de l'intérieur et des cultes à Mgr l'Évêque de Beauvais, en date du 28 décembre 1833, reproduisant la même doctrine, *ibid.*, pag. 276.

(2) *Journal des Conseils de Fabriques*, tom. III, pag. 368.

gique. « Tous les articles du décret de 1809, *dit très-bien M. Del-*
« *cour*, n'ont cependant pas le même caractère : les uns con-
« tiennent des dispositions qui se rapportent à l'ordre législa-
« tif, d'autres tiennent exclusivement au régime réglemen-
« taire. Voilà d'où vient que la loi a été nécessaire pour modifier
« les dispositions de ce décret, tandis que de simples arrêtés
« royaux ont suffi dans d'autres circonstances (1). » Telle est aussi la manière de voir de l'abbé André (2) et du *Journal des conseils de Fabriques* (3). L'administration belge paraît aussi l'avoir adoptée dans son arrêté royal du 12 mars 1849 (4). Donnons quelques exemples de ces deux espèces de dispositions.

XV. Est considéré comme appartenant au régime réglementaire tout ce qui concerne l'organisation des Fabriques, la nomination et le renouvellement des membres, la durée de leurs fonctions, l'époque de leur sortie, etc. « Attendu, *dit la Cour*
« *de cassation de Belgique*, que l'article 76 de la loi du 18 ger-
« minal an X, a ordonné l'établissement des fabriques ; que le
« décret du 30 décembre 1809, porté pour l'exécution de cette
« loi, a tracé les règles à suivre pour l'organisation de ces con-
« seils et leur marche, que toutes ces règles sont purement
« administratives (5). » L'administration belge et l'administration française considèrent également comme des dispositions réglementaires celles qui concernent la nomination et la révocation des serviteurs de l'Eglise. L'arrêté royal du 22 décem-

(1) *Traité de l'administration des Fabriques d'Églises*, introduction, n. 45, pag. xxxviii. Cf. tit. i, chap. v, n. 62, pag. 57; chap. vii, n. 75, pag. 71 ; tit. ii, chap. v, n. 141, pag. 112, etc.

(2) *Cours de législation civile ecclésiastique*, V. *Abrogation*, tom. i, page 5.

(3) Tom. i, pag. 177, note 1.

(4) Il est rapporté dans l'ouvrage de Brixhe. V. *Conseil de Fabrique*, n. 24, pag. 254.

(5) Cf. *Journal belge des Conseils de Fabriques*, tom. 1, pag. 312.

bre 1819 (1) et l'ordonnance française du 12 janvier 1825 (2) en sont une preuve palpable. L'administration belge voit encore une disposition réglementaire dans l'article 62 qui exige l'approbation du Roi et l'avis de l'Evèque diocésain pour les aliénations et les baux à long terme. Nous en trouvons la preuve dans l'arrêté royal du 1er juillet 1816 (3) et la circulaire du ministre de la justice, en date du 11 décembre 1849 (4).

Au contraire ont le caractère législatif les dispositions du décret qui attribuent aux Fabriques la propriété des biens celés au domaine (5), imposent des charges aux communes au profit des Fabriques (6) etc. etc.

4° *Avis et décisions du Conseil d'Etat.*

XVI. D'après le règlement pour l'organisation du Conseil d'Etat, en date du 5 nivose an VIII (26 décembre 1799), ce corps avait pour mission de développer le sens des lois, sur le renvoi qui lui est fait par les Consuls, des questions qui leur ont été présentées (7). Ses avis, sous l'Empire, ont été approuvés par le chef de l'Etat et insérés au bulletin des lois, ou non. Dans le premier cas, ils ont la même force que les décrets impériaux.

(1) Bon, *Législation des Paroisses*, n. 222, pag, 181.

(2) Cf. Champeaux, *le Droit civil ecclésiastique français ancien et moderne*, tom. II, pag. 497.

(3) Cf. Bon, *Op. cit.*, n. 197, pag. 164.

(4) Cf. Brixhe, *Op. cit.* V. *Acceptation*, n. 20, pag. 61.

(5) « Attendu, dit la *Cour d'appel de Bruxelles*, qu'on ne peut dis- » convenir que, eu égard à la forme du gouvernement dont est éma- » né le décret du 30 décembre 1809, la disposition contenue au n. 3 de » l'art. 36 dudit décret doit être considérée comme ayant la même » force qu'une loi ; que c'est donc comme si une loi avait dit : Les re- » venus de chaque Fabrique se forment, etc. » Arrêt du 16 février 1841, *Journal belge des Conseils de Fabriques*, tom. I pag. 215. Cf. Arrêt de la Cour de Cassation du 25 fév. 1842, *ibid.*, pag. 201.

(6) Cf. Delcour, *Op. cit.*, tit. I, chap. V, n. 62, pag. 57.

(7) Art. 11, *Pasinomie*, 1re série, tom. X, pag. 49.

Ce n'était d'abord, comme dit Merlin, qu'une consultation solennelle ; mais par l'approbation, le gouvernement se l'est rendue propre et l'a convertie en décret impérial. Dépourvus de cette approbation, ou non publiés, les avis du Conseil d'Etat ne sont que de simples avis, qui n'ont pas plus de force quant à l'interprétation des lois que les arrêts des Cours. Toute leur force réside dans les motifs sur lesquels ils sont fondés.

XVII. Le Conseil d'État était en outre chargé de prononcer sur les conflits qui peuvent s'élever entre l'administration et les tribunaux, et sur les affaires contentieuses dont la décision était précédemment remise aux ministres (1). Ce pouvoir est exorbitant, en ce qu'il donne au Conseil d'Etat le droit d'enlever aux tribunaux la décision de questions qui rentrent dans leur compétence, et de priver ainsi les parties de la garantie d'impartialité que leur offre la justice ordinaire. Un exemple rendra évidente la justesse de cette observation. A qui appartient la propriété des anciens édifices consacrés au culte? Voilà une question de propriété qui résulte de la loi, qui dépend de l'interprétation de la loi, et qui tombe par conséquent sous la compétence de l'autorité judiciaire. Aussi les tribunaux français se proclamaient-ils compétents pour décider les contestations qui s'élevaient à cette occasion (2). Que fait le Conseil d'Etat? Il déclare que c'est à l'administration seule qu'il appartient de statuer sur ce point (3). Chaque fois donc que la question est soulevée entre une commune et une Fabrique, si elle est déférée aux tribunaux, le Préfet élève le conflit, et dès-lors la compétence des tribunaux cesse; la question est dévolue au Conseil

(1) Art. 11, 1° et 2°, *ibid.*

(2) Arrêt de la Cour royale d'Agen, du 26 novembre 1835 et de la Cour de Cassation du 6 décembre 1836, *Journal des Conseils de Fabriques*, tom. III, pag. 144 sq.

(3) V. arrêt du Conseil d'État du 23 fév. 1839, *Journal des Conseils de Fabriques*, tom. VI, pag. 55. V. aussi arrêt du 9 mars 1850, *Bulletin des Lois civiles ecclésiastiques*, tom. IV, pag. 15.

d'Etat. C'est ainsi que les Fabriques sont dépouillées de la garantie que leur offrait l'impartialité des tribunaux.

XVIII. Les avis du Conseil d'Etat publiés depuis la chute de l'Empire n'ont en Belgique d'autre autorité que celle des motifs mêmes qui leur servent de base.

XIX. Depuis la même époque, le Conseil d'Etat a vu cesser en France son droit de développer le sens des lois; mais il y a conservé ses autres attributions. Si ses avis sont revêtus de la signature du roi (aujourd'hui de l'Empereur), ils ont la même force que les ordonnances royales. Dépourvus de cette sanction, ils conservent le caractère de simples avis, sans aucune force obligatoire (1).

5° *Ordonnances royales, impériales; arrêtés royaux.*

XX. On entend par ordonnances les règlements faits par le chef du pouvoir exécutif. Si le Chef porte le nom de roi, les ordonnances sont dites royales; et impériales, si le chef a le titre d'empereur. En Belgique, on a préféré donner à ces actes le nom d'arrêtés. Les arrêtés royaux sont donc en Belgique ce que les ordonnances royales ou impériales sont en France.

XXI. Sous l'ancienne monarchie française, le Roi était investi du pouvoir législatif, et ses ordonnances avaient force de loi. Il n'en est pas de même sous la monarchie constitutionnelle. Le roi n'est plus que le Chef du pouvoir exécutif; ses ordonnances ne peuvent être que le développement naturel et nécessaire de la loi; elles ne peuvent que régler l'exécution de la loi, sans la restreindre, sans y suppléer, sans y contrevenir. Dans tout ce qui s'écarte de la loi, les ordonnances sont sans vertu, et doivent être considérées comme non-avenues. « Le roi, » *portait la charte de* 1830, fait les règlements et ordonnances

(1) André, *Cours de la législation civile ecclésiastique*, V. *Compétence*, § v, tom. I, pag. 474.

» nécessaires pour l'exécution des lois, sans pouvoir jamais ni » suspendre les lois elles-mêmes ni dispenser de leur exécu- » tion (1). » Ces principes sont encore en vigueur aujourd'hui. « Le président de la république, *lit-on dans la Constitution du* » 14 *janvier* 1852, fait les règlements et les décrets nécessaires » pour l'exécution des lois (2). »

XXII. Ne servant plus qu'à régler le mode d'exécution des lois, les ordonnances n'ont plus, comme autrefois, l'autorité de la loi. Toutefois en réglant le mode d'exécution d'une loi, l'ordonnance la développe sous certains rapports. C'est ainsi que diverses formalités que la loi n'impose pas, sont prescrites par l'ordonnance. Quoique les formalités n'aient pas la même force que la loi, on doit cependant s'y soumettre.

En outre, le Roi ou l'Empereur, comme chef du pouvoir exécutif, est investi de l'autorité administrative; et par suite, toutes les ordonnances qui prescrivent des actes administratifs ont la même autorité que la loi (3).

XXIII. Sous le gouvernement des Pays-Bas, la loi fondamentale autorisait le roi à prendre des arrêtés nécessaires pour mettre cette loi à exécution (4). Là se bornait la prérogative royale sous ce rapport. Cependant, le roi ne tarda pas à franchir les limites posées par la Constitution; et de là cette foule d'actes illégaux, inconstitutionnels qui ont jeté la confusion dans la législation de cette époque, surtout en ce qui concerne les Fabriques d'églises et les matières ecclésiastiques en général.

(1) Art. 13.

(2) Art. 6, *Journal des Conseils de Fabriques*, tom. XVIII, pag. 92.

(3) Affre, *Traité de l'administration temporelle des Paroisses*, introduction, § VII, 2°.

(4) « Le Roi est autorisé à prendre les mesures nécessaires pour » mettre en exécution, dans toutes ses parties, régulièrement et avec » la célérité que l'état des choses permettra, la loi fondamentale dont » le texte précède. » Art. additionnels, 1. *Pasinomie*, IIe série, tom. II, pag. 345.

Quelle force faut-il donc reconnaître aux arrêtés du gouvernement des Pays-Bas ?

XXIV. Si ces arrêtés avaient pour but l'exécution des lois, et s'ils ont reçu la publication prescrite par l'arrêté du 3 mars 1814 (1), ils sont obligatoires. Il n'en est pas de même, si l'une de ces deux conditions fait défaut (2). Dans ce cas le roi outrepassait son pouvoir, et d'après l'article 107 de la Constitution, les tribunaux ne doivent appliquer les arrêtés et réglements généraux, provinciaux et locaux, qu'autant qu'ils sont conformes aux lois. Aussi la plupart des tribunaux et cours de Belgique ont-ils refusé de faire application des arrêtés du Roi des Pays-Bas, pris sous l'empire de la loi fondamentale, en dehors de la prérogative royale (3). Quoique sans force vis-à-vis des tiers, ces arrêtés peuvent cependant obliger les administrations publiques dans leurs rapports avec le gouvernement.

XXV. Les principes que nous venons d'exposer sur le caractère et la force obligatoire des ordonnances royales et des arrêtés du roi des Pays-Bas s'appliquent également à ceux du gouvernement actuel de la Belgique. L'article 67 de la Constition belge n'est que la reproduction de l'article 13 de la charte française de 1830. Pour être obligatoires, les arrêtés royaux doivent être publiés dans la forme déterminée par la loi (4),

(1) Art. 2. « Tous décrets, arrêtés et ordonnances quelconques, contenant quelques mesures générales, qui émaneront des autorités supérieures de la Belgique, seront obligatoires dans l'étendue de chaque arrondissement, trois jours francs après que le *Journal Officiel*, qui les contient, sera distribué au chef-lieu de l'arrondissement. » *Pasinomie*, IIe série, tom. I, pag. 48.

(2) Bon, *Législation des Paroisses*, introduction, IIe partie, § IV, pag. XVIII.

(3) Arrêt de la Cour de Gand, du 27 mai 1836 ; de la Cour de Cassation, du 17 juillet 1836.

(4) Constitution belge, art. 129.

c'est-à-dire, qu'ils doivent être publiés par la voie du Moniteur dans le mois de leur date; ils sont obligatoires le dixième jour après celui de la publication, à moins que l'arrêté n'en ait fixé un autre (1).

6° *Arrêts des tribunaux.*

XXVI. Les jugements et arrêts ne font loi que pour les parties entre lesquelles ils interviennent. Toutefois une suite d'arrêts sur la même matière et dans le même sens sont la meilleure interprétation des lois; et quand ils sont en grand nombre, dit Mgr Affre, ils ont une autorité équivalente à celle de la loi (2). Cela a pu être vrai jusqu'aujourd'hui, mais il est bien à craindre que cela cesse d'être une vérité quand l'esprit de parti aura envahi le sanctuaire de la justice, et du train que vont les choses dans notre pauvre Belgique, nous ne tarderons pas à être témoin d'un aussi funeste changement.

7° *Instructions ministérielles.*

XXVII. Les instructions ministérielles, qui ont pour objet de diriger les fonctionnaires publics dans l'exécution de toutes les mesures que la loi attribue aux ministres, n'obligent ni les particuliers ni les tribunaux; car les ministres n'ont point mission d'interpréter la loi. Les fonctionnaires inférieurs, qui dépendent du chef de l'administration dont émanent ces instructions, sont seuls tenus de s'y conformer. Il en serait autrement si l'instruction ministérielle était revêtue de l'approbation royale, et ne statuait que sur l'exécution d'une loi. Elle obligerait alors comme les réglements généraux (3).

XXVIII. Une seule question nous reste à examiner pour terminer ce chapitre: c'est celle de savoir si ces lois et autres

(1) Loi du 28 février 1845, art. 3.
(2) *Loc. cit.*, 5°.
(3) Affre, *Loc. cit.*, 6°; Bon. *Loc. cit.*, § VI, pag. XX.

actes de l'autorité civile obligent en conscience. Cette question s'applique tout particulièrement au décret organique des fabriques. Doit-on l'observer ? Ou peut-on le négliger ?

1° A s'en tenir à la question de principe, et à considérer ces actes en eux mêmes, la réponse est facile. Emanés d'une autorité incompétente, ils ne peuvent engendrer par eux-mêmes aucune obligation de conscience. Ils sont frappés d'une nullité radicale.

Pour qu'une loi oblige en conscience, il est de toute nécessité qu'elle procède de quelqu'un qui ait le pouvoir de l'établir : si le supérieur statue sur une chose qui est hors de sa compétence, il est sans autorité sur ce point, et son acte sans force. Or l'incompétence de la puissance civile dans l'administration des biens ecclésiastiques découle des principes établis dans le premier chapitre. Nous avons vu, avec Phillips, que l'Etat n'a rien à voir dans la gestion des biens de l'Eglise (1). Aussi l'apparition du décret de 1809 excita-t-il de vives réclamations de la part d'Evêques, vraiment animés de l'esprit de Dieu. De ce nombre fut l'illustre Maurice de Broglie, évêque de Gand, qui depuis eut l'honneur de la prison (2), et mieux encore, d'une exposition en effigie entre deux larrons sur la place publique de sa ville épiscopale (3). Voici en quels termes ce vénérable confesseur terminait sa seconde lettre au ministre des cultes, le 29 décembre 1810 : « Je proteste surtout contre « l'esprit et l'intention manifeste de ce décret du 30 dé« cembre 1809. Son but et son objet sont d'attribuer en der« nier ressort à l'autorité civile tout le droit de décision, quant « aux affaires et aux difficultés relatives aux fabriques. Sur « un décret qui touche de si près la religion et ses devoirs ;

(1) Chap. I, n. XVII, pag. 393.

(2) *Notice historique sur Mgr de Broglie*, en tête du recueil de ses mandements, n. 25 sq., pag. XXI sq.

(3) *Ibid.*, n. 52 sq., pag. XXXVI sq.

« qui règle définitivement le culte divin, la mission évangé-
« lique, l'emploi et la destination des biens, émoluments, se-
« cours pour l'Eglise, je ne puis donner mon assentiment
« comme Evêque, sans manquer à ma conscience et sans aban-
« donner les droits inhérents à l'épiscopat, les droits des Églises
« confiées à ma sollicitude. Je suis donc dans la douloureuse
« mais nécessaire obligation de protester contre tous et chacun
« des articles précités du dit décret, près d'ailleurs d'adhérer
« aux autres articles qui s'accordent avec les droits de l'épis-
« copat et des églises (1). »

XXIX. 2° Cependant ds puissants motifs nous font un devoir de ne pas nous écarter des prescriptions de la loi. Outre le scandale qui pourrait en résulter, on compromettrait par là l'intérêt des fabriques. On prêterait le flanc aux critiques dont l'administration fabricienne est l'objet de la part de personnes animées d'intentions malveillantes pour ces corps, et l'on s'exposerait à voir introduire dans la loi des mesures vexatoires, des « garanties, *comme disait le ministre de la justice et* « *des cultes en France,* analogues à celles adoptées à l'égard des « communes, pour l'approbation des budgets et le règlement « des comptes des fabriques (2). » D'autres graves périls menaceraient les fabriques. Négligez les mesures établies par la loi, et vous exposez les fabriques à ne pouvoir faire valoir leurs droits devant les tribunaux, à ne pouvoir réclamer ou conserver leurs biens, à se voir refuser les subsides qu'il y aurait lieu de réclamer auprès des communes, etc., etc. L'intérêt des églises demande donc qu'on observe les lois.

XXX. 3° En présence de ces périls, on comprend parfaite-

(1) *Recueil des Mandements, Lettres pastorales, Instructions et autres documents,* publiés par S. A. le prince Maurice de Broglie, pag. 157, not. 1.

(2) Circulaire du 15 mars 1839, *Journal des Conseils de Fabriques,* tom. 5, pag. 197.

ment que les Evèques aient souvent insisté sur l'exacte observance des règles tracées par l'autorité civile pour l'administration des fabriques. « J'aime à croire, *écrivait Mgr l'évêque de* « *Strasbourg*, que MM. les curés répondront à l'appel que je « fais ici à leur coopération, en tenant strictement la main à « ce que les administrations de fabriques des églises de leurs « cantons respectifs suivent en tout et partout la marche tracée « par la loi. L'intérêt de ces églises et l'honneur du clergé ne « pourront qu'y gagner (1). » L'évêque de Saint-Dié écrivait également à ses curés : « C'est sur vous, nos très-chers coopé- « rateurs, que nous comptons pour tenir la main à l'observa- « tion de toutes ces formalités légales. Nous nous ferons nous- « mêmes un devoir de conscience de veiller soigneusement à « ce que les mesures prescrites par les règlemens sur les Fabri- « ques et auxquelles nous sommes appelés à concourir, reçoi- « vent leur pleine et entière exécution dans les diverses paroisses « de notre diocèse (2). » Après avoir rappelé le péril que courent les Fabriques en négligeant les règles qui leur sont tracées, Mgr l'Archevèque de Bordeaux ajoute : « Ces considéra- « tions auxquelles nous nous abstenons de donner un plus « long développement, pourront suffire pour faire reconnaître « à toutes les Fabriques qu'en veillant avec tout de soin à ce « que leur comptabilité soit toujours régulière, ce sont leurs « intérêts les plus essentiels que nous avons en vue, elles de- « vront en conclure que ce n'est pas pour elles un conseil, « mais un véritable devoir de se conformer avec exactitude « aux dispositions réglementaires qui leur sont imposées (3).»

(1) Circulaire du 13 février 1838, *ibid.*, tom. IV, pag. 163.

(2) Circulaire du 19 mars 1839, *ibid.*, tom. V, pag. 195. V. aussi l'instruction de Mgr l'Évêque de Rodez, *ibid.*, tom. VI, pag. 225 sq.; la circulaire de Mgr l'Évêque d'Angers, du 17 mars 1843, *ibid.*, tom. IX, pag. 193 sq.; l'ordonnance de l'Évêque de Tournay, en date du 28 décembre 1838 ; les statuts du diocèse de Gand, tit. XX, cap. I et IV.

(3) *Statuts du Synode diocésain tenu à Bordeaux le* 1er *et le* 2 *août* 1854, pag. 122.

L'accord unanime des Evêques et la position faite à l'Église par les circonstances du temps ne permettent pas au clergé de s'écarter des règles prescrites par la loi civile.

XXXI. De là résulte une autre obligation pour le clergé : celle d'étudier ces règles, afin de les faire observer par les fabriques. Car, comme le fait remarquer M. Lauwers, « dans la « plupart des communes, les fabriciens restant par état étran- « gers aux études, c'est au curé qu'est laissée la tâche et qu'in- « combe le devoir très-strict de posséder cette connaissance « et de l'appliquer.... L'étude du décret organique des Fabri- « ques d'églises, *ajoute le même auteur*, et des autres disposi- « tions réglementaires qui concernent le temporel du culte, « est donc un devoir de conscience pour les curés et pour les « ecclésiastiques qui se préparent au gouvernement des pa- « roisses (1). » Rappelons-nous, en finissant ce chapitre, les avis de Mgr l'évêque d'Angers à son clergé : « Je compte sur « votre concours, Monsieur et cher curé, pour éclairer à ce su- « jet les notables de votre paroisse, ceux surtout qui seraient « appelés à faire partie, maintenant ou plus tard, du Conseil « de Fabrique. Pour les guider, vous aurez besoin vous-même « de bien fixer vos idées sur cette partie importante de la lé- « gislation, et pour cela vous devrez étudier avec une sérieuse « attention le décret du 30 décembre 1809, ainsi que l'ordon- « nance du 12 janvier 1825 qui lui sert de complément. Mais « comme des difficultés graves se sont élevées sur quelques « points du décret, il serait nécessaire aussi, Monsieur et cher « curé, d'en chercher la solution dans les ouvrages des com- « mentateurs qui ont traité avec le plus de clarté ces questions. « Je dois, pour atteindre ce but, vous indiquer le *Traité de « l'administration temporelle des paroisses*, par Mgr Affre ; « le *Journal des conseils de Fabriques*, ou enfin le *Guide des*

(1) *Code du droit civil ecclésiastique*, préface, pag. VII.

« *curés,* par M. l'abbé Dieulin. Ne craignez pas de consacrer « à ce travail un temps que vous craindriez peut-être de déro« ber à des études plus sérieuses. Ce qui concerne les intérêts « matériels des églises, la conservation des Temples, la pompe « des cérémonies, la décoration du sanctuaire, les objets même « nécessaires au sacrifice, ne peut être indifférent pour un « prêtre, et si une ancienne Reine de France, dont l'Église « honore la mémoire, se trouvait trop heureuse de préparer « de ses mains le pain qui devait être présenté à l'autel, « comment ne nous empresserions-nous pas de concourir à « assurer l'existence des églises, à soutenir leurs droits ou à « relever la dignité du culte et la pompe de nos saintes céré« monies (1) ? »

CHAPITRE IV.

Quelles Églises doivent avoir une Fabrique.

I. Avant de dire quelles églises peuvent et doivent avoir une fabrique, nous devons d'abord dire un mot des différentes espèces d'églises reconnues tant en France qu'en Belgique.

1° Viennent, en premier lieu, les églises affectées au service diocésain : ce sont les *métropoles* dans les archevêchés, les *cathédrales* dans les évêchés (2).

2° Les Eglises *paroissiales*, c'est-à-dire les Eglises destinées à l'assemblée des fidèles de chaque paroisse, soit qu'on donne à celle-ci le nom de cure, soit qu'elle porte seulement le nom de succursale (3).

3° Le décret du 30 septembre 1807 reconnaît l'existence de deux autres sortes d'églises : les *chapelles* et les *annexes.* Ce

(1) *Journal des Conseils de Fabriques et du Contentieux des Cultes*, tom. IX, pag. 194.
(2) Décret du 30 décembre 1809, art. 104.
(3) *Ibid.* art. 4-6. Cf. Articles organiques du Concordat, art. 75.

sont des églises non paroissiales établies sur la demande d'une commune entière ou de quelques habitants de la commune, desservies par un prêtre qui exerce son ministère sous la surveillance du curé ou du desservant de la cure ou de la succursale, dans la circonscription de laquelle la chapelle est placée et dont elle dépend. Il y a cette différence entre la chapelle et l'annexe, que la chapelle est établie dans un intérêt communal, et par suite que ses dépenses sont des dépenses communales et à la charge de tous les habitants, tandis que l'annexe n'est établie que dans l'intérêt de quelques habitants, ou d'une section de la commune. Aussi, ses dépenses restent-elles exclusivement à la charge des contribuables qui en ont demandé l'établissement (1). En outre, la chapelle a un territoire, et par conséquent une existence propre, indépendante; l'annexe n'en a pas. D'où il suit que les habitants du territoire de la chapelle ne sont pas obligés de concourir aux frais de culte dans l'église paroissiale, tandis que l'annexe ne dispense pas de cette obligation (2).

4° On distingue encore en France diverses espèces de chapelles : les chapelles de secours, les chapelles de tolérance, etc. Ces chapelles n'ayant pas d'existence légale distincte et séparée de la paroisse, il est inutile de nous y arrêter. Le même motif nous impose le silence sur les oratoires publics et privés.

II. Abordons maintenant la question. D'abord, il n'y a aucun doute en ce qui concerne les églises métropolitaines, cathédrales et paroissiales. Elles doivent être pourvues d'un conseil de fabrique (3). D'autres Eglises ont-elles le même droit ?

III. Il faut distinguer entre les chapelles et les annexes.

(1) Décret du 30 septembre 1807, art. 9 et 11. Cf. Bon, *Législation des Paroisses*, n. 139, pag. 122; Champeaux, *le Droit civil ecclésiastique*, etc., tom. II, pag. 378.

(2) Avis du Conseil d'État du 14 décembre 1810. Cf. Bon, *Op. cit.*, n. 165, pag. 141 ; Champeaux, *ibid.*, pag. 435.

(3) Décret du 30 décembre 1809. Cf. chap. V, art. 104 sq.

Quant aux chapelles, l'opinion commune leur attribue le droit d'avoir une fabrique (1). « En ce qui regarde son administra-« tration temporelle, *dit Vuillefroy*, la chapelle est assimilée « à la cure ou succursale : elle doit donc avoir une fabrique « entièrement indépendante de celle de l'église paroissiale. « Cette fabrique est établie comme dans la cure, conformé-« ment aux prescriptions du décret du 30 décembre 1809 (2).» Deux ordonnances royales ont consacré cette opinion pour la France : celle du 28 mars 1820 (3) et celle du 12 janvier 1825 (4). Vuillefroy cite deux avis du Conseil d'Etat dans le même sens : l'un du 28 décembre 1819, et l'autre du 26 avril 1836. Une décision du Ministre des cultes, en date du 28 février 1831, rappelait ce principe dans les termes suivants : « Les Fabriques « ont été instituées pour administrer les biens et revenus des « Eglises ayant un titre légal qui leur confère une circons-« cription indépendante. Il y a ainsi des Fabriques dans les « cures et succursales ; il y en a également dans les chapelles « vicariales : car, aux termes d'un avis du Conseil d'Etat ap-« prouvé le 14 décembre 1810, une commune érigée en cha-« pelle n'est point tenue de concourir aux frais du culte de « l'église paroissiale ou succursale. Du moment donc où cette « commune devient indépendante, relativement à l'administra-« tion des biens et revenus de son église, qu'elle doit entrete-

(1) Gaudry, *Traité de la législation des cultes*, n. 968, tom. III, pag. 177 ; Larade et Caugé, *Guide et Formulaire des Fabriques des Églises*, V° *Chapelles*, n. 3; Brixhe, *Manuel de l'administration des Fabriques d'Églises belges*, V° *Annexe et Chapelle*, n. 6 ; Dieulin, *le Guide des Curés*, liv. I, chap. I, tom. I, pag. 9 ; Le Besnier, *Législation complète des Fabriques des Églises*, V° *Chapelles vicariales*, p. 118 ; Affre, *Traité de l'administration temporelle des paroisses*, part. I, chap. I, n. 2, et tit. I, chap. I, art. I.

(2) *Traité de l'administration du culte catholique*, V. *Chapelle*, VI, pag. 118.

(3) Cf. Champeaux, *Op. cit.*, tom. II. pag. 490.

(4) *Ibid.* pag. 497.

« nir et pourvoir des objets nécessaires à la célébration de « l'Office divin, il faut nécessairement qu'elle ait une Fabri- « que (1). »

IV. L'administration belge adopta cette manière de voir. Le 18 février 1834, M. Rogier, alors ministre de l'intérieur, « ayant reconnu les graves inconvénients qui résultent dans « certaines localités de l'administration des biens des églises « annexes, par les Fabriques des églises principales dont elles « dépendent, et désirant les voir cesser, pria les évêques de « s'entendre avec la députation des Etats pour la nomination « d'une Fabrique spéciale, conformément au décret du 30 dé- « cembre 1809, près de chaque église, où ils en jugeraient « l'établissement nécessaire (2). » Des doutes ayant été élevés sur la légalité de cette mesure, M. de Theux y répondit par l'instruction suivante, en date du 7 février 1835 :

Monsieur le Gouverneur,

Par votre lettre du 31 décembre dernier, vous m'informez que des difficultés se sont élevées dans votre province au sujet de l'exécution de la circulaire en date du 18 février 1834, par laquelle mon prédécesseur a invité la députation des États à s'entendre avec l'Évêque, à l'effet d'établir des Fabriques près des églises auxiliaires ou annexes, où elles seront nécessaires, et vous me faites connaître les motifs de ces réclamations.

L'examen attentif que j'ai fait de cette affaire me confirme dans l'opinion que l'exécution des instructions contenues dans cette circulaire ne peut rencontrer d'opposition fondée, et quelques réflexions suffiront pour détruire les objections qui ont été présentées.

Elles se réduisent toutes à la proposition suivante : Puisqu'il n'est dit nulle part que le gouvernement a le droit d'établir des Fabriques près des chapelles ou annexes, il s'ensuit que cette faculté lui est refu-

(1) Cf. *Journal des Conseils des Fabriques*, etc., tome IV, p. 178.
(2) Bon, *Op. cit.*, n. 290, p. 226.

sée et qu'en conséquence il ne peut le faire qu'en vertu d'une loi nouvelle.

Cette proposition, loin de donner une solution, répond à la question par la question elle-même. Le véritable point à examiner est celui de savoir si, même dans l'absence d'une disposition expresse de la loi, son principe n'atteint pas les chapelles comme les paroisses et les succursales ?

Ce n'est pas par le décret du 30 décembre 1809, que l'on doit décider la difficulté. Il ne peut par lui-même exercer aucune influence. Son but a été d'organiser les fabriques ; mais le principe de leur création est de longtemps antérieur. Il faut avant tout remonter au principe et interpréter le décret organique par la règle elle-même : or la loi, qui pose en principe l'établissement des Fabriques, est celle du 18 germinal an X, art. 76.

Cet article porte : « Il sera établi des fabriques pour veiller à l'en-« tretien et à la conservation des Temples et à l'administration des « aumônes. »

La première conséquence qui découle de cette disposition, c'est que partout où il existe un Temple, servant à l'exercice du culte, il peut être créé une Fabrique qui sera spécialement chargée de veiller à son entretien et à sa conservation.

Cette conséquence acquiert surtout un haut degré de certitude, si l'on remarque que l'article 76 est placé à la section IV, qui a pour intitulé : *Des édifices destinés au culte*, et qu'il résulte de là que la seule condition à laquelle le législateur ait subordonné la création des fabriques, c'est qu'il existe des temples destinés au culte.

D'ailleurs, cette disposition de l'article 76 n'est que la reproduction de l'art. 15 de la Convention du 26 messidor an IX, par lequel le gouvernement s'engageait à prendre les mesures nécessaires pour que les catholiques français pussent faire des fondations en faveur des églises.

Comme on le voit dans ces deux dispositions, vraiment créatrices des Fabriques, il n'est pas dit un mot des églises près lesquelles elles peuvent exister, et ce serait singulièrement les restreindre que de prétendre que la loi ne les tolère que près les paroisses et les succursales. Cette interprétation contrarierait même la pensée du législateur qui,

s'il accordait d'un côté le droit des fondations en faveur *des églises* en général, devait de l'autre autoriser près de ces mêmes églises les établissements auxquels il confiait l'administration de ces biens : qui veut la fin, veut les moyens.

Quant aux articles 60, 62, 63 et suivants de la loi du 18 germinal an X, ils ne préjugent absolument rien. Le gouvernement, par l'article 14 de ladite convention du 26 messidor an IX, s'était chargé d'assurer un traitement convenable aux curés dont les cures seront comprises dans la circonscription nouvelle. Par les articles précités, il fixe cette circonscription, et, n'entend aucunement ne reconnaître comme susceptibles d'avoir une fabrique que les paroisses et les succursales. Si telle eût été sa pensée, ce n'est pas sous la rubrique des *édifices destinés au culte*, qu'il aurait placé l'article 76, mais au contraire dans la section II, relative à la circonscription des paroisses.

Cette manière de voir est de plus partagée par les auteurs les plus recommandables, qui ont écrit sur la matière. Elle a été reconnue dans un avis du Conseil d'Etat du 18 décembre 1819, et MM. Tielemans et de Brouckère, dans leur répertoire du droit administratif, au mot Annexes, ne voient rien qui s'oppose chez nous à la mise en action du principe que consacre cet avis du Conseil d'Etat.

Quant aux questions de propriété, indépendantes de la question de compétence du conseil de fabrique qui doit être appelé à les administrer, elles sont du ressort des tribunaux. C'est aussi dans ce sens que j'ai écrit à M. l'Evêque de Namur le 22 du mois dernier.

En conséquence, je vous prie, M. le Gouverneur, de veiller à ce que l'instruction du 18 février dernier reçoive son entière exécution.

Le ministre de l'intérieur,

De Theux.

La question fut aussi portée devant les tribunaux belges. Le tribunal de Nivelles, par jugement, en date du 10 avril 1839, adoptant ces principes, décida qu'il suffit qu'une église soit légalement érigée en chapelle, pour qu'une administration particulière puisse lui être attachée (1).

(1) Ce Jugement est rapporté par le *Journal belge des Conseils de Fabriques*, tom. II, pag. 72.

Par arrêt de la cour de Bruxelles, en date du 3 juillet 1843, ce jugement fut mis à néant. L'arrêt se fondait sur ce que les conseils de fabrique ne peuvent être constitués comme personnes civiles, être habiles à exercer des droits civils, qu'en conformité des lois qui seules peuvent leur donner l'existence légale. Or, la loi organique du Concordat, ne reconnaît comme personnes civiles que les églises métropolitaines, cathédrales, paroissiales et succursales. Le décret du 30 septembre 1807 permet bien d'établir des chapelles ou annexes dans les paroisses ou succursales trop étendues, mais il dispose en même temps, art. 13 : Les chapelles ou annexes dépendront des cures ou succursales dans l'arrondissement desquelles elles seront placées. Elles seront sous la surveillance des curés ou desservants, et le prêtre qui y sera attaché, n'exercera qu'en qualité de vicaire. « Attendu, *dit la cour de Bruxelles,* qu'aux termes « de cet article, les chapelles et annexes ne peuvent être con« sidérées comme établissements distincts et indépendants; « qu'au contraire, le décret précité de 1807, d'accord avec la « loi organique de l'an X, en fait une dépendance, un acces« soire de l'église principale dans le ressort de laquelle elles « sont respectivement érigées ; et qu'elles doivent dès-lors être « gouvernées au temporel par la fabrique de ladite église, à « charge par celle-ci de donner aux libéralités qui seraient « faites en faveur d'une chapelle la destination voulue par le « donateur (1). » Il n'y a donc aucune loi qui autorise le gouvernement à établir des fabriques près des chapelles.

La Cour de Cassation au contraire s'est prononcée dans le sens du gouvernement. Son arrêt rendu le 29 mai 1845, avait pour base l'argument allégué par M. De Theux, et, en outre le décret du 30 septembre 1807, combiné avec l'avis du Conseil d'État du 14 décembre 1810. « Attendu, dit l'arrêt, que

(1) *Ibid.* pag. 181.

« les dispositions des articles 12 et 15 du Concordat du 26 messidor an IX, et celles de l'article 76 de la loi du 18 germinal « an X sont générales, et confèrent ainsi au gouvernement le « pouvoir de rendre au culte public toutes les églises qu'il « jugerait nécessaires à l'exercice de ce culte, de leur attribuer « par là la capacité d'acquérir, et le caractère de personnes « civiles, et, en outre, d'établir près de ces églises des conseils « de Fabrique chargés d'administrer leurs biens ;

» Attendu.... que le décret du 30 septembre 1807, qui a « acquis force de loi, a formellement autorisé le gouvernement » ment à ériger des chapelles, pour le service du culte public, « dans les communes où il jugerait leur érection nécessaire « pour l'exercice de ce culte ;

« Attendu qu'on ne saurait plus contester aujourd'hui à ces « chapelles leur existence légale et indépendante, quant au « temporel de l'église paroissiale ou succursale dans la circonscription de laquelle elles se trouvent ; l'avis du Conseil « d'état, du 14 décembre 1810, ayant dispensé les communes « dans lesquelles une chapelle est érigée, et qui fournissent » au logement du chapelain et aux dépenses de cette église, « de contribuer en rien aux frais du culte paroissial (1). »

La Cour de Liége, devant laquelle les parties avaient été renvoyées, adoptant les motifs de la Cour de cassation, confirma le jugement du tribunal de Nivelles, par son arrêt du 14 juin 1849 (2), et c'est avec raison, nous semble-t-il.

VI. En effet, toute la question se réduit à savoir s'il y a une disposition législative qui autorise le gouvernement à établir des fabriques près des chapelles légalement érigées. Or, cela n'est pas douteux. Le décret du 30 septembre 1807, n'ayant pas été attaqué pour cause d'inconstitutionalité, a acquis force

(1) Cf *Journal belge des Conseils de Fabriques*, tom. IV, pag. 26.

(2) Cf. Brixhe, *Loc. cit.* n. 15, p. 94 ; *Pasicrisie*, année 1849, part. II, pag. 400.

de loi (1). Il en est de même, d'après ce qui a été dit au chapitre précédent (2), de l'avis du Conseil d'état, du 7 décembre 1810, approuvé par l'Empereur le 14 du même mois, et inséré au *Bulletin des lois*. En vertu de ces dispositions, le gouvernement a le pouvoir d'établir des chapelles indépendantes des églises paroissiales et succursales, des chapelles qui ont un territoire distinct de celui de la paroisse, qui ont des biens séparés, et qui doivent dès lors être régis par une administration autre que celle de l'église paroissiale ou succursale.

A la vérité, l'indépendance des chapelles n'est pas consacrée formellement par le décret du 30 septembre 1807 ; mais elle est clairement établie dans l'avis du Conseil d'état du 14 décembre 1810, et c'est en ne tenant aucun compte de cet avis que la Cour de Bruxelles est arrivée à nier l'existence des chapelles comme *établissements distincts et indépendants*. Ce n'est pas en ne considérant qu'une partie de la législation qu'on parvient à découvrir la vérité : il faut pour cela combiner les diverses dispositions décrétées par le législateur. Si la circulaire ministérielle du 11 mars 1809, donnée pour l'exécution du décret du 30 septembre 1807, reconnaît que les chapelles et annexes sont une dépendance et un accessoire de l'église principale dans le ressort de laquelle elles se trouvent (3), elle est en cela en opposition formelle avec l'avis du Conseil d'état du 14 décembre, et par suite on doit abandonner cette interprétation. On peut ajouter qu'elle portait cette dépendance bien au delà de la pensée du législateur. En effet, le rédacteur du décret du 30 septembre 1807, nous en a expliqué lui-même la portée. « Vous me demandez, *écrivait Portalis à Mgr l'évêque*
« *de Liége*, quelle sera l'espèce de dépendance des desservants
« des annexes à l'égard des desservants des succursales. Ceux-

(1) V. chap. III, n. VIII sq. pag. 34.
(2) N. XVI, pag. 41.
(3) Cf. *Journal belge des Conseils de Fabriques*, tom. II, p. 142 sq.

« ci n'auront qu'un droit de surveillance parce qu'il faudra « bien que vous donniez aux desservants des annexes toutes « les attributions pastorales, et qu'ils puissent avoir avec les « fidèles de leurs arrondissements les mêmes *rapports* qui « existent entre les curés et leurs paroissiens. *A l'égard de « l'administration des Fabriques des annexes, c'est un objet qui « n'est point encore réglé,* mais je pense qu'il doit l'être de ma- « nière à ce que les fabriciens des annexes soient une division « des fabriciens de la paroisse (1). » Ce qui n'était point réglé alors le fut seulement par l'avis du Conseil d'état du 14 décembre, qui proclama l'indépendance temporelle des chapelles. Le gouvernement étant autorisé à établir de nouvelles divisions territoriales, peut, par le fait même, en vertu des lois organiques du Concordat, y établir un Conseil de fabrique.

VII. La même solution est-elle applicable aux annexes? L'instruction de M. de Theux paraît les comprendre comme les chapelles, et l'argument qu'il puise dans la loi organique s'applique aux deux espèces d'églises. Cependant l'opinion commune regarde les annexes comme incapables de posséder une Fabrique (2). Le motif en est qu'elles n'ont point d'existence propre, et que les habitants qui en jouissent, ne cessent pas de faire partie de la paroisse. Accorder au gouvernement le droit d'établir une fabrique près de ces églises, ce serait lui reconnaître le droit de créer des personnes civiles en dehors des cas prévus par la loi. Aussi le ministre des cultes en France déclarait-il dans une lettre au préfet de la Haute-Marne, en date du 17 mai 1831, que les annexes ne sont pas susceptibles

(1) *Journal belge des Conseils de Fabriques*, tom. II, p. 382.

(2) Cf. Affre, *Op. cit.*, part. I, chap. I, n. 2; Gaudry, *Op. cit.* n. 968, tom III, p. 179; Larade et Caugé, *Op. cit.* V. *Annexe,* n. 10; Dieulin, *Op. cit.*, liv. I, chap. I, tom. I, p. 10; André, *Cours alphabétique. théorique et pratique de la législation civile ecclésiastique*, V. *Annexe*, § IV, tom. I, p. 109; Brixhe, *Op. cit.*, V. *Annexe et Chapelle*, n. 14, pag. 92; Delcour, *Op. cit.*, n. 292, 5°, pag. 232.

d'avoir un Conseil de fabrique. « Comme il ne peut y avoir de « doute sur l'illégalité de semblables Conseils de fabrique, il « est certain que l'administration ne doit aucunement en re- « connaître l'existence. Les annexes vicariales dépendent des « fabriques établies aux chefs-lieux des paroisses, et leurs re- « venus sont gérés par les mêmes fabriciens, sauf à ces der- « niers à appliquer exclusivement à l'avantage de l'église réu- « nie, les ressources qui lui appartiennent (1). »

VIII. Tenons donc comme certain que les annexes ne doivent pas avoir de Fabrique, mais que les chapelles doivent en avoir une. Mais pour que les chapelles jouissent de ce droit, une condition est requise, c'est que leur qualité de chapelle soit légalement reconnue, c'est-à-dire, ait été reconnue par le gouvernement. Comme le font remarquer Mgr Affre (2) et le *Journal des Conseils de fabriques* (3), il y a des églises qui depuis le Concordat n'ont obtenu aucun titre légal, et où cependant l'exercice du culte est toléré. Ces églises, connues sous le nom de chapelles de tolérance, n'étant pas reconnues par la loi, ne peuvent se prévaloir d'aucun droit ; elles n'ont qu'une existence de fait, mais point d'existence légale. N'existant point aux yeux de la loi, il est clair qu'elles ne peuvent réclamer les droits attribués aux chapelles légalement reconnues.

(1) *Journal des Conseils de Fabriques*, tom. IV, pag. 177.
(2) *Loc. cit.*, pag. 25, édit. Liége 1844, note 4.
(3) Tom. IV, pag. 12.

DÉCISION DE LA S. CONGRÉGATION DU CONCILE (1).

PRIVILÉGE DU CHANOINE THÉOLOGAL RELATIVEMENT A L'ASSISTANCE AU CHŒUR.

Le chanoine théologal est dispensé de l'assistance au chœur pour tout le jour où il donne sa leçon; et cela 1° encore que ses prédécesseurs n'aient fait usage de ce privilége que pour une partie des offices du jour ; 2° lors même que, le jour de ses leçons, il ne travaille pas à les préparer ; 3° quels que soient le nombre des leçons qu'il donne dans le courant de l'année, et celui des chanoines dont se compose le chapitre.

C'est un privilége du chanoine théologal de pouvoir s'absenter de tous les offices, tant du matin que du soir, le jour où il donne ses leçons, et d'être toutefois censé présent, de manière à jouir même des distributions quotidiennes. De nombreuses décisions de la sainte Congrégation du Concile ont mis depuis longtemps ce point de discipline ecclésiastique à l'abri de toute controverse. On pouvait néanmoins se demander encore si ce privilége, incontestable en lui-même et en thèse générale, ne devait pas souffrir quelque restriction en certains cas exceptionnels, par exemple, lorsque de temps immémorial il était d'usage dans une cathédrale que le Théologal s'absentât seulement des offices du matin s'il donnait sa leçon le matin, ou de ceux du soir, s'il la donnait le soir ; si le Théologal ne se livrait pas à l'étude, pour préparer sa leçon, le jour où il devait la donner, mais se contentait de la faire à l'heure prescrite ; s'il n'avait qu'un nombre très-restreint de leçons à donner dans le courant de l'année ; si enfin le chapitre était peu nombreux, en sorte que l'assistance du Théologal au chœur semblât

(1) Vid. S. Conc. Trid. Sess. 5, cap. I. de ref.

requise par la décence ou la dignité du service divin. Mais le doute n'est plus permis après la décision récente de la sainte Congrégation du Concile dont nous avons donné la substance, et que nous allons maintenant exposer plus en détail, en commençant par les faits qui en ont été l'occasion.

Le chanoine théologal de la cathédrale de Pérouse ayant exposé à la sainte Congrégation quelques difficultés relatives à son office, sa supplique fut, selon l'usage, renvoyée à l'évêque diocésain *pro informatione* et *voto, audito Capitulo*. Le rapport du chapitre, que l'Evêque transmit à la sainte Congrégation, en le certifiant véritable, expose ainsi les faits qui avaient donné lieu à la consultation du Théologal. Le chanoine théologal de Pérouse n'est point chargé de faire une classe (comme il se pratique en certains diocèses); et pour ce qui est des leçons d'Ecriture sainte, il en partage le soin avec le P. Inquisiteur *pro tempore*, qui est rétribué à cette fin par l'administration de l'Université de la même ville; de sorte que, à raison des nombreuses vacances, et des temps empêchés par d'autres prédications ou d'autres cérémonies, le Théologal n'arrive pas même à donner dix leçons dans le cours de son semestre. De là vient que tous les prédécesseurs du titulaire actuel, d'après le souvenir des plus anciens du chapitre, n'ont usé du privilége de Grégoire XIII que pour l'office du soir, ne laissant pas d'assister à celui du matin le jour même où ils donnaient leurs leçons. Par suite de cet usage ancien, les nouvelles constitutions capitulaires, approuvées le 15 juin 1829 par l'évêque d'alors, au chap. XI, *Qui sint a punctaturis eximendi*, ne font aucune mention du privilége du chanoine théologal. Celui-ci toutefois a continué de fait à être dispensé de l'assistance à l'office du soir les jours de ses leçons. Le titulaire actuel, après s'être toujours conformé pendant quinze ans à l'exemple de ses prédécesseurs, demanda au chapitre de pouvoir jouir également du privilége pour l'office du matin. Les capitulants lui

remirent sous les yeux l'usage constant observé par lui-même depuis sa prise de possession, le petit nombre de ceux qui sont tenus à l'assistance au chœur, l'absence de plusieurs pour cause de santé ou de *jubilation*, enfin le peu de leçons auxquelles se réduit son office ; toutefois, par respect pour le droit, ils lui proposèrent de l'exempter de l'assistance, même le matin, toutes les fois qu'il déclarerait au président du chœur avoir besoin de cette exemption pour se préparer à sa leçon du jour. Par ce moyen, concluait le chapitre, on sauvegardait l'esprit du privilége, sans donner lieu à une liberté illimitée, inusitée parmi nous, et préjudiciable en quelque manière au service du chœur.

Le Théologal ne crut pas devoir accepter cette proposition, et ce fut pour mettre fin à ce différend, qu'il pria la sainte Congrégation de résoudre les trois doutes suivants :

I. « An canonicus Theologus censeatur dispensatus a choro, « etiamsi sui prædecessores nunquam usi fuerint hoc privile- « gio, pro toto die quo legit, sed tantum pro vespertinis horis « in casu.

II. « An censeatur dispensatus etiamsi illa die scripturalis « lectionis studio operam non dederit, sed solummodo legat « hora statuta in casu.

III. « An paucitas lectionum scripturalium infra annum, et « parvus canonicorum munerus, sit ratio sufficiens ut cano- « nicus Theologus interresse debeat choro illo die quo legit « in casu. »

Voici maintenant en substance les considérations faites par le secrétaire de la Sacrée Congrégation pour l'éclaircissement de ces doutes.

Quant au premier, la coutume immémoriale, qui n'est nullement controversée, semblerait dicter une réponse négative. Personne en effet n'ignore qu'une telle coutume a force de loi, surtout lorsqu'elle a pour objet des actes tendant au service

divin ; car, ces sortes d'actes, bien que facultatifs dans le commencement, deviennent, par une longue observance, obligatoires et nécessaires. Or, ce principe, admis par la sainte Congrégation (1), après l'abbé de Palerme (2), paraît avoir d'autant plus son application dans le cas présent, que le privilége dont jouit le Théologal de percevoir même les distributions quotidiennes le jour de ses leçons, quoiqu'il n'assiste pas au chœur, ne lui appartient pas de droit commun, mais qu'il fut d'abord, d'après la décision orale (*ex oraculo*) de Grégoire XIII, accordé par grâce spéciale à ceux qui le demandaient (3), et que ce n'est que par suite de la multiplicité des indults particuliers qu'il est passé en discipline générale. D'où il suit que la longue observance de la cathédrale de Pérouse, appuyée, au moins implicitement sur un statut capitulaire, ramène ce privilége aux termes du droit commun ; et conséquemment, loin de mériter d'être abolie, elle semblerait plutôt devoir être approuvée et confirmée. De plus, c'est un principe de droit, que chacun peut renoncer à un privilége établi en sa faveur (4). Or, il semble que non-seulement les prédécesseurs du Théologal actuel ont renoncé au privilége en question, mais ce Théologal lui-même a confirmé cette renonciation par une pratique de 15 années. En outre, la S. Congrégation a plusieurs fois admis des coutumes confirmées par des constitutions particulières d'après lesquelles les distributions quotidiennes étaient refusées aux chanoines absents du chœur, dans des cas où d'après le droit commun ils auraient pu les percevoir. Ainsi, il a été décidé que le chanoine infirme ne percevrait pas les distributions quotidiennes, si la coutume contraire était légitimement

(1) In *Urbanien Anniversarii*, 24 januar. 1795, 5, *Quasi profecto*.

(2) Ab. in cap. *suam nobis, de simonia*, n. 8.

(3) Card. Vincent Petra, *Comment. ad const.* 2. *Innoc. VI*, n. 53, tom. 4, pag. 258. Edit. Rom. 1711.

(4) Cap. *Si terra*, 6, de Privileg.

prescrite (1); que le chanoine qui a obtenu la *jubilation* devait profiter de l'augmentation du taux des distributions résultant, à l'avantage des chanoines présents, de l'absence de ceux qui manquent au chœur, mais toutefois *pourvu que les constitutions particulières et la coutume de l'Eglise* ne fussent pas contraires (2).

D'un autre côté, plusieurs raisons militent en faveur du Théologal, et semblent demander qu'on réponde affirmativement sur le doute proposé. D'abord il est certain que depuis Grégoire XIII, le Théologal, bien qu'il n'assiste pas au chœur, a droit aux distributions quotidiennes, non-seulement pour le temps et l'heure où il donne ses leçons, mais pour tout le jour, ainsi que l'atteste le cardinal Petra, et la raison qu'en apporte l'éminent canoniste, c'est qu'autrement le privilége se réduirait à rien, puisque le Théologal ne doit pas donner ses leçons pendant les heures de l'office divin, et que d'ailleurs ce serait une chose impraticable d'avoir à remplir ces deux obligations différentes (3). Tel est, du reste, au témoignage du même auteur, le sentiment de tous les canonistes, et la doctrine suivie par la S. Congrégation elle-même dans plusieurs décisions sur cette matière (4). Nicolio (5) et Pignatelli (6) disent, il est vrai, qu'il a été décidé par la S. Congrégation des Evêques et Réguliers que si le Théologal donne sa leçon le matin, il est censé présent au chœur, quant à l'office qui se fait avant midi, et s'il la donne le soir, quant à l'office du soir; mais l'un et l'autre ajoutent aussitôt : *Vel ad summum pro toto die quo ex*

(1) In *Nullius Distribut.* ap. Bened. XIV. Instit. 107, n. 46.
(2) In *Realina Distribut.* 19 apr. 1692.
(3) Petra loc. c. n. 54.
(4) In *Trap.* 9 maii 1547, et in *Mediolanen*, 29 apr. 1593, Petra loc. cit.
(5) Lucubrat. canon. lib. 6, tit. 5, n. 4.
(6) Tom. III, *Consult.* 62, n. 38.

officio legit, sicut et pro toto die quo ex obligatione concionem habet.

Ce privilége a été établi, non pas tant en faveur du Théologal même, qu'en faveur de son office, et pour le bien public, afin que le Théologal s'applique avec plus de soin à un emploi aussi important, et le remplisse d'une manière plus utile à ses auditeurs (1). Or, lorsqu'on dit que chacun peut renoncer à son droit, cela doit s'entendre du privilége purement personnel, c'est-à-dire accordé simplement pour l'avantage particulier des individus, mais non d'un privilége qui intéresse le bien public (2), comme dans le cas présent. Conséquemment chaque Théologal peut bien, selon son bon plaisir et les circonstances, user ou non du privilége qui lui est accordé; mais il ne peut certainement pas y renoncer de manière à lier par là ses successeurs; bien plus, il ne peut se dépouiller lui-même pour toujours du droit d'en user, parce que cette renonciation pourrait en certains cas tourner au préjudice du public.

Ces mêmes considérations détruisent également ce qui a été dit plus haut des actes facultatifs qui, par suite d'une longue coutume, deviennent obligatoires. Il faut, en effet, pour cela l'une ou l'autre des deux conditions suivantes: ou bien que celui qui fait ces actes ait voulu s'en abstenir, et que cependant sur les réclamations élevées à ce sujet, il ait continué à les faire; ou bien que le droit ecclésiastique soit spécialement favorable aux actes en question, comme dans le cas considéré par l'abbé de Palerme (3), où il s'agissait d'oblations temporelles que le peuple était dans l'usage de faire à l'Eglise et à ses ministres. Mais, dans le cas présent, on ne retrouve ni l'une ni l'autre de ces deux conditions : la première manque, puisque, de l'aveu même du chapitre, il ne s'était jamais élevé jusqu'ici

(1) Pax Jordan. *Elucubr. divers.* tom. II, lib. 7, tit. 3. n. 57.
(2) Reiffenst. in *lib.* 2 *decret,* tit. 2, n. 243.
(3) Loc. cit. supra, pag. 63, not. 2.

aucune difficulté sur ce point; la seconde fait également défaut, puisque, d'après ce qui a été dit, bien loin que le droit soit favorable à la coutume en question, il lui est plutôt opposé.

Deux décisions de la S. Congrégation, entre plusieurs autres, viennent à l'appui de ces réflexions. Un statut capitulaire, confirmé par l'usage, prescrivait au Théologal l'assistance à la messe collégiale les jours mêmes de ses leçons, sous peine de perdre les distributions quotidiennes; la S. Congrégation interrogée répondit : *Canonico theologo integre tradantur distributiones pro diebus quibus legit perinde ac si choro personaliter adesset* (1). Plus récemment, un chapitre prétendait que le Théologal, le jour même de ses leçons, ne pouvait s'exempter de l'assistance au chœur, sinon le matin seulement, et que, s'il y manquait le soir, il devait être soumis à la pointe, comme en effet il était d'usage de l'y soumettre toutes les fois que le cas se présentait; la S. Congrégation se prononça contre une pareille coutume; car au doute suivant : *An diebus quibus docuit et docet* (Theologus), *sit immunis a choro pro toto die ad effectum lucrandi quotidianas distributiones in casu;* elle répondit : *Affirmative* (2).

Ces remarques faites sur le premier doute, le deuxième et le troisième ne peuvent guère offrir de difficulté. C'est, en effet, un axiôme du droit que, *ubi lex non distinguit nec nos distinguere debemus*. Or, on ne trouve nulle part que le privilége accordé au Chanoine théologal souffre exception dans les deux cas proposés. Mais lors même qu'il resterait ici quelque doute, il faudrait, ce semble, se prononcer pour l'exemption complète du Théologal ; car il s'agit d'une matière favorable, et par con-

(1) In *Corien.* 26 Aug. 1848, *per summaria precum.*

(2) In *Biturchiep. Præbendæ Theologalis*, 20 sept. 1857. *Ad III dub.*

séquent c'est le cas d'user de l'interprétation large et non stricte (1). On pourrait objecter peut-être, quant au deuxième doute, que la fin du privilége cesse, et que conséquemment le privilége doit cesser, lorsque le Théologal ne vaque pas à l'étude le matin, mais qu'il se borne à donner sa leçon le soir à l'heure déterminée, mais il est aisé de répondre à cette difficulté. Car, premièrement; dès que l'existence du privilége est certaine, il ne nous appartient pas d'examiner scrupuleusement quelle a été l'intention et la fin du Supérieur ecclésiastique, dans la concession qu'il en a faite. De plus, lors même que, le jour de sa leçon, le Théologal n'a pas besoin de s'appliquer à une étude proprement dite, il lui faut toujours, avant sa leçon même, une certaine préparation de corps et d'esprit; sa leçon est elle-même toujours un travail et une fatigue notable. Or, nous pouvons présumer avec juste fondement que les Souverains-Pontifes, en accordant au théologal le privilége en question, ont jugé que tout cela était incompatible avec l'assistance au chœur, mais devait en tenir lieu (2).

Enfin, pour ce qui est du troisième doute, la réponse négative semble conseillée, non-seulement par la raison générale indiquée ci-dessus, mais encore par plusieurs décisions de la sainte Congrégation, quoique prises dans une matière différente. En effet, toutes les fois qu'un chanoine, après quarante ans continus passés dans l'accomplissement exact de ses obligations, demande le privilége de la *jubilation*, la sainte Congrégation a pour pratique de lui accorder cette faveur, nonobstant le petit nombre des chanoines (3), et lors même qu'il n'en resterait

(1) Cap. *Quia circa.* 22, *de Priv.* et cap. *Odia*, 15. *de Reg. Jur.* in 6.
(2) Petra *loc. cit.* n. 53.
(3) In *Feltrin.* 11 janv. 1721. *Terracinen.* 20 apr. 1771. *Civitatis plebis*, 23 nov. 1782, et *Florentinæ*, 24 apr. 1784.

que trois pour le service du chœur (1). Or, si la sainte Congrégation en agit de la sorte lorsqu'il est question d'accorder à un chanoine l'exemption complète et perpétuelle des charges du service canonial, même du devoir de la résidence, et cela par un privilége qui n'est pas le résultat d'une concession générale, mais qui doit être demandé dans chaque cas particulier, et ne s'accorde qu'en toute connaissance de cause; à plus forte raison faut-il suivre la même discipline relativement au chanoine théologal, qui, les jours même où il est dispensé de l'assistance au chœur, rend à l'église un autre service très-important, et qui d'ailleurs n'a pas besoin d'une concession spéciale pour jouir de son privilége, mais peut en user par le fait même de sa promotion à la prébende théologale, puisqu'il lui est accordé par la discipline générale de l'Eglise. Quant à ce qui regarde le petit nombre des leçons, on peut observer que si, sous ce rapport, les charges du Théologal sont moins lourdes, il en résulte par là même un moindre inconvénient pour le service du chœur. Du reste, il appartient à l'évêque de juger si le nombre des leçons peut ou doit être augmenté, car il ne peut ignorer ce que prescrit à cet égard le pape Benoît XIII dans sa constitution *Pastoralis officii* (2). Mais quelque déter-

(1) In *Civit. Castellanæ* 17 julii 1826, et in *Narnien. jubilationis* 27 junii 1857 § *Cæterum.*

(2) Cette Constitution, du 19 mai 1725, concerne les églises cathédrales de l'Italie et des îles adjacentes. La disposition à laquelle on fait ici allusion est ainsi conçue : « Mandamus tertiam partem « proventuum dictæ Præbendæ Theologalis ab Episcopo distribui, et « proportionabiliter applicari singulis lectionibus sacræ Scripturæ, « quæ a Præbendato præscriptis diebus et horis totius anni habendæ « erunt, ita ut si Præbendatus, universas lectiones habuerit, assignatas « distributiones absque ulla prorsus diminutione consequatur ; si vero « in aliqua, vel pluribus lectionibus defecerit, distributiones neglectis « lectionibus respondentes amittat, quæ in Sacristiæ Ecclesiæ Benefi- » cium cedant, ac erogentur. » § 3, *Cæterum.* Bullar. Rom. tom. XII, pag. 136, edit. Megnardi, 1736.

mination qu'il croie devoir prendre, il ne semble pas que le privilége du Théologal puisse en recevoir aucune atteinte.

La S. Congrégation a répondu : *Ad I, Affirm. Ad II, Affirm. Ad III, Negat.* (Perusina, Theologalis, die 30 julii 1859).

CONFÉRENCES ROMAINES

DE MORALE ET LITURGIE.

Les conférences morales et liturgiques de Rome sont encore plus intéressantes cette année que les précédentes ; aussi avons nous conçu le dessein d'en donner la solution dans la REVUE.

Les empêchements de mariage sont la matière des conférences morales. Elle répond donc parfaitement à la promesse que nous avons faite précédemment, de traiter successivement les empêchements de mariage sous forme de cas pratiques. Ici les cas sont trouvés et exposés avec un grand détail, ce qui permettra de mieux préciser la portée des principes et d'en faire une saine application. Les conférences liturgiques roulent sur les cérémonies de la Semaine sainte, et présentent un double point de vue du plus grand intérêt. Il ne suffit pas pour y répondre convenablement, de connaître les rubriques du Missel et du Cérémonial, il faut de plus rechercher, dans l'antiquité ecclésiastique, l'origine de chacune de ces cérémonies si touchantes, établir ce qui se faisait autrefois, et montrer comment et à quel point certains usages s'éloignent des prescriptions si sages de la liturgie Romaine.

C'est le plan des Institutions admirables de Benoît XIV, et cette manière de traiter les sujets liturgiques ou canoniques est avantageuse non moins qu'attrayante. Nous ferons de notre

mieux pour les résoudre, et nous communiquerons à nos confrères le résultat de nos recherches et de nos études.

En terminant cette courte introduction, nous engageons vivement les conférences cantonales, qui ne reçoivent pas de l'autorité diocésaine le texte des questions à résoudre, à choisir et à discuter les sujets ici assignés. Ils en retireront les plus grands fruits. C'est pour ce motif que nous donnons aujourd'hui tous les cas, tant de morale que de liturgie, réunis ensemble.

QUÆSTIONES MORALES DE MATRIMONIO

DE QUIBUS DELIBERABITUR IN CONVENTIBUS QUOS AUSPICE VIRO EMO CONSTANTINO PATRIZI, EPISCOPO ALBANENSI, S. R. E. CARDINALI, SACROS. PATRIARCHALIS BASILICÆ LIBERIANÆ ARCHIPRESBYTERO, SAC. RITUUM CONG. PRÆFECTO ET SANCTISSIMI DOMINI NOSTRI PP. PII IX, VICARIO GENERALI, ROMÆ ÆDES? S. APOLLINARIS HABEBUNT SACERDOTES, EX CŒTU S. PAULI, APOSTOLI, DIEBUS QUI SINGULIS QUÆSTIONIBUS INSCRIPTI SUNT.

MONITUM. — *Qui propositas quæstiones enodare, aut enodatas magis magisque illustrare, vel piam habere collationem debeant, meminerint illud, quod nostro in cœtu semper solemne fuit, hæc omnia unius horæ spatio continenda. Initium vero cœtus toto anno erit hora vicesima secunda.*

I.

Die 21 *novembris* 1859, *hora* 3 *pom.*

Titius mediocris fortunæ vir matrimonium cum Mævia ex nobili patre nata inire constituit, et id consilii ejusdem matr aperuit ut consensum obtineret. Mater quæ aliam filiam no-

mine Cajam ex altero viro habebat, omnibus blanditiis Titium conciliare curavit ut cum Caja potius quam cum Mævia matrimonium iniretur, spe tutissima freta virum ditiorem et nobilem non defuturum Mæviæ, ob egregias animi corporisque dotes quibus ipsa eminebat. Et re quidem vera vir nobilis jam matri hujusmodi propositum manifestaverat, quocum ipsa pro filia sponsalia contraxerat. Justa ergo de causa sponsalibus quæ celebrare cupiebant Titius et Mævia obsistere conabatur, sed frustra : nam ipsi inter se occulte quidem, et matre contradicente, sponsalia iniverunt. Interim mulier cum probe nosceret Titium avaritiæ vitio laborare ingentem pecuniæ vim ex hæreditate patrui Cajam habuisse simulavit, ut spe divitiarum illectum Titium ad optatas nuptias cum Caja induceret. Res e matris votis cessit : ille enim ratus Cajam perdivitem esse, adeoque se ditissimum censum assecuturum, sponsalia cum eadem contraxit. Sed paulo post cum esset matrimonium celebraturus Titius, fraude cognita, illius nuptias rejecit iterumque ad Mæviæ matrimonium convertit animum. Sed ut securius ageret hæc omnia confessario pandit, quærens :

1° *Quæ requirantur ad sponsalium validitatem.*
2° *An valida sint sponsalia ab se inita.*
3° *Quid sibi præscribendum, quid consulendum.*

II.

Die 5 *decembris* 1859, *horâ* 3 *pom.*

Titius et Mævia sponsalibus contractis matrimonium celebrare constituerant : antequam statutus dies adveniret Titius graviter infirmatur, et metu mortis perculsus perpetuam virginitatem Deo promisit, additis quoque votis Religiosæ vitæ in aliquo Monasterio profitendæ, et nunquam votorum dispensa-

tionis petendæ. Et re quidem vera sanitati restitutus adprobatam Religionem ingressus est ; verum quinto mense ex quo inter novitios ut experimentum daret morabatur, ad sustinenda religionis onera sese imparem cognoscens, in propriam familiam rediit. Hic de pristina vitæ ratione sic remisit ut cum quadam muliere, inscia Mævia, matrimonium iniverit, et ex eo duos habuerit filios. Quin paulo post uxore vita functa novis nuptiis inhiabat ; quod cum sciverit Mævia, ejus infidelitatem acerrimis verbis exprobrans, ut matrimonium secum iniretur vi antecedentium sponsalium postulavit. His Titius commotus cum sacerdote amico suo hac de re sermonem instituit, qui hujusmodi jus mulieri adesse denegat, quin et de validitate contracti matrimonii scrupulos in ejus animum injicit. Quapropter docto cuidam confessario totam rem pandit. Et hic apud se quærit.

1° *Quando, et quomodo sponsalia dissolvantur.*
2° *An matrimonium valide et licite contraxerit Titius.*
3° *Quid consilii in casu dare debeat.*

III.

Die 19 *decembris* 1859, *hora* 3 *pom.*

Caja ut liberaret filium qui in carcerem erat detrusus ob gravissimi furti suspicionem, Titii viri potentissimi opem enixis precibus postulavit. Hic promisit se ejus votis satisfacturum si illa filiam suam Mæviam, quam perdite adamabat, ad nuptias secum ineundas induxisset. Ut morem Titio gereret infelix mater filiam quam potuit adhortata est ; sed frustra : quod Mævia ab eo abhorreret et alium virum prosequeretur amore. Hæc potius quam ad matrimonium, ad sui copiam faciendam se facilem ostendit, quod semel et iterum accidit.

Verum hæc satis non fuerunt Titio, qui Mæviæ protestatus est se non solum haud esse fratri auxiliaturum sed etiam se facturum ut causa pejor fieret; et ejusdem libertas toto vitæ curriculo periclitaretur. Tanti viri inspecta conditione et rerum adjunctis consideratis, ejus minæ hujusmodi videbantur ut in Mæviæ animum gravem metum injecerint. Ex hoc inire matrimonium ipsa decrevit, non sine tamen continuis querimoniis matri et parentibus emissis, se nonnisi metu inductam matrimonium esse celebraturam. Statutus est ergo nuptiarum dies, cum Titii promissione fratrem Mæviæ liberum e carcere paulo ante esse egressurum. Quod cum inopinato contingere nequiverit, in ineundis nuptiis Mævia protestata est viro suo se nolle copulam exercere donec frater revera a carcere eductus non fuisset. Quod cum prospere evenerit paucis post a matrimonio diebus, ipsa statim, antequam copulam post matrimonium haberet, a viro effugit, et ad parochum accessit cui omnia pandit simulque consilium suum aperuit se nolle cum Titio permanere a quo abhorrebat, et quocum nonnisi ex metu damnationis fratris sui matrimonium contraxerat. Parochus quærit apud se:

1° *An hujusmodi metus vere nullum effecerit matrimonium.*

2° *An copula ante matrimonium habita impediat quominus matrimonium hoc, etiamsi legitimum, ratum dumtaxat censeri possit.*

3° *An etiam in casu quo defectus necesarii consensus probari non possit, locus sit petendæ a matrimonio rato dispensationis.*

4° *Quid tamen Mæviæ consulendum.*

IV.

Die 16 *Januarii* 1860, *h.* 3 1/4 *pom.*

Matrimonii causa Titius et Mævia honestum inter se fove-

bant amorem. Hæc inter sæpe sæpius Titius sponsam interrogabat utrum virgo extaret; cui illa juramenti Religione interposita asserebat se virginem esse; cum revera duobus ante annis a quodam nefario amasio corrupta fuerit. Puellæ verbis acquiescens Titius matrimonium celebrare constituit; sed ipso celebrationis die iterum sponsæ protestatus est se nonnisi sub conditione consensum in matrimonium esse prolaturum : si scilicet ea esset virgo. His exterrita mulier anxia ad templum accessit, et Parocho apud quem confessionem instituit omnia pandit. At parochus eam ad pœnitentiam hortatus acquiescere jussit. Celebrato matrimonio Titius rem habet cum Mævia quam integram invenisse sibi gratulatur. Hinc Mæviæ conversus optime, ait, modo te certe uxorem habeo, consensumque confirmo quem coram parocho nonnisi conditionate præbui. Elapso tamen mense a duobus viris fide dignis narratur Titio Mæviam esse corruptam. Quam rem ipse conferens cum Mævia tales innuit circumstantias ut nequeat ipsa factum inficiari, et confitens turpitudinem suam veniam orat, eo magis quod ipsa consilio confessarii et parochi acquieverit. His magis ira percitus Titius vellet illam deserere, tum ob deceptionem, tum quod matrimonium irritum putaret. Sed antequam hoc consilii exequatur, cuidam Theologo rem exponit, qui apud se quærit:

1° *Quæ et quomodo conditiones apponi possint consensui in matrimonium.*

2° *Quid de validitate hujus matrimonii.*

4° *Quid de agendi ratione confessarii, quidque Titio suggerendum.*

V.

Die 30 *Januarii* 1860, *h.* 3 1/4 *pom.*

Recitatur Oratio de Laudibus Divi Pauli quem cœtus noster sibi Patronum adlegit.

VI.

Die 27 Februarii 1860, h. 4 1/4 pom.

Titius cum Mævia matrimonium inivit. Tribus circiter annis Mævia conjugalem fidem illibatam servavit; at postea specie cujusdam juvenis illecta turpem erga illum amorem fovens, adulterium non semel patravit. In eo facinore uxorem deprehendit Titius; hinc legitime probato crimine, divortii sententiam quoad thorum, obtinuit. Matrimonio hac ratione soluto, cum a callida quadam muliere sæpe tentatus esset Titius, occulte et ipse in idem crimen semel lapsus est; at facti pœnitens, ut melius castitatem servaret itemque pœnitentiam de admisso peccato ageret, Religionem ingressus est. Paulo post adulterium a Titio admissum ab ipsa vaferrima muliere cognovit Mævia; hinc statim virum suum deposcit. Hisce cognitis Titius anxius confessarium adit, et re tota diligenter exposita quærit:

1° *An et quomodo matrimonium quoad thorum dissolvi possit.*

2° *An licite et valide ipse in casu possit professionem religiosam emittere.*

3° *Quid sibi modo uti melius agendum.*

VII.

Die 12 Martii 1860, h. 4 1/2 pom.

Titius sacerdos licet bonis moribus ita eniteret ut pietatis et honestatis veluti quoddam ostenderetur exemplar; tamen cujusdam vaferrimæ feminæ fraudibus ac blanditiis circumactus, miserrime cum duabus semel ac iterum turpem rem habet, et ab eis duo, masculus et fœmina, filii gignuntur, absque dubio

quin eorum ipse revera sit pater. Occultissimi facinoris statim pœnitens sic in posterum denuo mores interius exteriusque componit, ut ab Episcopo parochus renuntietur. Interim duæ illæ fœminæ diem obeunt supremum, et ille pietate motus eorumdem filiorum omnimodam curam suscepit. Deinde fato accidit ut isti perditissimo inter se amore incendantur, et prorsus ignorantes se esse fratres, matrimonium contrahere flagitent. Parochus qui unus totam rem novit, quantum in se est, eosdem a suscepto proposito dimovere satagit, sed frustra : ipsi enim coram parocho, spretis etiam quæ ex Concilio Tridentino sunt præmittenda, matrimonium attentare videntur. Hinc parochus, ne hoc crimine illi se commaculent, denuntiationibus et cæteris quæ juris sunt peractis, eos in matrimonium conjungit. Quæritur :

1° *Quæ et qualis sit obligatio denuntiandi impedimenta.*

2° *Utrum parochus debuerit rem Episcopo deferre ; præsertim si infamiæ periculum satis grave ex ea revelatione sibi imminere novisset.*

3° *Quid modo agendum.*

VIII.

Die 26 *Martii* 1860, *h.* 4 $^{3}/_{4}$ *pom.*

Titius amicitiæ fœdere junctus cum Cajo sæpe ejus domum adibat. Hinc factum est ut Mævia Caji uxor vesano amore percita erga Titium, cum eodem semel et iterum adulteraverit. Interim ad mortem infirmatur Cajus qui condolens miserrimam conditionem in quam, se vita functo, prolapsura est sua uxor, et simul agnoscens optimum vitæ statum quem ipsa esset acquisitura si Titio nuberet, eos ad matrimonium post sui mortem ineundum hortatur. Annuere utrique ejus consilio videntur ; quin immo Titius positive et explicite, Mævia præsente,

Cajo morienti promittit se eam in uxorem ducturum; quod pariter Titio præsente et mulier sese facturam viro suo pollicetur. Tandem diem supremum obit Cajus, illique mox promissionem de matrimonio ineundo ad invicem confirmant. Sed antequam statuta dies adveniat, Mævia sacramentalem confessionem instituens omnia confessario pandit, qui eamdem matrimonium non posse consistere ob criminis impedimentum admonet. Anxia mulier hæc sponso refert, qui cachinnis illam excipit: ex eo quod confessarius suus quem doctiorem ipse putat nullum dubium moverit hac super re, licet omnia eidem fuerint manifesta: non acquiescens mulier ad alium accedit qui omnibus auditis secum quærit:

1° *Quod sit impedimentum criminis et quid ad illud incurrendum requiritur.*

2° *Quæ et quomodo promissio requiratur cum adulterio.*

3° *An contrahi possit matrimonium in casu absque dispensatione.*

IX.

Die 16 *Aprilis* 1860 *h.* 5 ¼ *pom.*

Morabatur Mævia cum Titio quarto affinitatis gradu sibi conjuncta, et ab eodem rogata utrum vellet secum matrimonium contrahere, annuit; et sponsalia inita sunt sub reservatione, seu conditione apostolicæ dispensationis obtinendæ. Dum preces Pontifici porrigebantur, Cajus ex priori matrimonio Titii filius, cachinnis excipiebat Mæviæ propositum quod viro ætate gravi nubere vellet, et blanditiis eam sibi devicit ut nova sponsalia secum iniret. Quapropter obtenta dispensatione pro matrimonio cum Titio, Mævia protestata est se velle a prioribus sponsalibus resilire, et nullo modo cum Titio matrimonium contrahere. Verum perculsa metu quem eidem Titius

incussit, et quem quisque prudens gravem, et in virum constantem cadentem judicasset, matrimonium de præsenti cum eodem celebravit. Antequam consummaretur, Titius perduellionis reus inopinato in carcerem detrusus ibi infelicissime obiit. Interim Mævia et Cajus liberi in eodem domo manentes sæpe sæpius fornicati sunt; sed ut liberius passioni indulgeant in longinquam regionem se conferunt; ibique post aliquot annos ut consulant conscientiæ stimulis, a parocho loci ut in matrimonium conjungantur postulant. Is tota anteactæ vitæ historiola a muliere audita apud se quærit.

1° *Quale et quando oritur impedimentum matrimonii ex sponsalibus et matrimonio rato.*

2° *Quæ vis sponsalium inter cognatos vel aliter impeditos sub conditione si Papa dispensaverit.*

3° *Quid de validitate hujus matrimonii si fieret.*

X.

Die 30 *Aprilis* 1860, *h.* 5 1/2 *pom.*

Futuri matrimonii causa Titius et Mævia honestum inter se fovebant amorem; inscia tamen puellæ matre, imo contradicente. Mævia sæpe sæpius noctu Titium domi excipiebat ad secum colloquendum. Hic eam rapere meditatus, cum animum suum Mæviæ ostenderet, ipsa ab hoc consilio non abhorrere visa est, licet numquam in id consenserit. Quadam autem nocte accessit Titius eo animo ut consilium hujusmodi exequeretur; sed antequam hoc puellæ significaret, excitato per domum rumore, puella perculsa metu quod mater esset adventura ita animo cecidit ut illico sensibus destitueretur. Hoc in statu Titius eam inter suas ulnas amplexatus e domo subdicit, et superpositam curru quem paraverat in quoddam longinquum

oppidum, domum puellæ patrui detulit. Ipsa sensibus restituta deflet, clamat ut maternæ domui restituatur; sed frustra; et apud patruum morari cogitur. Omnia per litteras puellæ matri enarrantur sed omnes in irritum conatus cedunt. Itaque in aliam domum infelix Mævia tranfertur apud probatissimam mulierem Titio addictam. Interim Titius hortatur Mæviam ut matrimonio sibi copuletur. Sed illa se nolle proclamat eo quod matris desit benedictio. Verum ipse inter lacrymas, et suspiria eidem suam miserrimam conditionem exponit: nempe bi si durissimum carcerem manere ob commissum crimen quod lege militari cui ipse subest in ea regione punitur. Tum misericordia mota puella in nuptias consentit et cunctis in episcopali curia peractis quæ juxta leges Tridentinas sunt peragenda, nulla orta suspicione de impedimento raptus, in dicta domo adhuc puella manente matrimonium solemniter celebratur. Post aliquot annos viro suo in bellum proficiscente, cum liberior evaserit Mævia in aliam regionem se confert, ibique matrimonium cum alio viro contrahit. Postea facti pœnitens ad confessarium accedit eique omnia pandit. Hic apud se quærit:

1° *Quid et quæ sit vis impedimenti raptus.*
2° *Utrum hic vere raptus fuerit.*
3° *Utrum irritum sit primum vel alterum matrimonium.*

XI.

Die 14 *Maji* 1860 *h.* 5 3/4 *pom.*

Titius natione helvetus et ex protestantium familia Romæ degens perditissimo amore prosequebatur Mæviam catholicam quam volebat desponsare. Cum Apostolicam dispensationem obtinere nequiverit, in patriam reversus ad se Mæviam advo-

cavit, quæ postquam per aliquas hebdomadas in ejusdem familia morata fuerit, obtinuit ut inter cives ad fruendum juribus ipsius loci cooptaretur. Post hæc de matrimonio ineundo sermone instituto illud celebrarunt coram ministro sectæ quam Titius profitebatur. Matrimonio sic contracto Romam redierunt, et filii, quotquot in posterum habuere, in parœcia, catholico more baptizati sunt; quin apertissime notum erat virum apprime honestum diligentissime curare ut non solum ejus uxor, sed cæteri vel famuli vel alii ex familia religionis catholicæ præcepta adimplerent. Post aliquos annos parochus hoc tandem agnovit, et cum ab eis testimonium matrimonii exquisierit, ei datum est testimonium a ministro protestanti exaratum et legaliter confirmatum. Parochus anxius de validitate hujus matrimonii, et timens ne rumor excitaretur contra conjuges qui optimi inter vicinia habebantur, ad Theologum accedit ab eoque quærit :

1º *Quæ verificari debeant ut valide et licite matrimonium contrahatur inter hæreticum et catholicam.*

2º *An hoc matrimonium in Helvetia contractum validum sit, et posito quod validum fuerit.*

3º *Quid his consulendum et præscribendum.*

XII.

Die 4 Junii 1860, h. 6 pom.

Paschatis tempore accedit ad confessarium Mævia, eique exponit se metu perculsam ob minas, quin clamare potuerit, copulam cum viri sui fratre non semel habuisse. His auditis confessarius Mæviæ innuit eam jus petendi debitum amisisse, licet reddere teneretur; quin imo eam non posse absolvi declaravit, nisi antea a S. Pœnitentiaria facultatem ipse habuisset.

Interim hoc consilii eidem dedit, ut scilicet sisteret coram confessario ex Ordine Mendicantium : ipsis enim supra hujusmodi peccata facultas est. Sed cum non facile hunc mulier posset adire, eadem die præcepto paschali satisfacere cupiens, ad alium qui eodem in templo fidelium confessiones excipiebat accessit. Hic contra judicavit Mæviam suum jus haud amisisse ; tum quia vim in illo facinore passa erat, tum quia hujusmodi pœnam prorsus ignorabat. Imo declaravit posse interim a culpa absolvi, et postea opportuno tempore a S. Pœnitentiaria impedimenti dispensationem obtinere, si tamen incurrerit. Hinc illam ad dolorem excitatam dimisit absolutam, anxius vero de sua agendi ratione a viro Theologo quærit :

1° *Quid juris de impedimento affinitatis contracto post matrimonium.*

2° *An et quæ vis vel ignorantia excuset ab incurrendo hujusmodi impedimento.*

3° *Quid dicendum de suo et alterius confessarii judicio.*

XIII.

Die 18 *Junii* 1860, *h.* 6 1/4 *pom.*

Adcitus parochus ad audiendam sacramentalem confessionem quorumdam sponsorum, qui comitantibus parentibus et amicis se in templum contulerant matrimonii causa, sponsæ confessionem excipiens animadvertit eam matrimonii hujus cupiditate alteri viro necem veneno intulisse. Interrogata mulier utrum sponsus id sciverit, narrat multo ante eidem suum propositum aperuisse qui neque abhorrere, neque consentire visus est, sed tandem se vehementissimo amore percitam ex litteris amatoriis quas sæpe sæpius etiam post sui animi declarationem ab ipso accipiebat, suum propositum secreto exequu-

tam esse. His auditis parochus matrimonium inter eos existere haud posse judicat obstante criminis impedimento. Verumtamen illam exterritam solatur et matrimonium libere celebrari jubet data tamen promissione quod omnia viro suo pandat, et a copula abstineat donec ipse Apostolicam dispensationem obtineat quam statim a S. Pœnitentiaria est postulaturus. Post hæc parochus scrupulis conscientiæ actus a viro theologo quærit:

1° *Quomodo se gerere debeat confessarius cum iis qui proxime et immediate ante matrimonium impedimenta aliqua manifestant in confessione.*

2° *An in casu aliquod, et quale extiterit impedimentum, et in hypothesi quod extiterit.*

3° *Quid de sua agendi ratione et quid sibi consilii cappessendum.*

XIV.

Die 9 *Julii* 1860 *h.* 6 *pom.*

Titius matrimonium contraxit cum Mævia, eoque copula consummato, duobus post annis uxorem reliquit et in longinquas regiones profectus est. Tandem Romam cum pervenisset, falsis adhibitis testimoniis, cum altera quam perdite amabat matrimonium in facie Ecclesiæ celebravit. Post viginti circiter annos, cum dies supremos adventare præsentiret, in se reversus, apud quemdam confessarium legitimare matrimonium sategit. Confessarius illum hortatus est ut de statu, et vita prioris conjugis exquireret. Verum omni diligentia adhibita, scire potuit priorem uxorem a se derelictam et illam in longinquam regionem abiisse, nullam postea extare ejusdem notitiam. Post hæc confessarius se petiturum a S. Pœnitentiaria secundi matrimonii validationem promittit, et rescriptum post aliquod tempus fuisse habitum eidem innotuit ut sequitur.

« Maneat cum hac secunda uxore, cui quidem petenti reddat, sed ab ipsa debitum exigere non possit, » Titius tamen nondum acquiescens conscientiæ stimulis, interrogat alium confessarium hac super re, qui apud se quærit :

1° *Quid de subsistentia in jure quoad hoc Rescriptum.*
2° *Quid si haberet Titius aliquam probabilitatem superstitem adhuc esse priorem uxorem.*
3° *Quænam sufficiat probabilitas ut Titius neque petere neque reddere debitum possit.*

XV.

Die 30 *Julii* 1860, *h.* 5 *pom.*

Mævia famulatum suum clarissimo cuidam jurisconsulto præbens, ab ejusdem filio sæpe cognoscitur. Interim pater qui eam item ardentissime adamabat matrimonium secum secreto contrahere eidem proponit. Annuit Mævia, et aliquot post dies oculte quidem, sed in facie Ecclesiæ nuptiæ initæ sunt. Verumtamen illa in illicita adhuc consuetudine, cum viri filio prosequitur, non sine tamen licet levi conjugis suscipione. Paschatis tempore suorum peccatorum Mævia confessionem instituens, omnia confessario suo pandit qui probe judicat matrimonium hujusmodi irritum esse. Ut vero Mæviam soletur ob animi angustias quibus premi videtur, eidem declarat se ordinariis facultatibus quibus a S. Pœnitientiaria pollet, posse eam ab impedimento absolvere, et matrimonium convalidare. Attamen eidem imponit ut prima vice qua cum viro suo copulam sit habitura, interne consensum renovet in matrimonium ; seu copulam affectu maritali exerceat. Deinde quin aliud Mæviæ præscribat, ejusdem ad pœnitentiam excitatæ ea formula quæ

in more est, matrimonium convalidat. Paulo post secum ipse recogitans quæ peregerit, anxius a theologo quærit :

1. *Qua ratione revalidantur matrimonia.*
2. *An ad id faciendum necessaria sit renovatio consensus utriusque conjugis, et in casu qua ratione fieri debeat.*
3. *An bene se gesserit in omnibus prout in casu.*

XVI.

Die 13 Augusti, 1860. h. 5 1/2 pom.

Mævia et Caja sorores tertio et quarto consanguinitatis gradu cum Titio conjunctæ sunt. Titius cum utraque occultissimum habet carnale commercium; postea vero Mæviam sibi matrimonio copulari exoptans, ut facilius dispensationem super impedimentis quæ intercedebant a Sede Apostolica obtineret, in supplici libello Datariæ oblato, quartum dumtaxat consanguinitatis gradum expressit; tertium autem et copulam cum sponsa et ipsius sorore habitam reticuit. Porro in alio supplici libello quam S. Pœnitentiariæ statim porrexit, impedimentum affinitatis ex copula illicita natum solummodo expressit. Postquam a Dataria, et Pœnitentiaria dispensationes eo modo obtinuerat, utramque sororem iterum carnaliter agnovit. Matrimonio cum Mævia inito, occasione sacrarum missionum omnia confessario pandit. Qui anceps hæret et apud se quærit:

1. *Quæ in petitionibus matrimonialium dispensationum requirantur ut dispensationes ipsæ validæ sint.*
2. *Quid in casu sentiendum, quid Titio præscribendum.*

XVI.

Die 3 Septembris 1860, h. 5 pom.

Titius matrimonium inire cupiens cum Mævia quam carnaliter cognoverat, ab Apostolica Dataria supra tertii consanguinitatis gradus impedimentum dispensationem obtinuit. Verum cum altero et quidem occulto affinitatis impedimento ex copula illicita cum Mæviæ sorore laboraret, supra id eodem tempore a S. Pœnitentiaria dispensationem postulavit. Cum tamen Apostolicæ litteræ a Dataria obtentæ executioni demandarentur, a judice interrogatus utrum alio laboraret impedimento præter illud quod exposuerat, et utrum cum sponsa copulam habuerit, jurejurando interposito denegavitu trumque. Aliquot annis post matrimonium spiritualibus vacans exercitiis generalem totius vitæ confessionem instituens, hæc narrat confessario, qui apud se quærit :

1. *An in primo vel secundo casu Titius factus sit reus perjurii.*
2. *Quid dicendum de validitate matrimonii.*
3. *Quid eidem consulendum.*

IMPRIMATUR

Fr. Hieronymus Gigli O. P. S. P. A. M.

IMPRIMATUR

Fr. A. Ligi-Bussi Archiep. Icon. Vicesger.

QUÆSTIONES CÆREMONIALES DE MAJORIS HEBDOMADÆ FUNCTIONIBUS

DE QUIBUS DELIBERABITUR IN ACADEMIÆ LITURGICÆ CONVENTIBUS QUOS AUSPICE VIRO EMO CONSTANTINO PATRIZI, EPISCOPO ALBANENSI, S. R. E. CARDINALI, SACROS. PATRIARCHALIS BASILICÆ LIBERIANÆ ARCHIPRESBYTERO, SAC. RITUUM CONG. PRÆFECTO ET SANCTISSIMI DOMINI NOSTRI PP. PII IX, VICARIO GENERALI, ROMÆ IN ÆDIBUS PRESBYTERORUM MISSIONIS, PROPE CURIAM INNOCENTIANAM, HABEBUNT SACERDOTES E CŒTU COLLATIONUM SPIRITUALIUM DIEBUS QUI SINGULIS QUÆSTIONIBUS INSCRIPTI SUNT.

MONITUM. — *Qui propositas quæstiones enodare, aut enodatas magis magisque illustrare, vel piam habere collationem debeant, meminerint illud, quod nostro in cœtu semper solemne fuit, hæc omnia unius horæ spatio continenda. Initium vero cœtus toto anno erit hora vicesima secunda.*

I.

Die 23 novembris 1859, hora 3 a meridie.

Rami qui dominica in Palmis in quadam cathedrali ecclesia benedicuntur, non ex palmarum vel olivarum seu aliarum arborum truncis præcidi, sed ex aridis quibusdam herbis, cera liquata viridis coloris perfusis, atque, una cum fictitiis floribus, virgæ ad instar palmæ artificiose colligatis, efformari solent. Insuper eadem die, episcopo functionem peragente, antiphona *Hosanna,* sequens oratio, epistola et evangelium, ante orationes benedictionis, prout in cappella Summi Pontificis, ex antiqua consuetudine, omittuntur. Quæritur :

1° *Quonam tempore in Ecclesia incœperit palmarum benedictio ac processio, et an antiquitus ritus aliqui a modernis diversi vigerent?*

2° *An usus palmas prout in casus effingendi sustineri valeat?*

3° *An semper in cappella Summi Pontificis epistola, evangelium, aliaque ut supra omissa fuerint?*

4° *An alibi etiam omitti queant ex antiqua consuetudine?*

II.

Die 14 *decembris* 1859, *hora* 3 *a meridie.*

In ecclesia cujusdam cœnobii, ubi perpauci admodum degunt religiosi, Passio Dominica in majori hebdomada hoc pacto decantari solet: Dominica in Palmis et feria VI in Parasceve (in quibus missa solemniter celebratur), sacerdos Christi, diaconus evangelistæ, subdiaconus vero turbarum verba decantant; feriis autem III et IV (in quibus missa absque diacono et subdiacono cantatur), verba Christi a celebrante, ut supra, evangelistœ vero ac turbarum verba a duobus religiosis (qui sæpe nec sacerdotes sunt, neque in sacris saltem ordinibus constituti) superpellicæ indutis, canuntur. Ceteri vero religiosi qui choro adsistunt, toto fere Passionis tempore, sedere solent. Quæritur:

1° *An semper et ubique, dominica Palmarum ac sequentibus feriis, in usu fuerit, Passionis Dominicœ historiam pro missœ evangelio legere?*

2° *A quibusnam et quo ritu, prioribus Ecclesiæ sæculis, Passionis historia decantaretur?*

3° *An qui sacro diaconatus ordine minime sunt initiati, partem aliquam Passionis canere solemniter queant?*

4° *Quid de consuetudinibus, de quibus in casu, sentiendum?*

III.

Die 11 *januarii* 1860, *hora* 3 ¼ *a meridie.*

In matutinis tenebrarum persolvendis, nonnulli apud quam-

dam cathedralem ecclesiam abusus sensim irrepserunt. Etenim præterquam quod, loco cantus gregoriani; musica, quam vocant figuratam, adhiberi solet, organi etiam aliorumque perstrepentium instrumentorum sonitus, in responsoriis præsertim decantandis, intermiscetur. Cumque cives quamplurimi utriusque sexus, suavissimo concinentium vocum lenocinio illecti, in ecclesiam conveniant, et psalmodia, ex nimia cantus prolixitate, ad noctem usque protrahatur, hinc fit ut eo tempore quo cantores psalmum *Miserere* exquisita arte modulantur, extinctis interea ubique per ecclesiam luminaribus, et eo præsertim temporis momento quo, post orationem finalem, ingens ab omnibus fit fragor, haud levis momenti perturbationes, scandala et obscœnitates perpetrentur. Hisce de causis episcopus, zelo domus Dei flagrans, organi ac instrumentorum usu, luxuriantisque musices levitate prorsus interdictis, districte mandat ut hujusmodi officiorum decantatio ita temperetur, ut ea ante noctem omnino absolvatur. Hac autem occasione arrepta, duas quoque alias consuetudines ejusdem ecclesiæ, in iisdem matutinis, reprobat : præintonationem scilicet antiphonarum, necnon usum unius candelæ ceræ albæ, seu purificatæ, in culmine candelabri triangularis : præcipiens ut antiphonæ omnes a choro absolute incipiantur, et ut omnes candelæ adhibeantur ex cera communi. Quæritur ;

1° *Quænam fuerint antiquitus principaliores usitatioresque Ecclesiæ ritus ac consuetudines in matutinis tenebrarum persolvendis?*

2° *Quid de episcopi decreto, omnibus spectatis circumstantiis, ac de singulis in casu sentiendum* ?

IV.

Die 8 *februarii* 1860, *hora* 3 $^3/_4$ *a meridie.*

Episcopali cujusdam civitatis sede vacante, vicarius capitu-

laris episcopum titularem *in partibus*, qui in eadem civitate moratur, ad missam pontificalem feria V in Cœna Domini, pro confectione sacrorum oleorum, celebrandam jamdiu invitaverat. Verum archipresbyter prima dignitas capituli, cui, deficiente episcopo, missarum solemnia celebrandi munus incumbit, nolle se juri suo cedere, una cum omnibus universim canonicis, vehementer protestatur; eo vel magis quod alias, sede vacante, semper ad viciniorem episcopum olea pro consecratione transmitti solitum fuerit. Instat quidem vicarius, tum majorem functionis pontificaliter celebratæ decorem, cum etiam invitationem a se jam episcopo solemniter exhibitam proferens. Hisce tamen aliisque rationum momentis, cum archipresbyter et canonici minime acquiescant, vicarius, cathedrali posthabita, sacrorum oleorum confectionem in collegiata ecclesià celebrandam indicit, in qua, ob ministrorum deficientiam, duodecim quidem presbyteri, sed quatuor tantum diaconi totidemque subdiaconi episcopo adsistunt. At, consecratione peracta, capitulum cathedralis ab inferiori ecclesia sacra olea recipere detrectat. Quæritur :

1° *An semper in utraque Ecclesia tum Latina cum Græca, in usu fuerit sacrorum oleorum confectio feria V in Cœna Domini?*

2° *Num, absque speciali Summi Pontificis dispensatione, liceat unquam ex necessitate, sacra olea conficere, vel alia die a feria V in Cœna Domini, vel extra missarum solemnia, vel absque requisito presbyterorum, diaconorum seu subdiaconorum numero?*

3° *Quid de facti serie ac de quæstionibus in casu expressis judicandum?*

V.

Die 29 *februarii* 1860, *hora* 4 1/4 *a meridie.*

Satis antiqua regionis cujusdam consuetudo ferebat ut pre-

sbyteri omnes feria V in Cœna Domini, ante missam solemnem, privatim celebrarent. Nunc autem cum episcopi fere omnes regionis illius in ecclesiastica disciplina undique labefactata instauranda toti sint, in provincialibus diœcesanisque synodis, collatis antea consiliis, quibuscumque presbyteris, etiam regularibus, missæ privatæ celebrationem feria V in Cœna Domini, sub suspensionis pœna ipso facto incurrendæ, interdixerunt. Venerabilis autem antiquitatis vestigiis inhærentes, non modo presbyteros omnes generatim ac clericos ad sacram synaxim eadem die suscipiendam adhortati sunt, verum etiam canonicis omnibus ceterisque cathedralium ac collegiatarum choro addictis mandatum imposuerunt, ut feria prædicta sacram communionem e manu celebrantis in missa solemni omnino recipiant. Quæritur :

1° *An presbyteri et clerici, ii præsertim qui alicujus ecclesiæ servitio speciatim adstringuntur, Sacram Eucharistiam in missa solemni feria V in Cœna Domini recipere teneantur, spectata tum antiqua cum præsenti Ecclesiæ disciplina?*

2° *An, absque speciali summi Pontificis facultate, liceat unquam feria prædicta privatim celebrare? Et quid si alicubi universalis vigeret celebrandi consuetudo?*

3° *Quid de episcoporum decretis, prout in casu, judicandum?*

IV.

Die 14 martii 1860, hora 4 1/2 a meridie.

In omnibus fere regionis cujusdam ecclesiis, præter consuetam SS. Sacramenti repositionem feria V in Cœna Domini, alia quoque solemnis ejusdem sacramenti expositio in ostensorio seu monstrantia, post missam præsanctificatorum feria VI in Parasceve, fieri solet. Repositionis autem seu expositionis

capellæ sumptuose quidem ac maxima qua fieri potest pompa ornantur, quin tamen super altaris mensa locus ullus supersit ubi calix Sacramentum continens tantisper collocetur, ad thurificationem eidem exhibendam, antequam in capsula recondatur. Capellæ vero prospectus ita plerumque aptari solet ut theatralis potius scenæ quam altaris speciem præ se ferat. Exceptis insuper sex, vel ad summum octo cereis, luminaria omnia partim ex oleo, partim vero ex candelis stearinis apponuntur. Quæritur :

1° *Undenam originem ducat usus reponendi sacram Hostiam feria V in Cœna Domini, et an antiquitus repositionis locus solemniter ornaretur?*

2° *An repositio SS. Sacramenti, feria prædicta, in omnibus quibuscumque ecclesiis fieri possit?*

3° *An calix Sacramentum continens super altaris mensa sit deponendus, antequam in capsula collocetur?*

4° *Quid de SS. Sacramenti expositione feria VI in Parasceve, necnon de ornatu seu dispositione capellæ, ac de usu olei et stearinæ prout in casu sentiendum?*

VII.

Die 28 *martii* 1859, *hora* 4 ³/₄ *a meridie.*

Habebitur sermo de Passione Domini Nostri Jesu Christi, ut Divinum illud ac ineffabile Mysterium, circa quod tota versatur Liturgia, solemniter quotannis recolatur.

VIII.

Die 18 *aprilis* 1860, *hora* 5 ¹/₄ *a meridie.*

Ex pervetusta cathedralis cujusdam ecclesiæ consuetudine duodecim tantum canonicis pedes ab Episcopo lavari, feria V

in Cœna Domini, ad hæc usque tempora consuetum fuit. Modernus vero Episcopus probe noscens non duodecim sed tredecim personis, ex cæremonialis præscripto, pedes esse lavandos, abluendorum numerum ad cæremonialis tramites augere in votis habet. Haud renuunt quidem canonici, sed magna inter ipsos ac Episcopum disceptatio oritur, quoad qualitatem personæ ad decimum tertium numerum perficiendum eligendæ. Cum enim canonici sexdecim tantum numero sint, unusque ex ipsis, ætate confectus, servitium præstare non valeat, canonici vellent ut decimus tertius ex tribus illis canonicis assumeretur, qui Episcopo ministrare in hac functione deberent; ac proinde ut Episcopus, pro ministerio diaconi et subdiaconi, cathedralis beneficiariis, hoc in casu, uteretur. Episcopus vero, ex eo quod cæremonialis liber aperte doceat diaconum et subdiaconum, qui in missa jam ministrarunt, in pedum lotione inservire debere, ministris non canonicis uti detrectat, suumque generalem vicarium ad numerum complendum assumere mallet. Ast renuentibus canonicis, Episcopus ad omnem quæstionem eliminandam, canonicorum loco, tredecim pauperibus pedes lavare decernit. Ex quo tamen fit ut canonici in munere diaconi et subdiaconi ministrare obstinate recusent, eo vel maxime quod ipsemet cæremonialis liber hujus functionis minitros alios a canonicis esse posse, manifeste supponat. Quæritur :

1° *Quænam fuerit antiqua Ecclesiæ sive Latinæ sive Græcæ disciplina circa pedum lotionem feria V in Cœna Domini, præsertim quoad abluendorum numerum ?*

2° *An, ubi viget, sustineri valeat consuetudo non tredecim sed duodecim personis lavandi pedes ? Et quid dicendum de consuetudine manus loco pedum lavandi ?*

3° *An in pedum lotione canonici Episcopo ministrare teneantur ?*

4° *Quid statuendum quoad quæstiones de quibus in casu ?*

IX.

Die 2 maii, hora 5 1/2 a meridie.

Illustris quædam ac perantiqua cathedralis ecclesia quæ permultis specialibus ritibus ac cæremoniis in sacris peragendis, ex immemorabili consuetudine, distinguebatur, gravem in iisdem ritibus, temporum injuria, jacturam passa est. Inter alia nonnulla, ritus ablutionis altarium feria V in Cœna Domini, quæ solemniter in illa olim peragebatur, duobus circiter abhinc seculis in desuetudinem abiit. Nunc autem cum Episcopus, una cum suis canonicis, divino cultui reparando strenue operam navet, vellet etiam, de eorumdem canonicorum consilio, veterem ritum ablutionis altarium in cathedrali instaurare, in aliis autem præcipuis diœcesis ecclesiis introducere. Dubitant tamen, Episcopus nimirum et canonici, num hoc ipsis liceat absque speciali Summi Pontificis facultate. Quæritur :

1° *Quænam ablutionis, de qua in casu, origo, antiquitas, mysteria ac præcipui antiquiores ritus in Ecclesia sive Latina sive Greca ?*
2° *An et apud quas ecclesias ritus hic adhuc perseveret ?*
3° *An ritus hujusmodi, ubi numquam viguit, introduci queat, absque speciali Sedis Apostolicæ facultate ?*
4° *Et quatenus negative, an saltem instaurari possit ubi jam obsolevit ?*

X.

Die 23 maii 1860, hora 5 3/4 a meridie.

Præter usitatum pluribus jam ab annis morem, novus cujusdam civitatis Episcopus solemnem præsanctificatorum mis-

sam feria VI in Parasceve celebrare voluit. Functione expleta, Episcopus, vir in sacris ritibus apprime peritus, inter alia nonnulla levioris momenti, de tribus præsertim a cæremoniarum magistro rationem comiter exquirit. Nimirum : 1. Quare unica jam tobalea seu mappa super altaris mensa initio functionis extensa, alia postea mappa super eadem mensa, circa finem adorationis Crucis, a diacono et subdiacono pariter extensa fuerit ? 2° Cur nam sibi, in paramentorum sumptione, innuerit ut annulum deponeret et absque illo missam celebraret ? 3° Cur denique crux detecta et ad adorandum exposita Crucifixi imagine careret ? Ad hæc respondet cæremoniarius ; quoad primum, secundæ tobaleæ appositionem a cæremoniali aperte præscribi ; quoad secundum, delationem annuli tantæ diei mœstitiæ minime congruere, quod et in ipsamet Summi Pontificis capella hac die in usu esse, a prædecessoribus episcopis accepisse asseverat ; quoad tertium denique, in rubricis tum missalis tum etiam cæremonialis nonnisi de cruce detegenda adorandaque mentionem fieri, nullo facto verbo de Crucifixi imagine ; atque hanc esse praxim basilicæ Vaticanæ ab iisdem episcopis didicisse. Quæritur :

1° *Quinam fuerint antiquitus principaliores usitatioresque Ecclesiarum ritus in missa feriæ VI in Parasceve adhiberi soliti ?*

2° *An unica tantum vel duplex mappa, eadem die, super altaris mensa, episcopo celebrante, sit extendenda ? Et quatenus una tantum, quomodo intelligenda sint ceremonialis verba quæ duplicem tobaleam innuere videntur ?*

3° *An episcopus celebrans vel adsistens feria VI in Parasceve uti debeat annulo necne ?*

4° *An Crux ad adorationem detegenda crucifixi imaginem habere debeat ? Et quatenus affirmative, quid dicendum de consuetudine in contrariam ?*

XI.

Die 13 junii 1860 hora 6 1/4 a meridie.

Apud omnes pene ecclesias regionis cujusdam ubi cereæ candelæ nonnisi ingenti pretio comparari queunt, usus invaluit ut cereus paschalis non modo singulis annis haud renovetur, sed ut idem ex ligneo cylindro, cera ad modum crustæ circum circa leviter obducta, efformetur, in cujus tamen summitate ceræ candelæ frustum ejusdem crassitudinis apponi solet, quod identidem, prout opus est, renovatur. Grana item thuris cereo infigenda nunquam innovari solent, adeo ut idem fere semper cereus eademque thuris grana singulis annis iterum atque iterum benedicantur. Pluries quidem regionis illius Episcopi præfatas consuetudines evellere conati sunt. Sed frustra; semper enim ecclesiarum rectores, sub paupertatis specie, ab Episcoporum legibus, hac super re se subduxerunt. Nuper vero modernus quidam ejusdem regionis episcopus ad subterfugiis ac tergiversationibus viam penitus præcludendam, in sua diœcesana synodo declaravit, cerei paschalis magnitudinem seu pondus a canonicis legibus minime definiri. Hinc cerei ejusdem crassitiem seu magnitudinem, ecclesiarum rectorum prudentiæ ac pietati determinandam relinquens, districte mandavit ut in omnibus suæ diœcesis ecclesiis, regularibus haud exceptis, cereus paschalis (cujuscumque tandem sit ponderis) atque grana thuris eidem infigenda singulis annis omnino renoventur. Quæritur :

1° *Quænam cerei paschalis origo, antiquitas, mysteria ac quinam ejusdem benedictionis prisci ritus?*

2° *An cereus paschalis et grana incensi, semel benedicta, iterum benedici queant sequentibus annis?*

3° *Quid de consuetudinibus ac de episcopi decreto, prout in casu, judicandum?*

XII.

Die 27 junii 1860, hora 6 1/4 a meridie.

Ad plurimos eliminandos abusus qui in sacris majoris Hebdomadæ functionibus explendis in quadam cathedrali ecclesia paulatim irrepserunt, cæremoniarum magister, annuente ac probante Episcopo, nonnullas notulas concinne exaratas in ordine divini officii suis apte locis annexuit. In Sabbato sancto hæc, inter alia, adnotavit, nimirum : 1° Arundinem pro tricereo veram debere esse arundinem, minime vero baculum ligneum; 2° Candelas in ejus summitate ponendas non in tribus distinctis brachiolis ferreis infigendas esse, sed ita aptandas ut candelæ in earum stipite unum quid constituant, quod deinde in tres veluti ramos distinguatur; 3° Ignem benedicendum non ex ligneis festucis sulphuratis phosphoroque intinctis, sed omnino ex silice esse excutiendum; 4° Prophetias ex integro esse decantandas, non autem mutilandas et abrumpendas statim ac celebrans singularum lectionem absolverit; 5° Denique litanias non apud fontem baptismalem, ejusdem benedictione completa, sed in choro, omnibus ibidem reversis, incipiendas esse. Primis tribus adnotationibus, licet ægre admodum reformatoris censuras ferant, acquiescunt canonici; adversus quartam vero et quintam acriter insurgunt, immemorabilem propriæ ecclesiæ consuetudinem objicientes. Quæritur :

1° *Quænam arundinis seu tricerei origo, antiquitas, ac mysteria?*
2° *Quid de singulis in casu sentiendum?*

XIII.

Die 11 julii 1860, hora 6 1/4 a meridie.

In nuperrima novæ diœcesis erectione, ecclesia quædam

collegiata ad cathedralis dignitatem evecta fuit. Cum autem huic ecclesiæ nulla hactenus adnexa fuerit animarum cura, ac ipsa proinde baptismali fonte caruerit, novæ diœcesis episcopus tum ut in sua cathedrali omnes rite peragi possint ecclesiasticæ functiones, tum etiam ut eidem cathedrali debitus ab aliis loci ecclesiis honor rependatur, erecto in eadem baptismali fonte, præcipit ut parochi omnes civitatis, in pervigiliis Paschæ et Pentecostes, ad cathedralem ecclesiam accedant benedictioni fontis adstituri. Mandat præterea ut omnes in civitate baptizandi a sabbato sancto usque ad sabbatum in Albis et a vigilia Pentecostes usque ad sabbatum sequens, in eodem cathedralis ecclesiæ fonte, a sacerdote ad id deputato, baptizentur. Porro de his episcopi decretis, tamquam jurium suorum læsivis, parochi omnes acriter conqueruntur, iisdemque parere detrectant. Quæritur :

1° *An semper, quibusque diebus, in Ecclesia viguerit usus fontem baptismalem benedicendi?*

2° *Quænam ecclesiæ jus habeant erigendi fontem baptismalem? et an hoc jus competat ecclesiis cathedralibus quæ nullam habent adnexam parochiam?*

3° *Quid de facti serie in casu exposita ac episcopi decretis judicandum?*

XIV.

Die 8 *augusti* 1860, *hora* 5 ³/₄ *a meridie.*

Habebitur oratio de laubibus S. Vincentii a Paulo, de divinis, inter sacerdotes collationum institutoris, sub cujus auspiciis congregatur cœtus noster.

XV.

Die 22 augusti 1860, hora 5 1/4 a meridie.

Habebitur sermo de Assumptione Deiparæ Virginis, quam peculiarem sibi Patronam jam inde ab initio Academia adlegit, quocum juxta morem, annuus Academiæ cursus absolvetur.

IMPRIMATUR

Fr. Hieronymus Gigli O. P. S. A. M.

—

IMPRIMATUR

Fr. A. Ligi-Bussi Archiep. Icon. Vicesger.

Pour tous les articles contenus dans ce cahier,

L'un des Secrétaires de la Rédaction, A. JOUBY.

Imprimatur :

Atrebati, die 29 februarii 1860.

† P. L., *Ep. Atrebat. Bolon. et Audom.*

Arras. — Typographie Rousseau-Leroy. rue Saint-Maurice. 26.

REVUE THÉOLOGIQUE.

5e ANNÉE.

2e Cahier. — 1er Avril 1860.

PROBABILISMI LOGICA EXPOSITIO.

Dans le dernier chapitre de notre *Essai sur la théologie morale,* nous appelions l'attention de tous les prêtres studieux et éclairés sur la grande et très-importante question du système à suivre en théologie morale. Nous pensions que la chose était jugée au fond, que le système de saint Alphonse est la véritable règle à suivre dans la résolution des cas douteux, mais que ses bases étaient chancelantes, et qu'il fallait lui trouver des assises plus solides. D'autre part, tous ceux qui ont étudié la théologie du saint auteur, savent qu'il n'a pas coordonné son système d'une manière logique, scientifique. Dans son *Morale systema*, il en établit les fondements, et dans sa théologie il en fait les applications, mais ces applications ne sont reliées au principe par aucune règle intermédiaire. Il nous a donné les extrémités de la chaîne; l'anneau qui les rattache manque. Notre appel n'a pas été vain. Que ceux qui ont bien voulu y répondre reçoivent ici nos sincères remerciements.

Les deux derniers cahiers renfermaient, on s'en souvient, des articles remarquables par la solidité et la doctrine. Le vrai système moral y est appuyé sur des preuves tellement fortes et convaincantes, qu'il n'y a pas moyen d'y résister. Les axiômes dont les auteurs de diverses opinions exagéraient à l'envi la portée, ont été remis à leur place et renfermés dans

les limites dont ils n'auraient jamais dû sortir. Maintenant il sera facile au plus commun théologien de renverser l'échafaudage d'objections que l'on élève contre le probabilisme, et de prouver à ses adversaires qu'ils doivent être inconséquents en bonne logique, s'ils refusent de reconnaître la vérité du probabilisme modéré de saint Alphonse.

Ce travail achevé, il restait à coordonner le système. C'est ce qu'a tenté de faire un ancien professeur de théologie morale, dont une dissertation a déjà paru dans les *Mélanges théologiques* (1). Ayant écrit avant d'avoir pu connaître les articles dont nous parlons plus haut, il n'a pas sans doute soupçonné tout ce qui s'y trouve. Cependant chacun remarquera comment il a été heureusement guidé et retenu par le sens moral, pour donner une juste portée aux principes qu'il prend pour point de départ, et pour les asseoir sur des raisons morales, telles que le sens intime ou la volonté présumée du législateur. On verra également avec satisfaction comment tout se lie et s'enchaîne dans la doctrine de saint Alphonse, et comment les diverses règles du droit reçoivent une application facile et mesurée. Cette dernière partie a beaucoup d'affinités avec le travail cité plus haut. Un tel accord serait étonnant, s'il n'était pas l'expression de la vérité. L'un prend le système de saint Alphonse tel qu'il est formulé, se borne à le coordonner et à en montrer les déductions et applications logiques. L'autre choisissant de tout autres bases, et partant d'autres données, crée un nouvel aspect au système; et cependant tous deux arrivent aux mêmes décisions pratiques; ils appliquent dans la même réserve et dans des conditions identiques, les axiômes du droit, les proverbes de la morale.

On lira donc avec fruit cette dissertation, qui est pour ainsi dire un complément des derniers articles de l'*Essai sur la théologie morale*. Le style en est coulant, facile et pur; il plaira à ceux qui aiment de lire la théologie en latin. Aux quelques

(1) Série v, pag. 1 sq.

points touchant lesquels nos opinions diffèrent de celles de l'auteur, nous avons ajouté des notes qui expliquent les raisons de notre dissentiment; sans prétendre toutefois que nos idées soient mieux appuyées et plus vraies.

Il manquait un sommaire, qui nous a toujours paru chose essentielle dans un travail de cette espèce, afin de faire saisir d'un coup d'œil l'enchaînement des diverses parties : nous nous sommes permis de l'ajouter pour la facilité *des lecteurs.*

SOMMAIRE. — *Usus probabilismi versatur circa obligationes dubias aut incertas. — Ejus liceitas probatur. — Dubium aut probabilitas requiritur tamen prudens. — Ita ut auferri non possit. — Illicitum est sequi probabile, si* 1° *probabilior sententia stat pro lege. — Exceptio. —* 2° *Si lex sit certa, obligatio vero in aliquo casu dubia. —* 3° *Si alia lege obligamur ad actum ponendum aut vitandum. — In dubiis facti legi extrinseci recurrendum ad regulas prudentiæ, ut definiatur an pro obligatione, num contra obligationem sit dijudicandum. — Sequentes vero sunt regulæ :* In dubiis melior est conditio possidentis. — In dubio factum non præsumitur sed demonstrari debet. — In dubio standum est pro valore actus. — Actori incumbit probatio. — Ex communiter contingentibus prudens fit præsumptio. — in dubiis pars tutior est eligenda. — Prævalet lex dignior aut fortior. — *Quod sæpe dubium facti reincidat in dubium juris. — Quatuor sequuntur quæstiunculæ de usu licito probabilismi.*

REVERENDI ADMODUM ATQUE ERUDITISSIMI DOMINI,

Si qua debet controversia exhausta videri, ea certe est, quæ in scholis theologicis, summa animorum contentione, de *Probabilismo* agitata fuit. Nihilominus, postquam multorum ea de re tractatus et lucubrationes pervolvi, illud desiderari semper sentio, quod in systemate scientifico cum primis requiritur :

unitatem dico. Itaque tentare cœpi, ut disjecta huc illuc membra in unum corpus aptarem, sive, quoad ejus fieri posset, a generalibus ad particularia descendendo, principia omnia, logico ordine, sibi invicem subnecterem, quo et clarius perciperentur, et facilius tenerentur memoria, et applicarentur securius. Cum autem nihil mihi magis in votis sit, quam ut veritas pateat, utor, si id concedere dignemini, vestris *Fasciculis*, tum quod spero, vos, ubi quid aut corrigendum aut addendum erit, hoc fore præstituros; tum quod hac via, si nonnullam, quæ collegi, utilitatem habent, sub plurimorum oculos possunt pervenire.

Videamus ergo, quid sit :

FAS ET NEFAS
IN USU PROBABILISMI.

I. Usus probabilismi, generatim acceptus, versatur : 1° circa obligationes morales stricte *dubias*, dum intellectus suspensus manet, non habens sufficiens motivum, quo alterutram partem, affirmativam aut negativam, saltem verisimilem seu probabilem esse, judicet. Tum 2° versatur circa obligationes *incertas*, id est, non jam proprie dubias, sed tamen probabiles tantum, siquidem vera simul solidaque probabilitas militet contra ipsas.

II. In primo casu nititur principio, desumpto ex natura legis : *Lex dubia non obligat.* Repugnat scilicet notioni legis, ut sit dubia, et vim habeat obligandi. Quod opponitur. — Esto, lex dubia vi sua non liget, an non, in jure præsertim naturali, potest nos Deus in dubio obstrictos habere, maxime quum omnis in eo jure ignorantia et dubietas ex hominis primæva culpa oriatur. — Facile est refutatu. Nam, si Deus, pro absoluto suo dominio, hoc valet, minime censeri potest velle : talis enim voluntas vehementer adversaretur summæ ejus sapientiæ et bonitati ; ac revera ipsum nolle, vel ex eo plus quam

satis liquet, quod Ecclesia, infallibilis morum magistra, moderatum probabilismi usum, etiam in jure naturali et divino, permittat. Quod præterea leges humanas spectat, si dubiæ obligarent, potestas legislativa vergeret in deterrimum exitum, innumerabilium nimirum peccatorum. Ad hæc desineret in onus intolerabile; lex autem nimis ardua, ut omnes fatentur, est injusta; atque ideo non obligat etiam cum nimio incommodo; et actus heroici, nisi in circumstantiis particularibus propter bonum commune, non cadunt sub legem.

III. In altero casu usus probabilismi fundatur in natura libertatis, qua homo a Deo donatus est. Quum enim ante omnem legem concipiatur et sit liber, non debet hoc suo jure *certo* ob *incertam* seu *probabilem* dumtaxat legem privari. Numquid non sensus intimus licitum dictat, quod non scitur esse prohibitum? An non recta ratio clamat, relinqui oportere alteri bonum, quo gaudet, quamdiu haud certum est, id ipsius non esse? Et legislator, ille idem, qui pro sola subditorum felicitate potestatem explicat, libertatem, præstantissimum humanæ naturæ privilegium, tollere posset aut vellet, quoties et statim ac subditis probabilitas pro lege occurreret? Mera, inquam, probabilitas; nihil præter illam; nulla certitudo. Cfr. *Zallinger, Institut. juris natural.*, lib. 1, cap. 9, § 12 (*b*).

Igitur, quando sive dubium, sive, stante vera probabilitate pro libertate, incertum est, deturne lex aliqua, vel an sit promulgata; aut, dum constat de lege, an habeat talem sensum, hunc vel illum casum comprehendat : sintne v. g., confitenda peccata dubie mortalia, aut mortalia dubie commissa; an explicandæ circumstantiæ notabiliter aggravantes; item utrum ad has aut illas personas extendatur : lex v. g., Tridentini, *sess.* 13, *cap.* 7, ad laicos; denique an hoc vel illud onus sit legi annexum : debeatne delinquens, ante sententiam declaratoriam, pœnam luere, duobus istis principiis, quæ certa sunt, formatur conscientia moraliter certa, ex ejusmodi dubia vel

solum probabili lege nullam exsurgere obligationem. Et hæc quidem moralis certitudo, sicut ad honeste operandum sufficit, ita prorsus requiritur. *Sufficit* : quia major certitudo in moralibus plerumque obtineri nequit, nec Deus a nobis exigit nisi certitudinem humanam, talem puta, quali in negotiis magni momenti contenti sunt homines prudentes, non physicam aut metaphysicam. *Requiritur* : nam, qui dubius aut incertus, non obstante suo judicio, quod forte aut probabiliter peccaturus sit, operatur, actu contemnit legem, quum faciat id, quo timet aut opinatur, se Deum offendere; ergo, peccat eadem specie et gravitate peccati, cujus est peccatum, de quo prudenter nec dubitat nec sua opinione formidat.

Neque tamen hinc sequitur, sic neminem tandem operari secundum dubiam aut probabilem, sed tantum secundum certam sententiam : utique operatur juxta dubiam et probabilem, tamquam *objectum* dictaminis ultimi; quamvis non, tamquam *ipsum dictamen ultimum* et regulam proximam actionis.

Jam bina præfata principia, ut satis patet, respiciunt dubium et probabilitatem, ut aiunt, *juris*, nec non ipsam præcise licentiam seu honestatem actionis; atque eo ipso, quod generalia sunt, non possunt non habere suas limitationes et exceptiones. Itaque,

IV. Dubium et probabilitas contra existentiam legis, oportet ut sit dubium, non temere conceptum, sed prudens; tanto minus sufficit qualiscumque suspicio; similiter probabilitas sit vera ac fundata. Unde Innocentius XI damnavit hanc prop. 3: « Generatim, dum probabilitate, sive intrinseca, sive extrinseca, quantumvis tenui, modo a probabilitatis finibus non exeatur, confisi aliquid agimus, semper prudenter agimus. » Et jam antea Alexander VII, respiciendo auctorem, damnaverat hanc 27 : « Si liber est alicujus junioris et moderni, debet opinio censeri probabilis, dum non constat rejectam esse a Sede Apostolica tamquam improbabilem. » Ratio est, quia

tenue seu frivolum motivum non est prudens; quin motivum ei oppositum a viro prudente moraliter certum habetur, ita ut non possit tolli dubium practicum, cum quo numquam licet operari.

V. Non licet sequi sententiam benignam dubiam vel probabilem, quamdiu per moralem diligentiam haberi vel sperari potest certitudo de existentia vel non existentia legis : tunc enim et hactenus dubium vel incertitudo non oritur ex obscuritate seu defectu legis, sed ex hominis negligentia; et non facienti, quod in se est, justissime imputatur transgressio, quæ committi potest. Idcirco etiam ille tenetur lege, qui, incipiens et indiciis quibusdam de ea dubitare, v. g., an adsit præceptum audiendi hodie Missam, et jam non potis inquirere aut examinare, prævia sua culpabili negligentia in causa est, ut modo sit dubius aut incertus.

Infertur incaute agere, ideoque peccare eos, qui advertentes conscientiam sibi aliquid dictare, eam non curant, sed pergunt agere vel omittere; qui voluntarie a dictamine conscientiæ se avertunt; qui culpabili distractione vel oblivione contra conscientiam prius habitam agunt; qui levibus ac insufficientibus motivis, vel pro solo beneplacito, ad eam deponendam moventur; sed debent rem examinare, libros aut viros doctos ac timoratos consulere. Hinc peccant etiam, qui mente versando contrariantium sibi auctorum opiniones, statim arripiunt quod aliquibus probabile videtur, quamvis ipsis videatur falsum aut non vere probabile, tantum quia favet : nam, licet ex justa causa, sincere procedendo, inquirere possim, donec inveniam opinionem vere probabilem mihi faventem, cavendum tamen ne mentiatur iniquitas sibi : videndum in primis, an auctoritas talis ac tanta sit, ut ei fidere possim; interdum enim auctores, sine discussione, unum aliquem, uti grues gruem sequuntur; quo certe casu debeo ipse magis examinare, vel si ad hoc aptus non sim, tali opinionime non committere.

Attamen si dubium foret sine fundamento obortum, uti contingit in scrupulosis; vel sit dubium pure *negativum,* sine ulla positiva satis gravi ratione pro lege, sufficit inanitatem ejus agnoscere et spernere. Sic etiam, dum opinio contra legem est probabilissima, nihil ulterius opus est inquirere : constat ex prop. 3 ab Alexandro VIII damnata : « Non licet sequi opinionem vel inter probabiles probabilissimam. » Nam sive opposita dicatur dubie, sive tenuiter tantum probabilis, illa jam est practice moraliter certa. — Idem esto judicium, quando est absolute probabilior, qualis erit, si, inquit *Muzzarelli* (*Opusc.* tom. 4, *de Regula moral. opin.*, pag. 299, edit. Bruxell. 1837), ad majorem hanc probabilitatem testificandam concurrant utriusque scholæ patrocinatores. Item addendum est : quum nemo teneatur ad id, quod inutile est, nedum ad impossibile, sufficit communiter ad honeste operandum, ut, quod agimus, sciamus vel bona fide credamus esse probabile. Ita rudiores possunt ut probabilem amplecti opinionem, sibi a confessario, parocho aut alio viro, qui habetur probus et intelligens, propositam, nisi forte videretur tam laxa ut alii consulendi sint; secus esset onus nimis grave, si tales deberent plurium opiniones inquirere, aut peregrinari ad indagandam veritatem. Viro autem docto ac timorato illa opinio est sufficienter probabilis, quam ipse scit, se diligenter examinasse, et sine inordinato affectu judicat esse talem. Quid enim? Si doctissimis etiam difficile sit, invenire in moralibus majorem probabilitatem, aliis quidem erit impossibile; ergo passim deberent sequi tutiora; quod est falsum. Deinde multi approbantur pro confessionibus excipiendis, qui examinare non possunt, quid sit probabilius, et satis est, eos scire, quæ sententiæ sint vere probabiles; at vero, quum onus faciendi involvat onus sciendi, si haberent obligationem investigandi sententias probabiliores, jam peccarent graviter superiores et examinatores, illos admittendo. Accedit, quod excessus probabilitatis, si modicus est

vel dubius, facillime sit apparens tantum et fallax; adeoque ob illum non possimus prudens formare judicium, neque sperare fore, ut novo examine veritas certius inveniatur.

VI. Quando adest opinio seu notitia probabilis tantum pro lege, nulla contra ipsam seu pro libertate; item, quando opinio pro lege est *certo* ac consequenter *notabiliter* probabilior, lex, inquit S. Alphonsus, habenda est pro moraliter certa. Lib. I, *Syst. moral.* n. 56 et 71. — Illud autem omnino applicandum videtur probabiliori, non solum absolutæ et objectivæ, sed etiam *subjectivæ*, Pro ipso nempe subjecto, cui inest; quia durante hac sua persuasione, non videtur oppositam vere probabilem posse judicare, nec proinde formare dictamen practicum prudens (1). — Dixi : « pro ipso subjecto, cui talis opinio sedet, sive pro praxi propria. » Etenim, in directione aliorum, potest et debet opposita vere probabilis permitti illi, qui formata conscientia ei adhæret et vult eam sequi. Imo docet S. Alphonsus, lib. 6. n. 604, absolvendum esse talem pœnitentem, ipsique permittendum, ut suam opinionem sequatur quando hæc aliqualem saltem habet probabilitatem, ita ut confessarius, esto, eam non habeat ut solide probabilem, tamen non reputet omnino vel evidenter falsam (2); nam habet pœnitens jus,

(1) Nous admettons la doctrine, mais la preuve ne nous convainc pas. On peut voir là-dessus ce qui a été écrit dans le dernier cahier de la précédente série, pag. 625 ss.

(2) Il nous semble que saint Alphonse et les théologiens probabilistes qu'il cite, se sont trop préoccupés, dans cette question, du droit du pénitent. Ce droit n'est écrit nulle part. Le confesseur est juge, mais il est aussi médecin et docteur, et ces trois charges ou prérogatives sont sur la même ligne. Le confesseur n'est pas juge des opinions, mais il doit savoir ce qui convient au bien de son pénitent, et il ne peut pas manquer aux devoirs de son état par excès de complaisance pour des opinions peu probables. Croit-on, par exemple, qu'un confesseur sera lié par la légère probabilité que donne à son opinion l'autorité du P. Van de Velde, dont il est parlé ici, et qu'il devra absoudre un pénitent, lequel se livre à un désordre secret, et se justifie en alléguant une nécessité physique irrésistible? Et la très

ut in aliorum probatorum auctorum sententia conquiescat, et confessarius, qui non est *judex opinionum*, hoc jus lædit, si exigat, ut sua opinio instar legis sit. Ob eamdem rationem confessarius pœnitentem dubitantem, aut eum, qui nullam

mince probabilité de l'opinion nouvelle, qui admet la bonne foi ***in onanismo conjugali***, devra-t-elle contraindre tous les confesseurs à absoudre des deux mains tous ceux qui se livrent à cette souillure criminelle et qui ne veulent pas s'en corriger? De même parce qu'un pénitent soutiendra avec une légère apparence de vérité que l'occasion n'est pas prochaine, ou que la rechute dans son péché n'est pas un motif de lui refuser l'absolution, alléguant même l'autorité des PP. Faure et Salvatori, le confesseur devra-t-il céder aussitôt et absoudre celui qu'il croit très-probablement être dans une erreur préjudiciable à son salut? Non, cela ne peut pas être. La vérité, nous croyons que Navarre l'exprime: « Si sint contrariæ DD. opiniones, » quarum alteram confessarius, et alteram pœnitens sequitur, et con- » fessarius credit evidenti se textu vel ratione niti, pœnitentem dubia, » non debet eum absolvere; ast si confessarius non adeo forte ratione » nititur, vel pœnitens utitur pari vel fere pari, et habeat pro se » aliquem doctorem clarum, poterit eum absolvere.» *Manual. Confess.* cap. 26, n. 4. On dira peut-être que saint Alphonse n'entend pas parler de ces opinions qui ont trait aux dispositions du pénitent. Mais alors de quoi s'agit-il? Va-t-on discuter au confessionnal des cas douteux de morale? Il ne peut évidemment être question ici que d'une chose qui concerne la vie du pénitent et sa confession, et alors nous disons que le confesseur est juge, docteur et médecin, qu'on a trop oublié, dans la dispute, les deux premières qualités, et qu'on a beaucoup exagéré les droits du pénitent.

Nous nous proposons, du reste, d'examiner à fond et de traiter cette question. Voici maintenant la consultation à laquelle nous avons fait allusion tout-à-l'heure:

Doctissimi Viri,

Resolutio casus 1, cap. 8, part. 1 in *Praxi* R. P. Pii Vandervelden, nuper edita, ubi dicitur: « Sunt alii, qui motu quodam irresistibili manum pudendis admovent et se polluunt, » aliis quidem summopere displicet, quum existiment in passione, quantumvis gravi, dum manus, ad perficiendum actum externum turpem, moventur *scienter* et *advertenter*, eas nequaquam irresistibiliter moveri, sed semper satis *voluntarie*, ut peccetur mortaliter; aliis contra probatur, quippe qui asserant sese, sub frigida etiam hac atmosphæra, etsi raro, nonnun-

opinionem habet, vel illius eligendæ est incapax, potest, pro bono ejus spirituali, dirigere juxta sententiam aliorum probabilem; et, si forte pœnitens ipse oppositum habeat probabilius, illum instruere de vera probabilitate oppositæ : in extremis pro salute animæ extrema tentanda sunt. Qua propter, ut notum est, abstinendum etiam aliquando a monendo pœnitente, qui bona fide utitur vel vult uti opinione improbabili aut evidenter falsa.

Porro ex dictis concludendum est noscere generaliter debere confessarios varias sententias probabiles, et ex his suadere eam, quæ ad utilitatem spiritualem pœnitentis magis conducit, etiam contra propriam suam opinionem: animadvertens, sententias rigidiores pœnitenti esse periculosas, ob scrupulos vel dejectionem animi, tenetur dirigere illum secundum begniniores; contra, si has sequendo, declinet ad noxias laxitates, dirigendus est secundum rigidiores; quia tunc, attento hoc periculo, opiniones benignæ pro ipso non sunt practice probabiles.

Deinde, quod dictum fuit de propria praxi, intelligendum est, quamdiu, melius edoctus vel aliter instructus, a sua opinione non recesserit. Verum, licet adhuc eam foveat, poterit

quam tamen obvios habuisse pœnitentes, ut in casu, eosque pientissimos.

Quæro igitur, utrum et quid luminis hac super re *Physiologia* ac specialim *Pathonomica* præbere possit ? Anne debeat illa per *Idiocrasin* explicari ?

Quæstionem practicam, sed valde obscuram et intricatam, consueta vestra solertia enucleantes, gratiam inibitis a confessariis universis atque a me in primis consultore.

R. R. W., devot. fam.

Le R. P. Vandevelden a évidemment copié le P. De Breyne, trappiste. A défaut de preuves, nous réclamons d'autres autorités, et des autorités théologiques, pour admettre une chose inouïe jusqu'ici, et qui ne peut pas s'expliquer suivant les lois ordinaires. Jusque-là il nous répugne d'accorder de la probabilité à l'opinion reproduite mot à mot par le judicieux Récollet.

sæpe persuasionem seu judicium suum reflexo principio deponere. Huic enim, oppositam esse communem DD. sententiam, vel saltem æquali aut majori auctoritate fulciri, quid magis obvium, quam ut legitime præsumat, hanc quoque non posse non esse intrinsece probabilem, aut certe legem esse dubiam? Quodsi tamen ita se resolvere non possit, quia forte casus est plane singularis, publice ab auctoribus non disputatus; vel quia circumstantiæ tales, ut jam nequeat examinare aut inquirere; vel denique, quia modum, mox indicatum, posthabendi suum judicium ignorat, peccat agens contra propriam opinionem, utpote agens contra conscientiam, quæ est actionum humanarum regula ultima: sic neque subditus, qui judicat id, quod præcipitur esse illicitum, et invincibili laborat ignorantia, quod, stante præcepto superiori, judicium suum deponere practice debeat, potest sine peccato obedire: nam præceptum, etsi justum, non habet vim proximam obligandi, nisi ut tale applicetur a conscientia; alioquin valet illud : *opportet magis obedire Deo, quam hominibus.*

Poterit autem ille, qui, ut diximus, suam opinionem habet probabiliorem, atque addimus cum Lacroix (lib. I, n. 377) aliisque ab eo citatis, etiam is, qui oppositam sententiam judicat esse falsam ex eo, quod non penetret ejus rationes, si tamen sciat, eam viris gravibus, piis ac doctis, videri vere probabilem, poterit, inquam, facile, illam ut talem amplecti ex dictamine reflexo moraliter certo (1), ratiocinando in hunc

(1) Cette doctrine nous paraît renverser par sa base le probabilisme rigide de saint Alphonse, et réduire à néant la différence qu'il met entre ses principes et ceux des probabilistes. Saint Alphonse, nous l'avons déjà dit à diverses reprises, ne reconnaît que deux degrés de probabilité relative : l'également ou à peu près également probable, et le beaucoup plus probable : or, il est bien certainement question ici de ce dernier degré, *du beaucoup plus probable*, autrement il n'y aurait pas de difficulté. Mais saint Alphonse n'enseigne-t-il pas en toutes lettres que la loi appuyée par un sentiment plus probable peut être dite suffisamment promulguée pour obliger certainement? Com-

modum: ego quidem judico, hanc sententiam esse falsam; quia tamen de falsitate evidenter non constat, et alii, quos me sapientiores jure merito esse credo, ex gravi haud dubio motivo, quamquam nunc mihi ignoto, affirmant, illam esse *vere probabilem* et in praxi tutam, me secure illorum judicio conformo. Vel: sententia aliorum, quamvis speculative ego judicem eam falsam, tot viris eruditis et probis videtur *probabilior* quam mea; ergo non est, cur illam sequi non liceat, non intendendo interim ad meam propriam speculationem. Vel tandem. Ex contrariis auctorum opinionibus lex fit *evidenter dubia*; atqui lex dubia non obligat. Enimvero, qualiscumque sit mea opinio, aut subjectiva major probabilitas pro lege, manet ea objective dubia, quando auctores, qui non referunt tantum opiniones, sed discutiunt, æquali fere numero et jure certant pro ea et contra eam. Non alius hic casus excipiendus videtur, nisi dum quis pro sua sententia habet principium certum, cui nullum videt patere responsum, et clare cognoscit, opinionem oppositam, quamvis aliqui DD. eam tueantur, niti falso fundamento, ac rationes illorum procedere ex falsa æquivocatione. Vid. S. Alphonsum *loc. cit.* — Atque hoc concordat cum eo, quod S. Doctor monet, *Syst. moral*, n° 83, solo aliorum, quamvis plurimorum, verbo non esse amplectendam opinionem minus tutam, quando *convincens* ratio aliqua pro tutiori occurrit. Cæterum postea adhuc dicemus, quænam, ex controversis inter auctores opinionibus censeri possint et debeant probabiles.

Non tamen hæc eo faciunt, ut probabilia minus tuta promiscue suadere velimus; sed ut, quid juris sit, pateat, eoque pro necessitate aut opportunitate utamur. Cuperem enim doceri, cur, in casu, quod aliis pro bono animæ ipsorum indulgemus atque consulimus, id, salutis et utilitatis propriæ causa,

ment après cela se former la conscience? Comment dire encore que la loi est douteuse? Cfr. lib. 1, n. 56.

nobis ipsis non liceat: confessarius, qui opinionem, requirentem in officio canonico attentionem internam, omnino veram judicat, quia tamen scit oppositam a multis doceri, si bene facit hanc suadendo pœnitenti, qui magnam in eo patitur difficultatem ; bene faciet etiam, si ipsemet ob similes angustias eam in praxim reducat. (1) Neque obstat, ut modo vidimus, quod timeat, ne forte sit falsa ; quia sufficit, quod nihilominus queat judicare vere probabilem ; tunc enim potest haberi certitudo practica. Unam solummodo disparitatem invenio : quando benignior opinio exstrinsece est vix satis probabilis, pœnitens autem talem judicat, forte etiam intrinsece, vel non videt saltem motiva oppositæ sententiæ, vel plane rudis et ignorans est, et necessitas pro ipso hic et nunc postulat, ut secundum mitiorem agat vel dirigatur, poterit confessarius eam permittere vel suadere; non tamen ipse, melius edoctus aut non in ea bona fide constitutus, pro se etiam amplecti.

VII. Si dubium aut incertitudo non versetur circa ipsam existentiam vel sensum legis (§ III), sed circa factum legi semel latæ ac certæ superveniens, quo vis ejus tolleretur, ut dum quæritur, sitne abrogata, an ei derogatum, vel in ea dispensatum necne, obligamur, donec probetur, illam uno ex his modis esse sublatam : tunc enim, quæ alias valent pro libertate, legi potius rationes favent, ac dicendum : *dubia libertas non est libertas ; item, relinquendum est legi jus suum, quod habebat, usquedum sciatur illud amisisse.* At qualis aut quanta tum

(1) Nous admettrions cette solution dans un cas particulier où les circonstances viennent donner un appoint à l'opinion moins probable, et la faire monter d'un degré. Le probabilisme repose-t-il en dernière analyse sur un autre fondement que le consentement du législateur, sur l'Épikie ? Or, les raisons externes et particulières donnent lieu aussi à l'épikie.

Disons, en finissant, que la plus grande partie de ce numéro trouverait plus naturellement sa place dans un traité *de Pœnitentia*, concernant la direction des consciences.

certitudo requiritur? Si major acquiri non possit, consulendo v. g. superiorem, requiritur et sufficit moralis ea, qua, pro rei gravitate, homines prudentes in rebus agendis solent dirigi (1); nam plus exigere est supra hominis conditionem, et perpetuis angustiis obnoxium. «Certitudo, ut docet D. Thomas, « non est similiter quærenda in omnibus, sed in unaquaque « materia secundum proprium modum; quia vero materia « prudentiæ sunt singularia contingentia, circa quæ sunt ope- « rationes humanæ, non potest certitudo prudentiæ tanta esse « quod omnino sollicitudo tollatur. » (2, 2, qu. 47, art. 9, idem repetit ead. parte, qu. 70, art. 2 in corp.) «In actibus hu- « manis (super quibus constituuntur judicia) non potest haberi « certitudo demonstrativa, eo quod sint circa contingentia et « variabilia, et ideo sufficit *probabilis* certitudo, quæ in pluri- « bus veritatem attingat, etsi in paucioribus deficiat. » Cui consonat, quod scribit S. Antoninus part. 1, tit. 3, cap. 10, § 10 sub finem: « Notandum inquit, secundum Cancellarium « (Gersonem), quod certitudo, quæ requiritur in materia mo- « rali, non est certitudo evidentiæ, sed *probabilis* conjecturæ... « Non enim consurgit certitudo moralis ex evidentia demons- « trationis, sed ex probabilibus conjecturis, grossis et figura- « libus, magis ad unam partem, quam ad alteram se habenti- « bus. Dicitur autem probabile, quod pluribus et maxime « sapientibus apparet verum. Ex his igitur sequitur, quod in « humanis agilibus... sufficit talis certitudo, quæ non semper « scrupulos omnes abjiciat.»

Pari modo, dum non satis constat, num detur tibi excusatio sufficiens a legis observatione, et nequis commode adire su-

(1) L'application de la possession nous paraissant n'être pas ici à sa place, nous ne faisons pas de difficulté de souscrire des deux mains à la doctrine de l'auteur qui ne requiert pas la certitude, pour être dispensé d'observer la loi. Une bonne et solide probabilité doit bien suffire, surtout si elle est renforcée par quelque motif particulier.

periorem pro dispensatione, servanda est lex, nisi prudenter judices causam excusandi esse satis plausibilem et fundatam; aut certe præsumas, superiorem nolle te obligare cum periculo gravis damni inferendi sanitati, famæ vel bonis, seu urgere legem, in tam ancipiti casu, cum notabili molestia. Atque hujusmodi præsumptio ab omnibus admittitur; quia leges non obligant cum nimio incommodo.

Præmissis jam amborum generalium principiorum limitationibus, deveniendum est ad exceptiones, in quibus quantavis theoretica judicia probabilitate polleant, praxis prohibita est; id quod ex propriis rerum principiis pendet.

VIII. Etsi lex dubia aut solum probabilis per sese non liget (§ II et III), contingit tamen frequenter, ut cum ea concurrat alia *certa* obligatio seu lex *indubitata*, vi cujus ab eo, quod alias illicitum non esset, abstinere debeamus, et quod tutius est, eligere. Uti,

1º Si voto quis, in una alterave materia, sibi posuisset hanc legem; aut justo superioris præcepto ad id foret adstrictus.

2º Si interveniret sententia judicis pro tutiori decernentis.

3º Si quis contractu explicito vel implicito, adeoque ex justitia, teneatur alteri sive bonum aliquod procurare, sive damnum ab eo avertere: ea quippe non pendent a probabilitate opinionis, sicut honestas actionis; sed ab eo, quod a parte rei verum est. Hinc fluunt speciales obligationes pro sacerdotibus in administrandis Sacramentis; pro judicibus in dirimendis causis, cum civilibus, tum criminalibus; pro consiliariis principum, qui sunt quasi judices principem inter et rempublicam; pro advocatis in suspiciendis ac defendendis causis; pro medicis in curandis morbis et vulneribus. Interim in necessitate, quando certiora media ad finem præsto non sunt, poterunt, atque, ut clarum est, ob suam obligationem justitiæ, quam habent, debebunt, succurrendo meliori modo possibili, uti minus certis. Contra clarum est etiam, neminem ultra natu-

ram contractus vel limites officii sui obligari, sive non plus debere præstare quam tenetur. Quæ quidem omnia late explicant auctores.

4º Si generalis lex justitiæ et caritatis, ne cui noceatur, vetet, relicta minus tuta, exponere nos ipsos vel alios damno, sive temporali, sive spirituali. Ideo in materia fidei et necessariis necessitate medii ad salutem non licet sequi nisi tutiora. Accedit, quod hic inquirenti veritas certo certius se offeret. Ideo etiam, extra necessitatem, quilibet suscipiens sacramenta, ne peccet contra caritatem sui ipsius, ubi de eorum valore agitur et defectus ab Ecclesia non suppletur, tenetur tutiora præferre. An etiam propter reverentiam sacramenti? Sacramenta quidem non exposcunt majorem reverentiam, quam præcepta divina. S. Alph. lib. VI, n. 612. *Item,* quum multæ sint opiniones morales, speculative quidem valde probabiles, sed quæ in praxim traductæ, attenta communi, vel speciali operantis fragilitate, proxime conjunctæ sunt cum certo periculo lapsus in peccatum, peccat, qui secundum illas vult operari. Pariter, ob scandalum aut alia graviora mala, quæ neglectus pareret, servanda aliquando est lex, quæ probabiliter non existit, aut liquido etiam injusta est, modo ejus observatio in se non sit mala. Denique multa, in se considerata, sunt licita et honesta, quæ facere nefas est, si inde obventurum sit alteri damnum. S. Alph. lib. I, n. 52. Quod si tamen quis, cavendo alteri damnum, causaret illud sibi ipsi, ordo caritatis ac justitia permittit, ut potius proprium, quam alienum evitet. Deinde videndum etiam, an agat cum sola probabilitate *facti,* ut aiunt, et non simul cum probabilitate *juris :* sic potest contractum, qui vere probabiliter habetur justus, inire, ut sibi rebusque suis, quod utique et potest et debet, provideat, esto alteri detrimento sit, quod sibi futurum est lucro : eo enim casu lex prohibens est certe dubia. *Mor. syst.,* n. 74; cfr. lib. IV, n. 700 in fine, et not. edit. Mechl. 1845;

Nihilominus, ut observat *Zallinger*, licet sibi quisque consulere præ aliis queat, quia nemo cuiquam tam propinquus aut proximus est, quam quisque sibi, tamen tum quoque gradus quidam ac modus, intra quem sibi consulit, spectari debet, dein et necessitatis gradus, quo alii conflictantur, ut invento temperamento utrique officiorum generi fiat satis, neque, salva forte justitia, caritas lædatur.

Cæterum quousque teneamur proprium quandoque incommodum subire, ut illud ab alio arceamus, illive non inferamus; quid etiam ab alio pati, qui sibi prospicere intendit, anceps est quæstio, præsertim ut definiatur, quid juris incumbens tristis necessitas det homini in res alienas et ipsam aliorum vitam.

Huc quoque pertinet quæstio, an et ex qua causa necessitatis liceat alteri præbere occasionem vel materiam peccati, puta usuræ, perjurii, onanismi. Item, seipsum deobligatum credere ab aliquo præcepto, ne alter gravius peccet, uxor v. g. die vetito carnes edendo, ne vir, qui id ab ea exigit, blasphemet; vel iterum viro onanistæ debitum reddendo, ne ille ad adulteria vel quid pejus dilabatur, si repudietur. Præterea generatim, an et quatenus necessitas, qua quis premitur in persona aliisve bonis, ipsum eximat ab obligatione legis. Quamvis enim nuda necessitas non faciat, ut lex directe violari possit, ex humanæ equidem imbecillitatis consideratione et benevola legislatorum mente præsumitur, necessitatis casum sub lege generaliter concepta non contineri; eo ipso enim, quod leges hominum salutem et utilitatem maxime intendant, nolunt observari in perniciem hominis, nisi, in quodam casu, bono communi privatum quodlibet postponendum sit. Excipienda sunt intrinsece mala; atque ita lex naturalis *negativa* nullo unquam obtentu necessitatis potest violari. Quo spectat axioma : *Non sunt facienda mala, ut eveniant bona*, aut (quod simul intelligitur) ne alia, ut turpiora sint et atrociora, mala fiant.

Verum, quando lex reapse suspenditur propter necessitatem, non est jam proprie malum, quod fit ad bonum procurandum vel malum amovendum, et tum significatum obtinent hæc : *Quod non est licitum in lege, necessitas facit licitum ; necessitas non habet legem ; vel : ex duobus malis minus est eligendum ;* ubi, quod dicitur malum, quia propter solam necessitatem nunc licite fit, respectu eligentis, malum morale nullo modo est. Quin, posse nonnunquam ac debere eligi minus malum, in quo adhuc ratio peccati apprehenditur, ac materialiter vere inest, ita ut, ob defectum libertatis, tamen non imputetur, patet in eo, qui torquetur conscientia invincibiliter perplexa.

5° Generalis est etiam lex naturæ, quæ fraudem prohibet. Quo ex capite illicitum fit, duabus opinionibus probabilibus simul uti, si inde certo una lex violetur : non possum igitur sequi hanc : testamentum, forma legali destitutum, est validum, atque ex eo adire hæreditatem ; et ex altera parte sequi oppositam : testamentum tale non est validum, atque hac ratione non solvere legata. Hoc pacto enim unius vel alterius legis certæ obligatio necessario eluditur.

6° Denique bonum commune exposcit interdum, ut, relicta probabili aut probabiliori, legem dubiam aut incertam, tamquam certam veneremur. Ita, ne spernatur dominatio, enervetur omnis auctoritas ac lubidini tandem subditorum serviat, obediendum est superiori, præcipue urgenti, quamdiu moraliter certum non est, injustum esse quod injungit ; aut excedere ejus potestatem, saltem si gravamen non tale foret ac tantum, ut sit nimis arduum et vix non impossibile : omnis enim lex positiva naturæ humanæ accommodata esse debet ; secus deflectit a natura legis. Ita parendum quoque, dum, qui imperat, non videtur esse legitimus superior ; at est in pacifico potestatis exercitio. Item parendum subdito, quamdiu probabile quidem videtur aut probabilius, non tamen aperte constat, id, quod præcipitur, esse illicitum ; idque ideo etiam, quod

præsumendum sit superiorem, præsertim si sit vir prudens, timoratus, sine passione procedens, duci rationibus altioribus, et omnia considerasse : unde miles, subditus vel militiæ jam adscriptus, tenetur militare, quamvis indicia pro injustitia belli sint valde probabilia, ita ut miles, non subditus, haud posset licite nomen dare, quum temere se conjiceret in periculum gravissimas injurias inferendi. Limitant autem quidam casum præcepti probabiliter illiciti, quando de universali lege, adeoque publico bono, non agitur, sed de mandato singulari, non teneri subditum obtemperare, si id in grave suum damnum, nec posse, si in alterius damnum cedat ; quia illud est nimis durum ; et hoc iniquum, pro jure scilicet dubio superioris (si tamen dubium sit, et non potius tunc certo nullum), lædere jus certum alterius. Interim in hac hypothesi, et in altera etiam, de bello, attendi simul debent, quæ superius, n. 4, de collisione jurium et lucta cum necessitate dicta sunt : non peccare, docet Bened. XIV, miseros illos Christi fideles, qui, verberibus et dura servitutis lege coacti, in Turcarum triremibus una cum illis remum agunt, quum Turcicæ in christianorum naves impelluntur.

IX. Postremo, quum legis obligatio sæpenumero dubia aut incerta evadat ob factum aliquod, ipsi prorsus extrinsecum, recurrendum est ad receptas, inter sapientiores, pro dubiis tollendis, regulas prudentiæ, ut determinetur, utrum pro lege an pro libertate pronuntiandum sit. Quoniam vero *dubia* illa *facti* sunt multiplicia variæque indolis, ac variam cum variis legibus habent connexionem, inæquale momentum et pondus, manifestum est, regulas, quibus opus sit, non solum plures esse debere, sed et cautissime applicandas. Quod si rite applicentur, certitudo et securitas resolutionis in eo fundatur, quod illæ, tanquam prudentiæ dictamina ab omnibus habeantur tutæ, atque ipsis supremis tribunalibus civilibus et ecclesiasticis, sint in usu.

X. Nituntur autem modo præsumptione communiter contingentium, modo consideratione ordinis et boni publici, vel imbecillitatis humanæ, vel æquitatis aut stricti juris, vel ambiguitatis et incertudinis levandæ.

Sequentia fere hic dubia proponunt et solvunt Scholastici : citationes sunt ex S. Alphonso, etiam ubi non nominatur.

1º Si dubitas, utrum quod bona fide (non cum dubio aut probabili tantum opinione, ut pluribus in locis monet S. Alph.) cœpisti possidere, et modo legitime possides, tuum, an alienum sit, et veritas facti, quo in tuum translatum fuerit dominium, post debitam diligentiam, gravitati rei proportionatam, non inveniatur, potes rem retinere; quia ratio naturalis dictat, et jura confirmant, ob bonum quietis publicæ, concedendum esse dominium rei bona fide illam possidenti, donec constet esse alienam ; hinc cum dubio speculativo habes judicium practicum certum, non quod res sit tua (de hoc enim manet dubium), sed quod illam tibi habere possis, sive in se sit tua, sive non, usquedum moraliter certum non erit, esse alterius. Lib. I, n. 35 et 36; limitat tamen, n. 37, si neglexeris inquirere, et postea dubium superari non possit; tunc foret res dividenda pro rata, quem ibidem indicat. Vide etiam lib. IV, n. 492, qu. 8 in medio ; n. 547 prope finem; n. 669 et 761, qu. 2; item lib. V, n. 158 in fine, et 177, *His tamen non obstantibus*.

Igitur : *In dubio melior est conditio possidentis*. Ob eamdem porro hanc regulam, teste S. Alphonso, commune est inter DD., in dubio an consilium, mandatum ad damnum datum sit, vel alius quis modus cooperandi positus; aut, si de eo quidem constet, dubitetur, an damnum fuerit secutum, nullam restitutionem, post debitam utique inquisitionem, esse faciendam. Imo, si et damnum et cooperatio certa sint, incertum nihilominus, num illud ex hac, et non alia causa provenerit, sententia adhuc satis probabilis liberat a restitutione. Lib. 4, n. 562. Cfr. n. 657 et 658. Ubi tamen sentit contrarium si quis fuisset

causa culpabilis incertitudinis, ex quonam influxu damnum ortum sit.

Jam quod de bonis externis docent, applicant similiter juribus, si quidem et hæc vere possidentur aut quasi possidentur. Unde dubius, an voverit, non obligatur, quum possideat libertas, licet magis inclinetur ad judicandum, se vovisse, modo factum maneat demum sibi dubium; si autem solida adsit probabilitas pro voto emisso, et non detur ulla in oppositum, censendum illud est satis moraliter certum. Non obligatur etiam ad plus, sed tantum ad minus, qui, certus de voto emisso dubitat, an aliquid illo comprehendatur (lib. 2, n. 28). Quod de voto idem dicendum de promissione aut alio contractu gratuito, atque etiam oneroso, nisi tunc teneretur ratione damni alteri obvenientis. Vide dein hujus principii applicationem ad usum matrimonii, lib. VI, n. 903, 906.

2° Altera regula est : *In dubio factum non præsumitur, sed demonstrari debet.* Quod intelligendum est de dubio circa actum principalem, v. g. an aliquem percusseris; hoc tuum factum præsumi non debet, sed positive probandum est. Hinc, quamvis ex regula prima, nihil solvere tenereris, dum debitum est dubium, teneris saltem pro rata dubii, quando debitum est certo contractum, factum autem solutionis dubium : unde paræmia : *debito certo non satisfit solutione incerta.* Vide tamen iterum lib. IV, n. 700 et notam, ubi *incerta* ponitur *sufficientia* solutionis *certo* factæ; et DD. responsum *probabile,* quod sufficiat, satis esse dicitur ad securitatem conscientiæ. Hæc enim propria questio juris est, an etiamnum detur lex seu obligatio solvendi in tali casu (supra § II et III). Pariter qui dubitat, an legem impleverit: horas recitaverit, pœnitentiam persolverit, obligatur quamdiu ex prudenti ratione probabiliter judicare non potest, se implevisse; nam hæc certitudo *probabilis* (Cfr. § VII), ubi agitur de debito *legali* tantum, sufficit, ut excusetur. Et hanc puto esse quoque sententiam S. Alphonsi, lib. I, n. 99,

quid in dubio, an legem impleveris? quo loco dubium positivum (Cfr. eod, lib, n. 20), idem sonat ac conscientia probabilis. Vide etiam lib. V, n. 150. Ac per modum principii videtur hoc statuere lib. IV, n. 112, qu. 3, *secunda vero sententia*; in eumdem igitur sensum debet ac potest intelligi, n. 29, lib. I. Disparitas vero a debito *reali* est, quod hoc non ita, ut *legale* plerumque, consistat in re indivisibili, adeoque rationabilis sit partitio oneris, deinde quod benignius interpretemur mentem legislatoris, qui nullum patitur damnum, si forte lex impleta non sit, quam mentem creditoris, qui illud subiret, si solutio facta non esset; de superiore autem sic præsumimus, ne exponamur infinitis anxietatibus et molestiis, quum facile obliviscamur eorum, quæ fecimus. Attamen aliter resolvendum, si forte dubium soli negligentiæ dubitantis tribuendum sit.

3° Sequitur regula, complementum præcedentis : *Factum in dubio præsumitur, si illud de jure faciendum erat.* Si dubitetur, utrum lex sit acceptata vel usu recepta, attendenda imprimis est praxis timoratorum; quod si dubium perseverat, obligat, quia præsumitur recepta, quum de jure recipi debeat; contra non sic præsumitur promulgatio, quum non incumbat superiori obligatio promulgandi legem, et forsan nolit, ut ea obliget, saltem ad tempus.

Ampliatur hæc regula, ita ut generatim *in dubio standum sit pro aalore actus.* Id est, si constet de actu principali, et dubitetur de aliquo accessorio, de aliqua circumstantia aut modo debito, si illud de jure, ut actus esset validus, faciendum erat, aut ordinarie fieri solet (quia etiam ex communiter contingentibus prudens est præsumptio), factum fuisse præsumitur, dum non probatur oppositum, ac aliunde non satis certo de eo constet : nam *omnis præsumptio cedit veritati.* Itaque qui oravit horas canonicas, audivit missam etc., ac dubitat, an cum debita intentione et attentione, præsumere potest, se satisfecisse; quia certus est de actu externo, qui hic est principalis, et præ-

sumuntur in dubio actus interni necessarii et sufficientes. Similiter qui verbis indubiis celebravit contractum, iniit sponsalia, et incipit dubitare, an habuerit animum se obligandi, præsumitur illum habuisse. Idem valet de eo, qui vere vovit, et dubitat, an vovendo voluerit se obligare, vel an noverit aut adverterit obligationem voti; item an non defuerit plena deliberatio, an non voverit metu coactus, vel an hic fuerit gravis. Lib. IV, n. 196 et n. 201, qu. 3. Secus est, ex prima regula, si dubitetur de ipsa emissione voti, vel de capacitate materiæ, vel an non fuerit simplex propositum, et pro voto non sit prudens præsumptio, qua dubium tollatur, locis mox citatis.

Incidit autem hic quæstio, an standum sit pro valore actus, quando *certum* est, aliquid defuisse, ad ejus valorem *probabiliter* requisitum? Negat S. Alph. Lib, VI, n. 450. Verum distinguendum videtur : secluso damno proprio vel alieno, dum actus non renovatur, juxta dicta § VIII, n. 3 et 4, si bona fide fuit positus, habendus est validus, quia, posita utrimque probabilitate, aliquid requiri vel non requiri ad valorem, lex eatenus est dubia. Contra si quis, non bona fide aut conscientia formata ex opinione probabili, sed mala aut dubia fide processit, haberi debet invalidus; nam ab una parte fraus aut mala fides nemini debet patrocinari; et ab alia parte, si non iteret actum, v. g. horas, persolutas sine attentione interna, quam credit esse necessariam, peccabit contra conscientiam, saltem si non bona ratione postea mutet sententiam; quo casu, quamvis jam peccaverit, excusaretur; neque tunc jam fraus faveret, sed jus ex opinione probabili. Cfr. *Mél. théol.* tom. 6, pag. 475. Illud porro addendum, fieri aliquando posse, ut certum sit, ob solam malam fidem, actum fuisse nullum, uti in sacramento Pœnitentiæ, et tunc in omni casu confessio erit iteranda.

Denique ad hanc quæstionem lubet adnotare, S. Alphonsum minime pugnare secum ipso, n. 450, supra citato cum n. 505,

ejusdem libri; quia hoc posteriori loco non est *certum* aliquid defuisse, quamvis cæteroquin illud ad valorem *certissime* requiratur. Fatendum tamen, eum in alio opere (Hom. Ap. tr. 16, n. 22 et 26,) a doctrina n. 450 recedere; idque non solum pro hoc dubio, sed etiam pro aliis, n. 445, 446 et 447.

Cæterum laudatum axioma : *in dubio standum est pro valore actus*, multimodam applicationem habet in re morali. Huc etiam referunt plerique, quando et causa damni et ipsum damnum certa sunt, in dubio hoc ex illa secutum censeri oportere; quod est contra opinionem sub regula prima adductam. Videatur etiam lib. I, n. 182; lib. IV, n. 251; lib. VI, n. 1133, ubi de dubio, an dispensatio sit valida. Nonnunquam simul currit expressa ratio boni publici, atque hac potissimum resolutio pro valore actus nititur, ut dum, post certum temporis lapsum, non admittitur probatio contra professionem religiosam aut matrimonium. Aliud exemplum notabile pro praxi, lib. VI, n. 906, *secunda sententia*.

4° Venit regula juris : *Actori incumbit probatio*. Actor autem ille est, qui factum alteri imputat, sive qui prior in judicium venit, aliquid ab alio petiturus, ob delictum, debitum vel factum quodcumque. Jam vero universe delicta, debita et facta non præsumuntur, sed probanda sunt affirmanti. Coincidit ergo hæc regula fere cum 2da, atque ex ea deducta est. Nonnulla tamen dubia istiusmodi sunt, ut magis immediate, ad normam judicii publici, per hanc solvantur. Sit dubium, utrum tempus adsit, quo lex incipit obligare, libertas, usquedum illud probatur, manebit in suo jure; contra lex manebit, in dubio an tempus obligandi effluxerit. Lib. I, n. 32. Sit lex, quæ requirat quasdam positivas qualitates, ut possit quis assumi ad beneficium vel officium, statum aut dignitatem, frui privilegio, gaudere exemptione : qui unum vel aliud ex his petit, probare debebit, se dignum aut idoneum esse : ita si cui legatum relinquitur, utpote consanguineo, consanguinitas

probanda est. Idem est de ætate pro ordinibus suscipiendis et matrimonio ineundo. Contra, si lex prohibeat aliquem ab eo, ad quod ei per se jus est, debebit jam ipsa probare, illum hoc jus amisisse, vel saltem, ob moram vel culpam, quæ causam dubitandi ingerit, ad illum devolvi onus demonstrandi, se non amisisse. Ergo in dubio, an filius familias emiserit votum, ante vel post pubertatem, pater adhuc potest illud irritare. Lib. IV, n. 229. Dubitans, an sit jejunus, potest communicare. Lib. I, n. 38 et 39, et lib. VI, n. 282; si tamen nocte evigilans biberit, et mane dubitet, utrum ante an post duodecimam, quin possit prudenter examinare, non potest; quia suscepit in se onus probandi. Similiter communicare potest non confessus, qui dubitat, utrum peccaverit an non mortaliter, elicita tantum contritione. Lib. VI, n. 475, et Hom. Ap., tr. 15, n. 34.

Quæritur, an quod dictum est supra de patre irritante votum in dubio, utrum a filio ante an post pubertatem emissum fuerit, idem dicendum sit de confessario, qui dubitat, an facultas sua exspiraverit? Affirmat P. Van der Velden, *Praxis*, part. I, cap. 1, art. 2 et 9; idque, sive quia *melior est in dubio conditio possidentis*. Sed, pace eximii viri, dixerim, hæc sententia non videtur tuta. Et quidem possessio ipsa est dubia, atque ipsum proinde fundamentum ampliandi favoris videtur deficere; et confessarius potius est *actor*, qui probare debet suam idoneitatem. Dispar est ratio in patre, cujus potestas est per se et in natura fundata, bono communi ita postulante. Quandonam autem Ecclesia suppleat in confessario jurisdictionem dubiam seu probabilem tantum, vide lib. VI, n. 571, 572 et 573. Verum et ipsa doctrina S. Alphonsi, *tertia sententia*, ob recentiora decreta Romana, jam non apparet satis secura extra casum necessitatis. Cfr. *Mél. Théol.*, tom. V, pag. 30 in nota.

Quæritur 2, quid liceat in dubiis circa impedimenta matrimonii? Si dubium *juris* sit, vide S. Alph. lib. VI, n. 901 et 902, qu. 2. In dubio autem *facti*, eod. n. 902, qu. 3, docet illi-

citum esse cum eo matrimonium attentare; excipit tamen, n. 1102 dubiam impotentiam. Cæterum, ex praxi S. Congr. Concilii, quoad dubia facti, dum non datur fundata præsumptio impedimenti, aliter resolutum reperio in Miscellaneis Leodiensibus (*Mél. Théol.* tom. VI, pag. 361.) Sed præterquam quod Sacra Congregatio declarando, forte simul, quatenus opus foret, dispensare intendat, an hanc praxim in omnibus impedimentis tenet? num etiam, ipsa non consulta, eam permittit in omnibus? V. g. dum consanguinitas inveniri non potest, aut dubia manet? Non id clare dicitur; quamvis, ubi agitur de impedimentis ex delicto, vel in pœnam statutis, videatur hæc decidendi ratio regulæ: *actori incumbit probatio*, apprime conformis.

5° Notissima est regula : *Ex communiter contingentibus prudens fit præsumptio.* Unde in dubio de sufficienti deliberatione et usu rationis pro voto et sponsalibus, si illud emissum, hæc contracta sint ante septennium, atque in dubio etiam ante ne, an post illam ætatem, præsumitur defuisse. Lib. IV, n. 196. Cæterum sponsalia ante septennium completum jure positivo sunt irrita. Hac quoque regula utimur in dubio voluntariæ inhæsionis in delectationibus internis : nam, si pius et timoratus dubitet, qui non solet consentire, præsumi debet non consensisse, saltem non plene.

6° Datur regula pro dubio in rebus favorabilibus et pœnalibus : *Odia restringi, favores convenit ampliari.* Hinc, inquiunt, in dubio, an legem, quæ pœnam inducit, fueris transgressus, non reus es pœnæ : excipi debet irregularitas ex homicidio dubio, jure sic statuente. Cap. *Ad audientiam.* Altera pars in iis fere causis valet, de quibus jure definitum est, eas velut favorabiles large interpretandas esse.

7° Famosa est regula : *In dubiis pars tutior est eligenda.* Et hæc obtinet: *a*) si quis nolit inquirere veritatem ; *b*) si non possit prudenter pronuntiare in favorem libertatis, ac proinde

maneat dubium practicum; *c*) quando manet periculum, sive causandi damnum temporale aut spirituale, proprium vel alterius, quod tenetur impedire, sive non obtinendi finem intentum ac debitum. Generatim, quibus restrictionibus usus probabilis opinionis subjectus est, iisdem limitatur, in dubiis juris et facti, benigna eorum interpretatio; *d*) dum in certis materiis jus ita jubet, ut in casu supra relato ex Cap. *Ad audientiam.* In multis autem, quæ ex aliis Canonibus aut Sanctis Patribus objiciuntur a tutioristis, vel simplex consilium datur, vel sermo est de dubio practico.

8° Addimus regulam in conflictu legum seu obligationum servandam : *Prævalet semper lex dignior aut fortius ligans.* Ideo in dubio de crimine ejus, qui petit publice sacramentum, quod sine infamia negari non potest et ad quod aliunde jus habet, hoc ei ministrandum est. Lib. VI, n. 48. Et sexagenarius, qui dubitat, an non jejunium nocivum futurum sit sanitati liber est a lege jejunii, quia præceptum naturale servandi vitam præponderat præcepto ecclesiastico. Lib. IV, n. 1036, cfr. eod. lib. n. 335.

9° Demum in dubiis solvendis opus est aliquando *epikia.* Nescio, v. g., quanam ex recensitis regulis deponi posset dubium errantium in mari, qui amisissent ordinem dierum, nec ullo modo scire possent dies abstinentiæ aut jejunii.

Nunc vero juvat ad præcedentes regulas adnotare, a pluribus auctoribus dubia varia facti paucioribus regulis dilui, et quidem a S. Alphonso duabus. Lib. I, n. 26. Revera, quum ratio prudentiæ omnibus insit, quod una efficitur, poterit alia effici, si eadem ratio prudentiæ pro casu resolvendo in utraque inveniatur; ob primum tamen rei aspectum, sæpius hac quam illa commodius et proximius utimur.

Observandum præterea, sub specie dubiorum facti, plures hic casus fuisse resolutos, qui generalibus principiis (§ II et III) jam sunt contenti. Unde hoc? Ex eo, quod dubia *facti*, ab

auctoribus publice discussa, induant naturam dubii *juris*. Ideo et citato § III, per modum exempli, adducuntur quædam tamquam dubia juris, quum dubia facti videri possint, ac vere hinc illa juris ortum habeant. Imo ipsa bina principia generalia ad præfatas regulas reduci facile queunt; ex quo quidem magis illorum certitudo elucescit, siquidem regulæ illæ practicæ, tamquam certissimum prudentiæ dictamen, adeoque honestatis, seu recte agendi, norma tutissima, ab omnibus ubique hominibus ac nationibus cultis, agnoscantur et usurpentur; atque omnis lex, ut omne dogma, in *facto* tandem fundetur. Quodsi res ita se habet, num, quæso, sibi consentire dicendi sunt, qui, sese tutioristas aut probabilioristas profitentes in quotidianis *dubiis facti* favorabiliter interpretandis, prædictis regulis, nihil peccati aut periculi suspicantes, insistunt; at, ubi de *facto* latæ vel promulgatæ legis, aut sensu ei *indito*, aut *data* extensione, dubio stricte dicto, quin etiam, quod plus est, cum opinione vere probabili pro libertate, ambigitur, ab iisdem abhorrent? An forte Deus et superiores, ut obligent, nos minus certos esse volunt de *facto* præcepti, a se impositi, quam de *factis*, sponte e rerum vicissitudine et innumeris circumstantiis enascentibus? Aut in his prudentes nobis esse licebit; in illis non prudentes esse debebimus, id est, hoc, agere, quod prudentia ne potest quidem dictare velut *ex obligatione* agendum; sed vel timor dictabit, vel pertinacia?

Finem facientes, adjicimus, pro tutiori probabilismi studio et usu, principaliores quasdam quæstiones.

Q. 1ª. An consultum sit, sequi ordinarie minus tuta, quæ favent libertati?

R. Tantum abest, ut expediat hac licentia passim uti, ut potius signum sit conscientiæ non satis timoratæ: omnia mihi licent, ait Apostolus, sed non omnia expediunt. Sententia benignior ad hoc inservit, ut sciamus, quid nobis et aliis sit licitum, et aliquando consultum; non ut a studio perfectionis

retrahamur. Si id, quod tutius est, concordaret semper cum nostris consiliis etiam honestissimis, aut attemperatum semper foret humanæ infirmitati, profecto prudentia dictaret, semper tutius illud amplecti, tamquam et magis pium et magis meritorium. Nunc autem alterum cum altero sæpe pugnat. Cfr. S. Alph. lib. I, n. 84 et lib. VI, n. 605.

Q. 2°. Quænam, ex disputatis inter AA., sententiæ sint vere probabiles?

R. Cum Voit, *Théol. mor.*, tom I, n. 73 : « Ad hoc, ut aliqua opinio sit vere probabilis, requiritur : *a*) ut ratio sive motivum sit magni momenti, non tantum absolute, sed etiam comparative ad rationes in contrarium, ita ut ab his non elidatur, et ut motiva oppositæ opinionis probabilioris apte solvantur; ac propterea haereses carent motivis vere probabilibus; *b*) ne ex ea sequatur ullum manifeste absurdum; *c*) ne adversetur sacræ Scripturæ, neque traditioni, neque communi PP. sententiæ, neque rationi certæ; *d*) ne Ecclesia aliquid in contrarium definiverit. » Ergo non potest quidquam probabile censeri, nisi spectatis omnibus et momentis et adjunctis, partisque oppositæ expensis rationibus.

Sufficit tamen hoc posse præsumi, si quis per se non est plenioris examinis capax; et vere omnia enumerata requisita concurrunt in opinione *extrinsece* satis *probabili*, ea nempe, quæ nititur auctoritate virorum doctorum, de quibus certi sumus, eos non ex inordinato affectu aut negligentia inquirendi in veritatem, sed ob graves rationes ita censuisse. Quin fieri potest, ut unus auctor, si sit omni exceptione major, possit reddere sententiam vere probabilem, si nimirum sit vir doctus, pius ac prudens, et afferat rationem, quam alii vel non considerarunt, vel non solverunt; ipse autem aliorum rationes prudenter resolvat : talis enim nititur gravi fundamento, ideoque vere probabilem reddit suam sententiam. Sic, apud Alph. lib. 6, n. 257, perdoctus Cont. Tournelii, contra commu-

nissimam DD. sententiam, novum lumen affudit quæstioni : « an si quis post confessionem recordetur alicujus peccati « mortalis inculpabiliter obliti, teneatur ante communionem « illud confiteri ? » Et Em. Card. Gousset, *Théol. mor.*, tom. 2, n. 468, nova ratione, contra quod multi alii docent, vere probabile facit, non teneri ad iteratam confessionem pœnitentem, quando sacerdos oblitus fuit imponere pœnitentiam, et non potest ille redire ad eumdem confessarium, vel non nisi diu postea.

Advertendum hic etiam, cum positis supra requisitis stare posse, ut opinio pro lege sit probabilior, et opposita nihilominus adhuc vere probabilis, quando scilicet utriusque rationes ex diversis principiis petuntur, et opinio pro lege, ut docet S. Alphonsus, non est *certe* ac *notabiliter* probabilior. Cui equidem videretur, quod tamen falsum est non posse manere opinionem solide probabilem pro libertate, dum utcumque, id est, *dubie* vel *parum*, probabilior suffragatur legi, ei, ni fallor, non poterit etiam lex ipsa plus quam *dubia* videri : nam, ubi rationes pro libertate non eliduntur ab aliis probabilioribus pro lege, necesse est, ut sese mutuo debilitent ; atque ita neutra erit solide probabilis ; lex proinde dubia. Aliud omnino est, quando *notabilis* excessus probabilitatis stat pro lege : tunc enim, quamvis rationes pro libertate ex diversis etiam principiis seu fontibus depromptæ sint, adeoque non elidantur *directe* a rationibus oppositis, destruuntur tamen *indirecte;* quum opinio *certe* ac *notabiliter* probabilior sit affinis *probabilissimæ*, cujus contradictoria non est nisi *dubie* aut *tenuiter* probabilis ; et si fortassis ratio, qua hæc nititur aut niti videtur, nequeat evidenter falsa demonstrari.

Q. 3ᵃ An et quando liceat pro arbitrio sequi modo hanc vere probabilem, modo oppositam circa idem objectum ?

R. Quum, ubi lex est vere dubia, aut contradictoriæ opiniones, pro illa et contra illam, ambæ mihi sunt solide probabiles,

sive objective tantum ex doctrina auctorum, sive simul subjective, non possim quidem judicare, legem hujusmodi esse legem obligantem § II et III, potero nunc eam pro lege, postea ex justa causa, alteram pro libertate sequi, dummodo efformem dictamen reflexum de honestate actionis.

Attamen, modo hanc, modo illam amplecti, sive opinionem semel electam mutare non licet, 1° si per illam mutationem una vel altera lex certa violetur (§ VIII, n. 5). « Eodem modo, inquit Voit, loc. cit., n. 105, illicite agit, qui votum jejunii, juxta probabilem, commutat in opus æquale, v. g. in eleemosynam; postea, ne teneatur dare eleemosynam, amplectitur oppositam; quia sic votum certum nullo modo impleret, saperetque fraudem et illusionem (1). » Neque 2° licet mutare opinionem semel electam, si post mutationem non maneat homini integrum, ut certæ obligationi possit adhuc satisfacere : certa est lex de audiendo sacro diebus dominicis; jam sentiat quis esse probabile, illud audiri posse in oratorio privato, quod celebrabitur hora undecima; finitis autem omnibus missis in ecclesia, mutat sententiam, ideoque abstinere vult a sacro privato; hoc non potest licite.

Tandem 4 Q. cum Voit, n. 123, quid in hac re permissum sit ab Ecclesia?

R. 1. « Tria esse permissa, *probabiliorismus, æque probabilismus et probabilismus moderatus.* Pro ultimo, maxime controverso, ratio est 1° Potuit facile, et, ut regula moralitatis, debuit prohiberi ab Ecclesia, si improbandus esset, et tamen, teste Gab. Daniel, ep. 3 ad Nat. Alexandrum, licet Innocen-

(3) « Similiter probabilius illicite ageret, dit le même auteur, qui die Jovis, audita 12ª noctis in uno horologio, omitteret completorium, eo quod non amplius teneatur illud recitare ; et tamen juxta oppositam sententiam adhuc pergeret vesci carnibus, quia nondum est audita 12a, in altero horologio... In his mutationibus vel primum, vel secundum dictamen practicum non potest esse moraliter certum, et plerumque involvit contradictionem, et capit fraudem legis. »

tius XI, toto pontificatus sui tempore urgeretur, nunquam damnavit hanc propositionem : licitum est sequi opinionem minus probabilem, quæ vere probabilis sit : dicere autem hoc esse de subjecto non supponente, nec dignum est, nec verum.» (Cfr. supra qu. 2; nam juxta ibi dicta *probabilismum hunc* arctandum censemus, ac tum, ait Gury, in Ligorianam doctrinam recidit). Altera ratio est : « Praxis diuturna et persuasio doctorum ac timoratorum fundat præsumptionem veritatis et consensus legislatoris saltem taciti et legalis, ergo quum tot auctores supposuerint, posse minus probabilem esse adhuc vere prudentem, hancque in praxi tamquam licitam secuti sint, etc. » Notatu digna sunt hic verba S. Alphonsi lib. VI, n. 460 : « Puto, inquit, nequaquam errare eum, qui se dirigit cum sententiis communiter receptis a DD. non humilis notæ. Dicere autem, quod ipsi scripserint ex passione affecti, ut suæ ipsorum doctrinæ cum plausu exciperentur, vel propter aliquid hujusmodi, non videtur carere aliqua labe temeritatis. Quod si hoc non est censendum, non debet credi, hos tam graves Doctores a Deo lumine suo fuisse destitutos in re, quæ directionem respicit conscientiarum totius populi christiani ; tanto magis quod circa tales sententias nulla ecclesiæ proscriptio intercesserit. Nec officit, quod plures opiniones, quæ circumferuntur, non sunt ab Ecclesia damnatæ, et tamen ab aliis communius ut laxæ reputantur : nam Ecclesia non omnes opiniones, quæ casus particulares respiciunt, damnat, quamvis non approbet; sed sententias, quæ universalitatem conscientiarum spectant, Ecclesia nec approbat, nec tacet, ut dixit S. Augustinus, ep. 119 : *Ecclesia Dei multa tolerat et tamen quæ contra fidem sunt vel bonam vitam, nec approbat, nec tacet.* »

R. 2. « Reprobantur pariter tria : *Tutiorismus*, seu laqueus animarum. Prop. 3. Alex. VIII (vide § V). *Probabilismus vagus* seu laxismus. Prop. 3, Innoc. XI et 27 Alex. VII (supra § IV). *Probabilismus improprie talis*, dum non agitur de sola hones-

tate actionis (§ VIII). Quare damnatæ sunt propositiones 1, 2 et 4 ab Innoc. XI, et 26 ab Alex. VII. »

LA SACRÉE CONGRÉGATION DU CONCILE.

II. — DROITS CURIAUX RELATIFS A L'ADMINISTRATION DU BAPTÊME (1).

Baptistère dans l'Église cathédrale seulement, quoiqu'aucune paroisse n'y soit annexée. — Attestation de Baptême. — Si les curés ont droit de les exiger du Chapitre. — Observation relative au registre de l'état des âmes.

La ville de Rieti ne possède qu'un seul baptistère, où furent toujours apportés, pour recevoir le Baptême, les enfants de toutes les paroisses. Des documents dignes de foi donnent lieu de croire que dès les premiers siècles de l'Église le baptistère se trouvait dans la cathédrale, dont on fait remonter l'origine jusqu'au deuxième siècle. En l'an 1515, les paroisses de la ville étaient au nombre de dix, parmi lesquelles on comptait celle de Saint-Jean, qui, étant la plus petite de toutes, et presque contiguë à la cathédrale, fut, à cette époque, canoniquement unie à cette basilique. Il paraît que ce fut alors que le baptistère fut transféré par le Chapitre de Saint-Jean, qui reçut en conséquence le nom de Saint-Jean *in fonte*. Ce qu'il y a de certain, c'est que cette paroisse fut supprimée par un bref de Grégoire XVI, du 26 mars 1836, qui réserva néanmoins à la cathédrale le baptistère et le droit exclusif d'administrer le Baptême aux enfants, tant de la ville que des faubourgs et de la campagne environnante.

Tous les curés de Rieti ont demandé dernièrement à la S. Congrégation de leur accorder le droit d'ériger un autre bap-

(1) Vid. Conc. Trid. sess. 21, cap. IV, *de Reform.*, sess. 24, c. I, *de Reform. matrim.*

tistère pour leur usage commun dans un lieu convenable, ou au moins d'obliger le Chapitre à envoyer à chaque curé les attestations des baptêmes conférés aux enfants de sa paroisse. Ils appuyaient leur supplique de différentes considérations, tant de fait que de droit.

En fait. Le baptistère se trouvait anciennement dans la cathédrale parce qu'elle était la seule église paroissiale de toute la ville; par la suite, l'augmentation du nombre des fidèles ayant nécessité l'érection de nouvelles paroisses, on continua cependant à faire baptiser tous les enfants à la cathédrale parce que les autres paroisses étaient dépourvues de baptistère. En 1836, le Chapitre obtint, après une longue discussion, la suppression de la paroisse annexée à son église; en conséquence le chanoine-curé cessa ses fonctions curiales, et l'administration du baptême fut confiée à un certain nombre de clercs, qui ne se seraient pas toujours acquittés de cet emploi d'une manière irréprochable. De ces faits, le collége des curés conclut que la cathédrale doit être dépouillée du droit exclusif d'avoir le baptistère, non-seulement parce que, la cause cessant, l'effet doit cesser, mais aussi parce que cette mesure est réclamée par la nécessité d'obvier aux erreurs et aux défauts résultant des choses actuelles.

En droit. Le droit de baptiser est inhérent à tous les curés, comme étant de la compétence des pasteurs inférieurs de l'Église, ainsi qu'on peut le déduire de divers textes du Droit canon (2) et de plusieurs décrets de cette S. Congrégation (3). Il est donc contraire à toute équité que la cathédrale, qui, en perdant la qualité d'église paroissiale, a perdu tous les accessoires de ce titre, usurpe les droits des curés, ou les prive

(2) Arg. ex tet. in can. *Clericos* 34 *de Consecr. dicti. Clem, unic. de Baptist.*

(3) In *Neapolitana juris baptiz.* 22 sep. 1687, 21 febr. et 28 aug. 1688.

d'un moyen de remplir plus facilement les devoirs de leur charge.

Mais si l'on refusait aux curés le droit d'avoir un baptistère, ils soutiennent qu'on devrait au moins leur accorder ce qu'ils demandent subsidiairement, à savoir, que le Chapitre leur envoie toujours les attestations de baptême, selon ce qu'ils pratiquent eux-mêmes à l'égard de l'Évêque pour les enfants qui reçoivent la Confirmation. Les curés voient à cela de nombreux avantages pour l'exercice de leur ministère. 1° Chaque curé connaîtrait aussitôt les enfants nés dans sa paroisse, et pourrait ainsi dresser exactement l'état des familles. 2° Il trouverait dans ses propres registres l'âge de chacun de ses paroissiens, qu'il ne peut autrement apprendre que par des témoignages le plus souvent sujets à erreur. Cette connaissance est assurément nécessaire au curé sous plus d'un rapport ; par exemple, pour ne pas laisser donner la Confirmation à des enfants au-dessous de sept ans ; afin que les jeunes filles qui n'ont pas atteint leur seizième année ne soient pas admises à la réception des dots, contre la volonté des testateurs ; afin d'éviter les erreurs lorsqu'il s'agit d'inscrire des noms sur le livre des défunts, où le Rituel Romain prescrit d'indiquer l'âge de ceux qui sont morts, etc.

Les allégations du Chapitre ont été transmises à la S. Congrégation par l'ordinaire, qui s'est borné à remarquer que des mesures ont été prises pour remédier aux inconvénients dont parlent les curés et pour en prévenir le retour.

Les chanoines, de leur côté, examinent le fait et le droit, en commençant par ce dernier chef.

En droit. Les curés, dit le Chapitre, tombent dans la plus grave de toutes les erreurs lorsqu'ils soutiennent que la collation du Baptême est un droit propre à chaque paroisse, et qu'elle ne peut appartenir à la cathédrale qu'autant que cette basilique serait en même temps paroissiale, de telle sorte qu'en

perdant ce dernier titre, elle perde par là même le droit de baptiser, qui en est comme un accessoire. Et, en effet, il faut se rappeler que dans les premiers siècles de l'Église, les évêques seuls avaient coutume de conférer le sacrement de Baptême, et qu'il n'y avait de baptistère que dans les églises cathédrales, résidence des évêques (4). Encore que vers le troisième siècle il y eût déjà des paroisses instituées (5), les évêques continuèrent alors même et dans les siècles postérieurs à exercer cet office, les églises cathédrales retinrent partout le baptistère jusque vers le dixième siècle, et plusieurs le conservent encore en France, en Espagne et en Italie (6). Le clergé observait si rigoureusement cette discipline, que nul prêtre n'osait conférer le Baptême en l'absence de l'Évêque (7). De là ces plaintes fréquentes au sujet de l'absence des évêques retenus hors de leur diocèse par la violence ou par d'autres causes, plaintes fondées sur ce qu'un grand nombre de personnes mouraient alors sans Baptême (8). En outre, l'histoire ecclésiastique présente des cas nombreux où la faculté de construire des églises d'un ordre inférieur n'était accordé qu'avec la défense expresse d'y ériger un baptistère (9). Et pourrait-on s'en étonner, quand on considère qu'aux Apôtres seuls et aux Évêques en leur personne Jésus-Christ a fait un commandement : *Euntes... baptizate omnes gentes* (10). Aussi les canonistes,

(4) Marten. *de Eccles. Rit.* lib. I, cap. 1, art. 2, § 15. Bened. XIV, *Inst. Eccles.* 1, n. 4.

(5) Baron. ad ann. 270, § 17.

(6) Marten *loc. cit.*, § 15. *Hist. Sacram.* lib. I, cap. 19.

(7) Selvagius *Antiq. Christ.*, lib. III, cap. 2, § 2.

(8) Marten. *loc. cit.*, lib. I, cap. 1, art. 3, § 5. Christ. Lupus *Concil.* tom. II. *Append. ad Ephes.* cap. 3, pag. 226. S. Greg. Magn. *lib.* I, *epist.* 33.

(9) S. Greg. lib. II, epist. 12, lib. 9, epist. 70. Marten. cit. art. 5, § 4. Chardon. *op. cit.* lib. I, cap. 10, pag. 155.

(10) Matth. XXVIII, 19.

au témoignage de Van-Espen (11) s'accordent-ils à dire d'une commune voix que la collation du Baptême est *l'office propre de l'Évêque.*

Le nombre des fidèles s'étant accru et les diocèses ayant été divisés en doyennés, *per decanias,* ainsi nommés du nombre de paroisses qu'ils renfermaient, à chacun de ces districts fut préposé un chef spécial, qui était appelé doyen de la chrétienté *decanus christianitatis*, et à qui appartenait la charge d'administrer le Baptême (12). Quelques-uns de ces doyens existaient encore en quelques lieux au temps du Concile de Trente (13). Il est vrai que, surtout après le neuvième siècle, la coutume s'établit d'accorder aux curés l'usage d'un baptistère, mais seulement dans les églises rurales, et non dans les villes de la résidence épiscopale (14), où les fonts baptismaux continuèrent d'exister dans les églises cathédrales seules dont les chanoines prirent la place des Évêques dans l'administration du Baptême. De là vient sans nul doute que jusqu'à nos jours les églises cathédrales ont seules conservé le baptistère dans les villes les plus considérables de l'Italie et surtout des États pontificaux. Que si ailleurs on a érigé aussi des baptistères en d'autres églises, ç'a été par suite d'une nécessité spéciale des temps et des lieux.

Ces considérations prouvent suffisamment que le droit de baptiser n'est nullement inhérent à l'office des curés, et que de ce qu'une église est paroissiale on ne peut conclure qu'elle ait droit d'avoir un baptistère. Aussi les saints Canons distinguaient-ils les églises *paroissiales* des églises *baptismales* (15), et la Sa-

(11) *Inst. Eccles. un.* part. 2, tit. II, cap. 2, § 1.

(12) Thomassin. *de Vet. et Nov. Eccles. Disciplin.* part. 1, lib. II, cap. 6, § 3. Bened. XIV, *Instit. Eccles.*, ℣ 5.

(13) Thomassin, *loc. cit.*, § 2, 3.

(14) Bened. XIV, *Inst.* I, § 5. Chardon., *op. cit.* lib. I, cap. 17.

(15) *Conc. Trid.* sess. 21, cap, 4, *de Reform.* Fagnan. in cap. *Cum contingat*, n. 54, *de Decimis.* Barufald. *Comment. in Rit. Rom.* c. 16, n. 1.

crée Congrégation des Rites a-t-elle déclaré que la bénédiction des fonts baptismaux ne rentrait pas dans les droits purement paroissiaux, *non esse de juribus mere parochialibus* (16). Mais ce qui écarte tout sujet de doute, et renverse complètement la prétention des curés, c'est l'autorité même de cette Sacrée Congrégation, qui, au rapport de Fagnan (17) n'a jamais été dans l'usage d'accorder aux curés l'érection d'un baptistère là où se trouvaient déjà des églises *baptismales, ut fiat distinctio matrum Ecclesiarum ab aliis curatis*. Ainsi, dans la cause *Lycien*, 19 avril 1606, la Sacrée Congrégation décida: « Fontem « baptismalem in sola cathedrali ecclesia esse asservandum, « eoque infantes totius civitatis ad sacramentum Baptismatis « suscipiendum esse deferendos (18) ; » et cette décision a été confirmée, à diverses époques, par un bon nombre d'autres analogues (19), parmi lesquelles il faut mentionner d'une manière spéciale celle qui fut prise dans la cause *Camerinen Erect. font. baptism. et Jur. baptiz.* 10 *feb.* 1748. L'église cathédrale de Camerino était de temps immémorial en possession d'avoir seule des églises de la ville, le droit de baptiser. Le même droit fut réclamé par les chanoines d'une autre de ces églises, qui appuyaient leur demande tant sur la nécessité que sur la règle commune qui range le droit de baptiser parmi les droits paroissiaux. Mais la Sacrée Congrégation rejeta la requête sans se laisser arrêter par les inconvénients qu'on disait résulter de l'état de choses existant, *quamvis incommoda nonnulla in sacro infantium baptismate suscipiendo probarentur*,

(16) Decr. *Urbis et Orbis*, 10 decembr. 4703., resp. ad 6.

(17) *Loc. cit.*, n. 59.

(18) Zamboni, *Collect. decr. S. C. C.* V. *Baptismatis font.* n. 1.

(19) *In Cassanen. Jur. Parochial.* 9 julii 1672 ; in *Bojanen, jurium parochial.* 24 maii 1732; in *Vercellen jurium parochial.* 18 nov. 1747 : in *Cassanen. jur. par.* 9 febr. 1772. (Zamboni, *loc. cit.*, n. 2, 4, 9 16).

ainsi que le remarque Zamboni dans son analyse de cette cause (20).

En fait. Il n'est nullement prouvé, dit le Chapitre, que ce fut plutôt comme *paroissiale* que comme *cathédrale* que la basilique de Rieti ait été en possession du baptistère et de l'administration du Baptême à tous les enfants de la ville. L'union de l'église paroissiale de Saint-Jean et son annexion à la cathédrale fut purement accessoire, de sorte que l'église de Saint-Jean ne perdit ni la charge des âmes ni les droits paroissiaux, et que de son côté le Chapitre de la cathédrale ne lui communiqua point le droit de collation du Baptême. Les statuts capitulaires et les synodes de plusieurs Évêques montrent au contraire que le Chapitre conserva et continua toujours d'exercer le droit de baptistère et d'administration du Baptême, comme lui appartenant exclusivement.

Mais le Chapitre ne veut pas seulement qu'on refuse aux curés la faculté d'ériger un baptistère, il soutient de plus qu'on ne doit pas leur attribuer le droit d'exiger les attestations du Baptême. 1° Il serait à craindre que cela ne servît qu'à multiplier les prétextes de contestations. 2° Ce serait là comme une sorte de servitude très-onéreuse aux chanoines, indigne de l'église cathédrale, qui se trouverait ainsi en quelque manière dépendante des curés, et enfin inusitée jusqu'ici, comme l'atteste l'exemple de tant d'autres cathédrales. 3° Prétendre qu'il n'y a pas d'autre moyen d'éviter les inconvénients dont se plaignent les curés, c'est faire injure à un grand nombre d'Évêques et aux Souverains-Pontifes eux-mêmes; car c'est les accuser de ne s'être pas mis en peine d'obvier à de semblables maux, puisqu'en tant de lieux ils souffrent que l'église cathédrale seule possède un baptistère sans être astreinte à transmettre aux curés les certificats de baptême.

Le Chapitre passe ensuite à la réfutation de chacun des

(20) *Loc. cit.*, num. 17.

motifs allégués par les curés. 1° Les certificats de Baptême ne sont pas nécessaires pour connaître le *nombre des enfants* qui naissent dans les paroisses ; car il est inouï dans la ville que les parents cachent la naissance de leurs enfants légitimes ; et quant aux enfants illégitimes, on les enregistre sans indiquer le nom des parents, inconnus pour la plupart, et dès lors ils ne peuvent être comptés parmi les membres d'une famille plutôt que d'une autre. 2° Les attestations demandées sont inutiles, pour la rédaction de *l'état des âmes,* qui est prescrit pour constater *l'existence* et non *l'âge des personnes* (21). D'ailleurs les neuf dixièmes environ de la population se somposent de prolétaires, qui n'ont aucune habitation propre, aucune demeure fixe, mais passent journellement d'une maison et d'une paroisse dans une autre ; et dès lors les certificats de Baptême n'empêcheraient pas que l'état des âmes ne demeurât toujours imparfait et sujet à beaucoup d'erreurs et d'inexactitudes. 3° Pour la *Confirmation*, ce n'est pas rigoureusement l'âge précis de sept ans qui est requis, mais celui où les enfants peuvent concevoir la nature et les effets du Sacrement ; or, c'est là ce que les livres paroissiaux ne peuvent nullement attester. 4° Quant aux jeunes *filles à doter,* le Chapitre ne leur a jamais refusé le certificat de Baptême. 5° Le Rituel Romain prescrit de mentionner *l'âge des défunts, si hæc seiri possit* ; aussi Monacelli, dans son Formulaire, donne-t-il pour le registre des morts cette formule : *Ætatis suæ annorum... circiter*, etc. (22). Au reste, s'il fallait pour cette raison donner aux curés les attestations de Baptême, les églises de Saint-Augustin, de Saint-Dominique et de Saint-François auraient également droit à les exiger, puisqu'on y enterre plus de morts que dans les églises paroissiales ; et l'on voit sans peine quelle servitude une pareille mesure imposerait au Chapitre.

(21) Barufald. *Comment. ad Rit. Rom.*, tit. 96, n. 15.
(22) *Formular. legale practic.*, tit. 10, form. 10.

La Sacrée Congrégation a rejeté entièrement la demande des curés, en répondant *negative* à l'un et à l'autre des deux doutes suivants :

« An et quomodo sit annuendum petitioni parochorum pro « creatione fontis baptismatis in casu.

« Et quatenus negative.

« An sit locus traditioni Schedularum collati baptismatis in « casu. »

(*Reatina jurium parochialium, die* 14 *januarii* 1860).

Nous avons exposé le plus exactement qu'il nous a éte possible les raisons alléguées par l'une et l'autre partie dans la cause que nous venons de rapporter. Qu'il nous soit permis d'ajouter une observation relativement à ce qui a été dit au sujet du livre où les curés doivent inscrire l'état des familles de leur paroisse, appelé par le Rituel Romain *État des âmes*, *Status animarum*. Le Rituel met trop formellement l'âge des personnes parmi les renseignements que doit contenir cet état (23), pour que Barufaldi, qui cite textuellement la rubrique où se trouve cette prescription, ait pu dire le contraire. Aussi n'est-ce pas là le sens du passage allégué par les chanoines de Rieti. Le savant commentateur avait fait remarquer, un peu plus haut, que pour différentes causes, l'indication de l'âge ne pouvait pas toujours être exactement conforme à la vérité, et qu'en pareil cas il fallait ajouter le mot *circiter* ou quelque autre semblable (24). Puis, ayant indiqué certains moyens à l'aide desquels les curés puissent connaître approximativement l'âge de leurs paroissiens, il termine ainsi : « Quidquid vero

(23) Familia quæque distincte in libro notetur, intervallo relicto ab unaquaque ad alteram sub loquentur, in quo singillatim scribantur nomen, cognomen, ætas singulorum, qui ex familia sunt, vel tanquam advenæ in ea vivunt. *Rit. Rom.* Forma describ., etenim, in quarto libro; ap. Barufald. tit. cit. § 1.

(24) In hoc casu per verbum *circiter*, vel simile, hæc adnotatio fieri potest. *loc. cit.* n. 14.

« sit, liber iste præscribitur, ut testimonium præbeat de exis-
« tentia, non autem de ætate personarum, quæ in illo descri-
« buntur; unde in judicio pro ætate probanda deferri non so-
« let. »

On voit par ces paroles que l'auteur a voulu dire seulement que le but de l'*État des âmes* n'est pas de fournir sur l'âge des personnes un témoignage certain et authentique, qui pût même être invoqué en justice ; ce qui n'empêche pas que les curés ne doivent consigner ce renseignement, ainsi que les autres prescrits par le Rituel, aussi exactement qu'ils le peuvent.

Nulle part, du reste, Barufaldi ne suppose qu'ils aient besoin pour cela de recourir au registre des baptêmes ; il enseigne au contraire expressément que c'est dans la visite de chacune des maisons et familles de leur paroisse qu'ils doivent recueillir les éléments nécessaires à la confection de cet état (25).

III. Chanoines honoraires.

Si le consentement du Chapitre est requis pour leur nomination.

Une bulle du Pape Léon XII, *Locum Beati Petri*, du 30 juin 1828, relative à la circonscription des diocèses d'Istrie et de Dalmatie, et particulièrement à l'organisation du diocèse de Goritz, renferme, entre autres dispositions, celle qui suit :

« Utque sacrorum splendidus apparatus augeri valeat, facul-
« tatem Episcopis impertimur, ecclesiasticos viros in sacris
« Ordinibus constitutos, ex Majestatis Suæ consensu, adscis-
« cendi in Canonicos Honorarios, qui statutum Canonicorum

(25) Ista descriptio, ut diligentius, et perfectius impleatur, fieri debet a propria persona parochi, qui personaliter se conferens ad quascumque domos, et habitationes in suo parochia sitas, ibi quoscumque incolas visitet, et recognoscat a primo usque ad ultimum, nemine excepto, eosque in libro suo describat. *Loc. cit.* n. 4.

« Capitularium numerum non excedant, quique licet resi-
« dentiæ legibus non adstricti chorali tamen habitu et stallo
« fruantur. »

Au mois de juillet 1857, l'Empereur d'Autriche, sur la proposition de l'Archevêque de Goritz, nomma trois chanoines honoraires de cette église métropolitaine. Le Chapitre, à qui cette nomination fut officiellement notifiée, essaya de prouver, de vive voix et par écrit, que ses droits avaient été lésés, parce que, selon lui, la proposition et la nomination des chanoines honoraires, ne peut avoir lieu sans le consentement du Chapitre. Comme l'Archevêque, de son côté, croyait être dans son droit, le Chapitre le pria de déférer l'affaire au Siége Apostolique, et le Prélat, se rendant à ce désir, supplia le Souverain Pontife de vouloir bien résoudre la question suivante, qui a été renvoyée à la Sacrée Congrégation du Concile. « An
« Archiepiscopus Goritiensis in creandis Canonicis Honorariis
« præter consensum Suæ Majestatis Apostolicæ etiam con-
« sensum Capituli Metropolitani requirere et habere de-
« beat? »

Les motifs allégués par le Chapitre se réduisent à deux :

1° C'est une règle reçue dans les Sacrées Congrégations et les tribunaux romains, particulièrement à la Rote, que la collation des canonicats et des prébendes dans l'église cathédrale appartient simultanément à l'Évêque et aux Chapitres (1);

2° Quant aux chanoines nommés simplement pour l'honneur, sans prébende et sans l'espérance d'en avoir une, ils n'ont qu'un titre sans réalité, *nomen sine re, et nomentaturam vanam et inanem*, puisque cette nomination ne leur confère aucun droit, pas même celui d'une stalle au chœur (2).

(1) Fagnan. Quæst. in cap. *Cum Ecclesiæ Vulterano de Elect. a* 2, præcip. n. 11, 16, et in interpr. cap. *Postulastis, de Concess.* prob. *a*, num. 2; Card. de Luca, lib. 12, part. I, discurs. I, n. 26; Rigant. in *Reg.* 2, *Cancell.* § 3, n. 324.

(2) Scarfanton. *Animad. ad Lucubr. canonical.* lib. I, tit. 14,

Toutefois il a été décidé que l'Évêque ne pourrait créer de ces chanoines honoraires sans le consentement du Chapitre (3).

A ces raisons voici ce que répond l'Archevêque : « Le Chapitre se trompe, ce me semble, quand il croit qu'il est de « règle, ou de droit commun, que l'Évêque et le Chapitre con- « courent également à la nomination des chanoines. Le Droit « canon détermine expressément les cas où le consentement « du Chapitre est nécessaire, et l'élection des chanoines ne se « trouve pas, que je sache, au nombre de ces cas. C'est le « droit particulier de chaque église qui fait règle en cette ma- « tière. Car l'élection des chanoines se fait différemment dans « les différents chapitres. Dans quelques-uns le droit d'élection « appartient au Chapitre ; en d'autres, au Chapitre et à l'Évê- « que ; en d'autres, le droit de patronage est en vigueur. Dans « l'église de Goritz, par exemple, des patrons laïques présen- « tent à tous les canonicats, excepté à un seul, dont l'Arche- « vêque a la libre collation. Ainsi il ne peut être question du « consentement du Chapitre quand il s'agit de nommer des « chanoines *numéraires* ou *effectifs* dans l'église métropoli- « taine de Goritz.

« Les chanoines honoraires ne sont pas non plus nommés « partout de la même manière. Supposé que la règle générale

n. 6 et 7. Cet auteur ajoute néanmoins aussitôt : « Aliquando « tamen ex mandato Papæ, sive ex consuetudine, aut Capituli per- « missione, habeant stallum et locum in choro, et tunc ad limites « conditionum solum quibus creati sunt, fruantur eorum privilegio. » Num 8.

(3) S. C. C. *in Fulginatem*, 26 *febr.* 1629 in qua, proposito dubio : « An « Episcopus auctoritate ordinaria possit in sua Ecclesia creare cano- « nicos supra numerarios absque capituli consensu et canonicorum? » respondit : *Episcopum non posse.* Ap. Scarfanton. loc. cit. n. 12 et Zamboni, V. *Canonicus*, § 4, n. 1 ; rel. etiam in altera *Fulginatem*. 6 *Aug.* 1808 (ex lib. 16 Decr. p. 160 a terp), *Thesaur. Resolut.* tom. 74, p. 119.

« soit qu'il ne puissent être créés par l'Évêque sans le consen-
« tement du Chapitre ; une règle spéciale a été établie pour
« l'église métropolitaine de Goritz par la bulle *Locum Beati*
« *Petri*, qui donne à l'Évêque le droit de nommer les cha-
« noines honoraires, après avoir préalablement demandé le
« consentement de Sa Majesté, et ne dit pas un mot du con-
« sentement du Chapitre. Les raisons alléguées par le Chapitre
« ne peuvent rien contre cette Bulle ; car ce sont ou des déci-
« sions particulières, ou des opinions de canonistes, dont l'auto-
« rité est assurément moins forte que celle de la bulle *Locum*
« *Beati Petri*, d'une date plus récente (1828).

« Enfin il faut remarquer que dans les diocèses allemands
« de l'empire d'Autriche, si je suis bien informé, les cha-
« noines sont nommés partout par Sa Majesté, sur la propo-
« sition de l'Évêque respectif, qui peut demander l'avis du
« Chapitre ; mais autre chose est l'avis, autre chose le con-
« sentement. »

Après avoir rapporté textuellement la lettre de l'Archevêque, d'où nous avons extrait tout ce qui précède, le secrétaire de la Sacrée Congrégation s'est borné à cette simple observation, que, d'après le sentiment plus commun des Docteurs, la collation des Canonicats dans les églises cathédrales appartient simultanément à l'Évêque et au Chapitre (4), mais que dans cette matière la coutume doit être prise en la plus grande considération (5).

La Sacrée Congrégation a décidé : *Non requiri consensum*

(4) Aux auteurs déjà cités (1) on peut ajouter Mandos, ad *Reg.* 18 *Cancell.* q. 14, n. 2 ; Gonzal. ib. *Gloss.* 45, n. 46 ; Azor, *Instit. moral.* part. 2, lib. 6, cap. 25, quæst. 9 ; Lotter, *de Re beneficiar.*, lib. 2, quæst. 21, n. 8 ; Levren. *For. benefic.* part. 2, q. 670, n. 1 ; Ferraris, v. *Canonicatus*, art. 2, n. 1 ; Schmalzgr. in lib. 3, *decret.* tit. 5, n. 50.

(5) Fagnan. in *C. Cum Ecclesia Vulterana*, num. 25 ; de Luca, loc. cit., n. 27 ; Schmalzgr. loc. cit., n. 48 ; Ferraris, loc. cit., n. 2, etc.

Capituli Goritien. Canonicorum honorarium, die 14 januarii 1860, per summaria precum.

IV. ÉGLISE COLLÉGIALE (1).

1. Prébende de sacriste : *L'Évêque peut l'ériger sans l'intervention du Siége Apostolique.*
2. Célébration de messes : *A heure fixe les jours des fêtes.*
3. Prérogatives de l'archiprêtre : *Les chanoines doivent le servir, dans les messes solennelles, en qualité de diacre, de sous-diacre et de prêtre assistant.*

La cause dont nous allons rendre compte renferme trois questions de nature différente, soulevées en même temps au sein du chapitre de l'église collégiale de Fucecchio-Fucecchio (Toscane).

I. D'après le vœu et la demande formelle de ce Chapitre, contenus dans une délibération capitulaire du 13 août 1790, l'Évêque diocésain, Bruno Frazzi, érigea en cette église, par décret du 5 octobre suivant, une prébende de sacriste, à laquelle il appliqua, outre les émoluments éventuels et une pension annuelle de dix écus sur la mens capitulaire, le revenu de trente écus provenant d'un legs fait en 1525, par F. Mecucci à une autre œuvre pie, et transféré postérieurement à l'église collégiale ; le sacriste fut en même temps chargé d'acquitter les obligations du legs (cinq messes par semaine). L'ordonnance épiscopale portait en outre que cette prébende serait toujours conférée à un prêtre étranger au collége capitulaire. Au mois de juin 1833 le Vicaire capitulaire du diocèse rendit un décret par lequel il autorisait le Chapitre de Fucecchio à disposer de la prébende de sacriste, lorsqu'elle viendrait à vaquer, en la manière qu'il jugerait convenable, sauf les charges du

(1) Vid. Conc. Trid. sess. 24, c. xv; sess. 22, c. viii; sess. 14, c. 5, *de Reform.*

legs, et à détacher de cette même prébende la rente de dix écus ajoutée en vertu de la délibération du 13 août 1790, pour l'appliquer au directeur du chœur, ou, si ce dernier office était rempli gratuitement, à tel usage qu'il croirait plus avantageux à la messe capitulaire. Ce décret ayant donné lieu à des abus, l'Évêque diocésain, par ordonnance du 10 décembre 1857, le révoqua en ce qui regardait l'office de sacriste, et remit en vigueur le décret épiscopal du 5 octobre 1790, excepté ce qui concernait la rente de dix écus, sur laquelle il autorisa le Chapitre à délibérer de nouveau.

Le Chapitre s'est pourvu par devant la Sacrée Congrégation contre cette dernière ordonnance, qui lui semble pécher par son fondement même, le décret du 5 octobre 1790, auquel il fait le double reproche de n'avoir pas été sanctionné par le Souverain Pontife, et d'être préjudiciable aux chanoines en ce qu'il exige que le sacriste soit prêtre et choisi en dehors du Chapitre. Les prébendes étant fort modiques, il serait plus conforme à l'équité que, suivant l'usage observé pendant tant d'années, les messes du legs Mecucci fussent partagées entre les chanoines et l'office de sacriste confié à un clerc.

La réponse de l'Évêque peut se résumer ainsi : 1° L'Évêque Fazzi ne changea ni ne modifia en rien la volonté du testateur Mecucci ; il se borna à ériger dans l'église collégiale une prébende pour la subsistance du sacriste, en imposant à celui-ci l'obligation d'acquitter les charges du legs : or, le droit canon n'interdit nulle part aux Évêques d'ériger de semblables prébendes sans l'intervention du Siége Apostolique ; 2° le Chapitre n'est pas fondé à attaquer le mode et les conditions de cette création, puisque le décret épiscopal ne fut rendu que d'après sa demande et son avis ; 3° l'Évêque n'agit pas arbitrairement en statuant que le titulaire devrait être prêtre, puisqu'il devait célébrer les messes du legs Mecucci, et exercer d'autres fonctions sacerdotales ; le prélat se mettait ainsi en

harmonie avec le *Cérémonial des Évêques*, qui, en déclarant l'office de sacriste nécessaire dans les églises cathédrales et collégiales, veut que le titulaire *sit in sacerdotali ordine constitutus* (2); 4° si l'Évêque décréta que le sacriste serait étranger au Chapitre, ce ne fut pas non plus arbitrairement, puisque telles étaient les demandes pressantes et réitérées du Chapitre lui-même.

II. Les biens de quelques confréries supprimées furent attribués, en 1790, au Chapitre de Fucecchio, à la charge par les chanoines d'acquitter les messes dont étaient grevés ces biens et dont le nombre fut fixé à 925 par an. Le décret épiscopal rendu à cette occasion prescrivit, entre autres choses, que, tous les jours de fêtes, neuf chanoines ou autres prêtres célébreraient, selon l'intention des testateurs, à l'heure qui serait désignée par l'archiprêtre, ces 925 messes, qui furent réduites à 100 en vertu d'une décision de la Sacrée Congrégation du Concile du 24 janvier 1829, prise conformément au vœu de l'Évêque, qui rendit en conséquence un décret exécutoire où se trouve cette clause: « Ast ne Ecclesiæ servitium minuatur, « dum favorem omnem ecclesiasticis viris impertimur, volu« mus, decernimus et statuimus singulis festis diebus tam « reformatis quam non reformatis per sex saltem canonicos « in Ecclesia collegiata missam ad populi commoditatem, « horis statuendis, servato inter eos thurno diligenter cele« brandam, quamvis eorum arbitrii applicandam. »

L'archiprêtre se plaint aujourd'hui que les chanoines omettent de célébrer ces messes les jours de fètes, ou les disent chacun à l'heure qu'il lui plaît, de sorte que le plus souvent le temps où la plus grande partie du peuple se rend à l'église, est précisément celui où les messes manquent.

Les chanoines dans leur défense s'attachent surtout à dé-

(2) Lib. 1, c. VI, n. 1.

montrer qu'il n'est nullement constaté que les confréries, dont les biens furent appliqués au Chapitre en 1790 eussent aucune obligation positive, résultant de contrat ou de testament, qui les astreignît à faire célébrer des messes ; d'où ils concluent que la charge de 925 messes (réduites depuis par la Sacrée Congrégation) fut indûment imposée au Chapitre ; que si les chanoines d'alors se soumirent à cette charge et la partagèrent également entre eux, ils le firent *sine causa*, et qu'une obligation assumée *sine causa* n'est de nulle valeur (3). Ils ajoutent que le décret exécutoire du 13 juin 1829 ne les oblige pas davantage à la célébration de six messes les jours de fêtes, parce que la décision de la Sacrée Congrégation, dont ce décret était la conséquence, n'avait été demandée et rendue que sur la fausse supposition que les chanoines étaient vraiment obligés à célébrer des messes ; que le Chapitre n'a du reste jamais observé rigoureusement le décret exécutorial de l'Évêque, pas plus que les décrets faits antérieurement sur la même matière, que dès lors, *re adhuc integra*, il peut très-bien attaquer une obligation inconsidérément assumée ; enfin, le Chapitre objecte que ce serait causer aux chanoines un dommage intolérable que de les obliger à célébrer la messe les jours de fêtes aux termes du décret exécutoire ; car ce serait leur interdire la célébration des messes auxquelles serait attaché un honoraire plus considérable, et les priver ainsi d'un moyen de subsistance que la modicité des prébendes canoniales rend nécessaire.

L'archiprêtre soutient au contraire que ce ne fut pas *sine causa* que le Chapitre se chargea de la célébration des messes, et il apporte entre autres preuves un contrat public du 2 août 1790, par lequel le Chapitre reçut les biens des confréries et assuma en même temps l'obligation de satisfaire à toutes les charges

(3) C. *Sicontio, de fide instrumentorum* ; Montica, *de Tacit. et ambig.* lib. 14, tit. 3; Grassi, *de Except.* cap. 40, Rota dec. 263, n. 3, 4. *Coram. Cavalerio*, et dec. 259, n. 5, *Cor. Durano.*

de messes et de legs pies. Il termine en disant que le Chapitre n'a obtenu, en 1829, la réduction des messes qu'à la condition exprimée dans la clause du décret exécutoire cité plus haut, et que, s'il profite des avantages de ce décret, il ne peut impunément en repousser les charges.

L'Évêque, consulté selon l'usage de la Sacrée Congrégation, trouve que les plaintes de l'archiprêtre ne sont que trop fondées; il pense pourtant que l'obligation de six messes les jours de fête est réellement trop onéreuse aux chanoines, attendu la modicité de leurs prébendes, et il propose de les réduire à une seule, qui serait célébrée à l'heure fixée par un règlement que l'Évêque serait chargé de rédiger, et cela sous les peines qui auraient été portées par le Saint-Siége lui-même.

III. L'archiprêtre avait eu recours, en 1851, à la Sacrée Congrégation des Rites, pour revendiquer plusieurs priviléges que lui refusait le Chapitre, et surtout afin que les chanoines fussent contraints à le servir en qualité de ministres, non-seulement à la messe solennelle, mais aussi aux vêpres et autres fonctions ecclésiastiques. La Sacrée Congrégation manda à l'Évêque d'avoir à réformer ainsi l'article 14 des Constitutions capitulaires: « Prædictum vero ministerium dia-« coni et subdiaconi in missa solemni tantum per Archipres-« byterum celebranda canonici capitulares per gradum exer-« cere debeat sive per se, sive per alios de capitulo. »

C'est ce qui résulte des décrets de la Sacrée Congrégation des Rites dans la cause *S. Miniatis diei* 24 *aprilis* 1857. La majeure partie du Chapitre refusa d'obtempérer à ce décret, et l'archiprêtre à son tour se mit à soutenir qu'un des chanoines, revêtu du *pluvial*, devait lui servir de prêtre assistant dans les messes solennelles. Il recourut donc de nouveau à la Sacrée Congrégation des Rites pour en obtenir encore la sanction de ce privilége et aussi afin qu'elle obligeât les chanoines à l'observa-

tion du premier décret. Mais le 19 mars 1859, un rescrit *ex audientia SSmi* chargea la Sacrée Congrégation du Concile de décider la question « Una cum aliis quæstionibus apud eam « jam pendentibus et ipsum capitulum Phocense spectan- « tibus. »

L'archiprêtre, pour montrer que les chanoines sont obligés de le servir en qualité de sous-diacre, de diacre et de prêtre assistant, produit plusieurs décisions capitulaires, surtout celle du 3 janvier 1789, où cette obligation est clairement énoncée ; or, dit-il, les chanoines d'aujourd'hui ne peuvent décliner l'autorité de ces décisions, parce que les obligations assumées par les prédécesseurs doivent être accomplies par les successeurs, qui jouissent de leurs prébendes (4).

Les Constitutions capitulaires de l'an 1826, ajoute-t-il, font aussi mention expresse de ces obligations ; quoique la Sacrée Congrégation des Rites ait ordonné d'en corriger l'article 14, en réduisant aux messes solennelles l'obligation de servir en qualité de diacre et de sous-diacre, nul doute que les chanoines ne doivent observer religieusement ces constitutions, soit quant à cette correction même, soit quant à tout le reste. Car les constitutions d'un Chapitre ont force de loi pour tous ses membres, aussi bien que le droit commun (5). Celles dont il s'agit n'ont assurément, poursuit l'archiprêtre, rien de contraire au droit.

En effet, dans la bulle épiscopale qui institua la collégiale en 1782 et qui fut plus tard (au mois de janvier 1839) confirmée par le Souverain-Pontife, on lit ce qui suit : « Duodecim « Canonicatus una cum totidem presbyteris seu clericis secu- « laribus in sacris tamen constitutis, qui unum collegium cum « archipresbytero constituant et faciant, perpetuo erigimus et

(4) Rota in *Recent.*, decis. 391, n. 23, part. 15, et decis. 58, n. 9, part. 18.

(5) Pinatell. *Consult.* 76, n. 6, tom. 4.

« instituimus, cum honoribus et oneribus universis, cum signis « et insigniis aliarum collegiatarum nostræ diœcesis. » Ces paroles insinuent clairement que l'archiprêtre est le *président* du collége institué ; car on ne conçoit pas un collége sans *chef*, et l'on voit que dans les autres collégiales du diocèse le *chef* du collége est l'archiprêtre. De plus, les Constitutions capitulaires de 1826 appellent l'archiprêtre : *Præsidem Collegiatæ et Capituli, Phocènsis... ut hactenus fuit.* Or, il est assurément conforme au droit que les chanoines rendent au chef de leur collége les honneurs dont il s'agit ; d'autant plus que, d'après la fondation de la collégiale, les prébendes canoniales ne sont pas absolument *presbyterales*, mais peuvent être conférées aussi *clericis secularibus in sacris tamèn constitutis*, comme porte la Bulle d'érection.

A tout cela voici en substance comment répond le Chapitre : 1° Les actes capitulaires faits avant l'autorisation donnée par le Souverain-Pontife à l'érection de la collégiale, ne sont d'aucune valeur, parce que sans cette autorisation la collégiale même est sans existence ; on sait, en effet, que les évêques n'ont pas le pouvoir d'ériger des collégiales (6). 2° Les Constitutions de 1826 obligent encore beaucoup moins les chanoines, car elles ont été rédigées, non par le Chapitre, mais par l'évêque, et elles n'ont jamais été présentées à l'acceptation d'aucun chanoine lors de sa prise de possession. 3° On ne peut opposer aux chanoines d'aujourd'hui le fait ou le consentement de leurs prédécesseurs, parce que l'obligation de servir à l'archiprêtre ne s'étend pas au-delà des personnes qui s'y sont soumises, et qu'elle n'a pu être imposée aux chanoines à venir, sans l'intervention de la suprême autorité ecclésiastique.

(6) Corrad. *Prax. benefic.*, lib. 2, cap. 92, 73; Petra ad *Constit.* 7, Innoc. IV, sect. 2, n. 8, tom. 3; S. C. Conc. in *Gathanien. erectionis collegiatæ* 1 *sept.* 1691 ; Petron. l. c. n. 11. et in ipsa causa *S. Miniatis Absolut. reduct. et translation.* 24 *januarii* 1829.

4° Rien ne prouve que l'archiprêtre soit *dignité* du Chapitre de Fucecchio ; il est seulement *primus inter æquales* et comme tel il n'a droit à aucune prééminence ou prérogative, ainsi que l'enseigne la Sacrée Congrégation des Rites dans la cause *Maceraten.* 3 *aug*. 1836 : « Nullam distinctionem, nullamque « præferentiam competere præposito Ecclesiæ Collegiatæ S. « Salvatoris Maceratensis, uti primo inter æquales, et uti pa- « rocho. » Conséquemment tout ce qui a été fait ou accepté jusqu'ici contre le droit reçu, ne mérite aucune considération, selon l'enseignement de la Sacrée Congrégation du Concile dans la cause *Anaguina servitii chori et distributionum,* 20 *nov.* 1819, §§ *Antequam et Jam vero.*

Voici maintenant les doutes proposés et les réponses de la Sacrée Congrégation :

« I. An sustineatur episcopale decretum diei 5 octobris 1790 « super erectione præbendæ pro sacrista in casu etc.

« II. An et quomodo sit locus celebrationi sex missarum « singulis diebus festis tam reductis quam non reductîs in « casu, etc. »

« III. An et quomodo teneantur canonici archipresbytero « ministrare in solemnibus emissis in casu, etc.

« Ad I. Affirmative, ad tramites novissimi Episcopalis de- « creti diei 10 decembris 1857.

« Ad II. Affirmative, facta reductione ad duas missas sin- « gulis diebus festis, firmis manentibus cæteris oneribus ad « formam resolutionis S. Congregationis diei 24 januarii 1829 « confecto ab Episcopo horario pro celebratione missarum ad « majorem populi commoditatem, et statuta mulcta trium « libellarum contra quemlibet transgressorem pro quolibet « vice.

« Ad III. Affirmative, ad tramites decreti S. Congregationis « Rituum diei 24 aprilis 1857, et cum assistentia alterius ca- « nonici pluviali induti. »

(*S. Miniatis, Erectionis præbendæ, celebrationis missarum, et præminentiarum, die* 14 *januarii* 1860).

V. BINAGE.

Si l'Évêque peut le permettre aux jours de fêtes supprimées par l'indult du cardinal Caprara du 9 *avril* 1802, *et en particulier le jour de la Circoncision.*

Parmi les fêtes supprimées en 1802 pour le territoire alors dépendant de la République française, celle de la Circoncision a cela de particulier, qu'en France elle est en même temps fête civile, et conséquemment assimilée en tout pour le civil aux fêtes conservées par l'indult du cardinal Caprara.

A raison de cette circonstance spéciale, un Évêque de France, doutant s'il peut accorder à ses prêtres la faculté de biner le jour de cette fête, demande à la Sacrée Congrégation : « Utrum rectores animarum et cæteri sacerdotes quibus Epis « copus N... concessit facultatem diebus dominicis et festivis « de præcepto duas missas celebrandi in dissitis locis, hac « facultate uti possint in festo Circumcisionis... Et quatenus « negativum edatur responsum, supplicat ex gratia speciali ut « prædicto festo hoc idem facere possint, quod diebus domi- « nicis et festis de præcepto faciunt. » Le motif principal de la supplique est que les fidèles qui n'ont pas de curé qui leur soit propre, *qui proprium parochum non habent,* ne se verraient qu'avec beaucoup de peine privés de la messe ce jour-là.

Le secrétaire de la Sacrée Congrégation fait sur l'une et l'autre partie de la demande les observations suivantes :

« D'après le sentiment commun des Théologiens, il faut une véritable et grave nécessité pour offrir deux fois le même jour le saint Sacrifice de la Messe. Ainsi, le curé qui a deux paroisse peut célébrer deux messes le même jour, si le peuple ne peut pas se réunir dans l'une ou dans l'autre paroisse, et

qu'il n'y ait aucun autre prêtre pour dire la Messe ; il faudrait en dire autant du curé chargé de deux peuples très-éloignés l'un de l'autre, en sorte que l'un des deux ne pourrait nullement les jours de fêtes assister à la Messe, si le curé n'en disait qu'une seule.

Cette raison toutefois ne serait valable que dans le cas où l'on ne pourrait employer aucun autre moyen canonique, comme serait la nomination d'un autre prêtre ou la division de la paroisse. Tel est l'enseignement de Benoît XIV (1) et de cette Sacrée Congrégation (2) qui en conséquence a quelquefois limité à un temps déterminé la permission qu'elle accordait de biner (3) et l'a même plusieurs fois refusée (4). Mais lorsque, dans le cas de nécessité, le binage est permis à un curé ou au recteur d'une église, cette permission ne peut être accordée que pour les dimanches et les fêtes de précepte, et ne peut pas s'étendre aux jours de fête où il n'y a plus obligation d'entendre la Messe : c'est ce que la Sacrée Congrégation prétendit observer dans la cause *Lingonen.* proposée *per summaria precum*, le 23 janvier 1847 ; car elle ajouta au rescrit les mots *festis tantum de præcepto* (5). Ceci posé en droit, Vos Eminences jugeront dans le cas présent sur quelle raison pourraient se fonder les prêtres du diocèse de N... pour user, le jour de la Circoncision, quoique cette fête ne soit pas de précepte, de la faculté qui leur a été accordée pour les dimanches et les fêtes de précepte.

(1) *De Sacrif. Missæ*, lib. 3, c. 5, num. 1, et in epist. ***Declarasti nobis***, 16 mart. 1746, ad Episc. Oscensem.

(2) In ***Voto*** ad causam ***Darthusen.*** 20 aug. 1761, § 13 et seq. 9.

(3) *Ibid.* § 29, et in ***Vintimilien.*** 19 decemb. 1835.

(4) Cit. *Vot.* ad ***Darthusen*** §§ 29-33 ; in ***Aplen. indulti***, 8 maii 1734, et in *Nicien.* 27 novemb. 1790.

(5) Voici les termes de la décision prise dans cette cause par la Sacrée Congrégation : « ***Scribatur Episcopo Oratori, ut revocatis primum.*** » et infra pag. 270.

« Elles auront ensuite à décider s'il est expédient d'accorder l'indult que l'évêque demande en second lieu. Ce qui semble militer en faveur de la supplique, c'est la circonstance de la fête civile qui arrive ce même jour et fait que les fidèles, s'y comportant en tout comme dans les fêtes de précepte, ne souffriraient qu'avec une très-grande peine d'être privé du saint Sacrifice de la Messe; et d'ailleurs on ne saurait trop favoriser le pieux usage d'entendre la Messe, même aux jours de fêtes supprimées. Mais d'autre part on peut faire valoir la raison que la fête civile célébrée publiquement à l'occasion du premier jour de l'année civile paraît tout-à-fait différente de la fête ecclésiastique de la Circoncision de Notre-Seigneur, qui, d'après l'indult du 9 avril 1802, reste toujours fête de simple dévotion, sans obligation pour les fidèles d'entendre la Messe. Qu'à raison de la fête civile les fidèles soient dans l'usage de se rendre en grand nombre à l'église ce jour-là, de même à peu près que si la fête était de précepte, il ne semble pas que ce soit là une circonstance à laquelle on doive attacher de l'importance ; car la même chose a lieu en d'autres diocèses, surtout dans les paroisses rurales, relativement à la plupart des fêtes supprimées en 1802 par l'indult du cardinal Caprara, et néanmoins l'évêque de Namur, ayant exposé à la Sacrée Congrégation des Rites que ces fêtes étaient communément observées par les fidèles de son diocèse, et demandé la faculté de permettre pour ces jours-là le binage aux prêtres à qui il avait coutume de le permettre pour les dimanches et les fêtes de précepte, il lui fut répondu : *Non expedire*; comme on le voit par le décret de la Sacrée Congrégation des Rites *in Namuran.* 11 *septemb.* 1841, *num.* 4786. »

La Sacrée Congrégation s'est abstenue de répondre explicitement à la première partie de la consultation; mais elle l'a fait implicitement par la concession temporaire sollicitée au cas que la question générale proposée dût être résolue

négativement. La résolution a donc été : « Pro gratia ad quin-« quennum, facto verbo cum Sanctissimo. » (*Argontinen, Indulti die* 17 *septembris* 1859, *per summaria precum*).

« Ex audientia Sanctissimi. Die 19 septembris 1859. Sanc-« tissimi resolutionem S. Congregationis approbavit et confir-« mavit. »

VI. CHAPELLENIES (1).

Si leurs églises dépendent du curé dans la paroisse de qui elles sont situées.

Le 30 novembre 1849, le roi des Deux-Siciles conféra à Jean-Laurent Marinucci, alors clerc et depuis prêtre, la chapellenie érigée sous l'invocation de sainte Marie-du-Mont dans l'église du même titre, distante de Borbone, diocèse de Rieti, d'environ deux milles. Marinucci obtint sans peine de la Congrégation chargée de l'administration des églises des diocèses de Rieti et de Spolète situées dans le royaume de Naples, la possession des biens appartenant à la Chapellenie. Mais ce fut en vain qu'il réclama les clefs de l'église au curé de Borbone qui en était détenteur. Celui-ci aussi bien que le Chapitre collégial du même lieu, soutenaient que cette église était soumise à l'église paroissiale, et que nul n'avait le droit d'y faire les fonctions ecclésiastiques, sinon le Chapitre et le curé. L'évêque de Rieti, sur le recours de Marinucci, rendit le décret suivant, que nous rapportons en entier comme l'objet principal de la cause dont nous rendons compte :

« 1° Le possesseur actuel des biens appartenant au bénéfice ou à la Chapellenie de Sainte-Marie-du-Mont, en la paroisse de Borbone, D. Jean-Laurent Marinucci, sera le recteur et le custode de ladite église sous la dépendance immédiate de l'Ordinaire.

(1) Vid. Conc. Trid. sess. 24, c. 4, *de Reform.*

« 2° En conséquence, nous voulons et ordonnons que, dans les huit jours de la notification des présentes, les clefs de ladite église et de ses annexes soient consignées audit Marinucci par celui ou ceux qui en sont détenteurs. Dans le même espace de temps, il sera dressé par le curé ou par le recteur susdit un état de tout ce qui existe dans l'église et dans les bâtiments contigus. Un exemplaire de cet état demeurera entre les mains de M. Marinucci, un autre sera déposé dans les archives paroissiales, et un troisième dans cette chancellerie épiscopale.

« 3° Le recteur de l'église aura le droit exclusif d'y exercer les fonctions sacrées, excepté les fonctions paroissiales, sauf les droits du curé ou du Chapitre qui résulteraient de titres ou seraient également prescrits.

« 4° Le recteur, à la fin de chaque année, nous rendra compte, à nous et à notre vicaire-général dans le royaume, des aumônes recueillies dans ladite église, lesquelles seront, d'après cette décision ou celle de notre susdit vicaire-général, employées à l'entretien de l'église et des membres sacrés, ou à d'autres usages au sujet de la susdite église. Et cela sans préjudice du compte à rendre par qui de droit pour le temps écoulé. »

Le curé et le Chapitre ont appelé de ce décret à la Sacrée Congrégation. L'évêque a transmis les allégations des deux parties, en exprimant le vœu que le décret fût confirmé de tous points.

Raisons du curé et du Chapitre. — La juridiction et les autres décrets que l'Évêque attribue à Marinucci ne peuvent lui appartenir en vertu de la collation du Roi, dont le diplôme ne s'exprime que d'une manière générale sur les droits et les honneurs du chapelain, sans en désigner le moins du monde l'espèce et la qualité. Ils ne peuvent pas davantage découler de la puissance ordinaire de l'Évêque, cette église n'étant pas sou-

mise immédiatement à l'Évêque, mais à l'église paroissiale et collégiale de Borbone, comme il résulte 1° de la déclaration de deux curés voisins, qui attestent qu'eux-mêmes et leurs prédécesseurs, de temps immémorial, se rendant chaque année processionnellement, avec leurs paroissiens, à l'église de Sainte-Marie-du-Mont, avaient toujours demandé auparavant la permission aux curés de Borbone, à qui cette église était immédiatement sujette, et qu'en vertu de cette permission ils y avaient exercé des actes de juridiction et chanté solennellement la messe; 2° de deux décrets de visite, dont l'un (1828) prescrit que la clef de l'église de Sainte-Marie-du-Mont soit conservée par l'archiprêtre de Borbone, et l'autre (1836) donne expressément à la même église la qualification de *filiale de l'église paroissiale de Borbone.*

La détention des clefs indique quelque droit en celui qui les retient et est le plus souvent le signe de la possession, suivant la doctrine du cardinal de Luca (2); et la qualité de *filiale* fait que l'église à laquelle on l'applique, si elle existe sur le territoire de l'église-mère, est présumée sujette à cette dernière (3). Or les qualifications données par les Ordinaires, *enuntiativæ Ordinariorum*, sont d'un grand poids pour prouver qu'une église est *filiale* d'une autre (4). Le décret épiscopal, en constituant le chapelain comme indépendant du curé et du Chapitre de Borbone, méconnaît ces principes, puisqu'il détruit par là même toute sujétion de l'église de Sainte-Marie-du-Mont vis-à-vis de l'église paroissiale.

Rien au reste n'oblige à conférer ces droits à Marinucci; car ni le titre de la fondation, qui est enseveli dans les ténè-

(2) *De Servitut.*, disc. 90, n. 4.

(3) Rotæ, decis. 324, n. 3, part. 18. *Recent.*

(4) Félin. in C. *Ad Aures de rescr.* n. 15, Rota, *recent.* decis. 376, n. 1, part. 1, decis. 607, n. 4, part. 4, tom. I, decis. 397, num. 6, part. 13.

bres, ni quelque autre document que ce soit ne prouve que le chapelain soit chargé de célébrer des messes ou d'exercer d'autres fonctions ~~laïques~~. sacrées.

Raisons du chapelain. — Le diplôme de la nomination royale est ainsi conçu : « Nous vous avons conféré, par décret du 30 novembre 1849, la dite chapellenie pour titre de patrimoine sacré, avec tous les droits, honneurs, rentes, émoluments et charges qui y sont annexés, et ont été en usage sous vos prédécesseurs. » Or, le décret récent de l'Évêque de Riéti a déclaré quels étaient les droits annexés à cette chapellenie ; et toutes les réclamations du curé et du Chapitre de Borbone ne peuvent rien contre ce décret, que l'on considère la question en droit, ou que l'on pèse avec soin les faits mis en avant par la partie adverse.

En droit, c'est un principe admis de tout le monde, que le recteur d'un bénéfice quelconque est réputé le *propre ministre* de l'église dans laquelle ce bénéfice est érigé (5). Aussi ce qu'on appelle communément instituer quelqu'un *dans un bénéfice*, envoyer en possession d'un *bénéfice*, les saints Canons l'expriment par ces mots : *Instituere in ecclesia, mittere in possessionem ecclesiæ* (6). Le Concile de Trente est conforme à cette doctrine quand il dit que les bénéfices sont conférés *ad divinum cultum atque ecclesiastica munia obeunda* (7). Il n'en faudrait pas davantage pour montrer que le curé n'a aucun droit de s'ingérer dans le service divin et les cérémonies de Sainte-Marie-du-Mont, qui a son ministre propre. Mais à toutes ces autorités vient s'ajouter celle de cette Sacrée Congrégation, qui, s'appuyant le plus souvent sur la Sacrée Congrégation des Rites, a constamment proclamé que les églises non parois-

(5) Van-Espen, *Inst. can. univ.* part. 2, sect. 3, tit. I, cap. 4, n. 27.

(6) C. 4, *De Jure patronatus*, c. 15, *Off. Judic. deleg.*

(7) Sess. 24, c. 3, *de Reform.*

siales ne dépendent nullement du curé dans la paroisse de qui elles sont situées, que, dès lors, le droit d'y célébrer des messes, même solennelles, soit pour les vivants soit pour les défunts, *appartient au chapelain seulement* (8), et que le curé peut bien moins encore prétendre quelque droit sur les aumônes et les oblations qui sont recueillies dans ces églises (9).

Aussi le Card. de Luca, après avoir enseigné que « ecclesiæ « intra alicujus parochiæ limites fundatæ, non dicuntur ipsius « parochiæ subditæ, neque ab ea aliquam habent dependen- « tiam, nisi ex lege fundationis, aut legitima consuetudine, « seu alias id specialiter probet, cum id soli cathedrali com- « petat, » ajoute-t-il que la faculté de célébrer dans ces églises, et même dans les oratoires légitimement érigés, des solennités non préjudiciables aux droits des curés, est une chose constante « ex communi, et inconcussa notoria observantia « Urbis, totiusque orbis Christiani (10). »

En fait, si le curé a exercé ou permis à d'autres d'exercer des fonctions sacrées dans l'église de Sainte-Marie-du-Mont, ce n'a été que pendant la vacance du bénéfice ou lorsque les chapelains résidaient loin de cette église; il était juste que dans ces rencontres le curé fût nanti de ce droit comme le plus digne d'en jouir et comme chargé de la garde de l'église au défaut du titulaire. Quant aux clefs, dont la détention n'indique, en l'absence d'un titre certain, aucune juridiction, mais seulement une simple surveillance (11), l'Évêque ne les fit remettre au curé en 1828, que parce que le chapelain résidait à Spolète, comme il est évident par le contexte du décret. Enfin, que

(8) Ita in *Firmana jur. parochial.* 2 junii 1736; in *Hor. jur. parochial.* 5 julii 1738; in eadem 1 aug. 1739; in *Comen. Functio. n.* 17, mart. 1749 in *Reatina* 13 januar. 1814.

(9) In *Foroliviεn. jur. parochial*, 18 nov. 1834.

(10) *De Paroch.* disc. 31, n. 6 et 7.

(11) Gratian. *Discept. forens.* cap. 503, n. 3, 7; Rotæ *Cor. Buratto*, decis. 32, n. 8.

l'ordonnance épiscopale de 1836 ait donné à l'église de Sainte-Marie-du-Mont le titre de *filiale*, cette simple qualification employée dans un seul décret ne peut avoir la force de détruire les faits très-graves qui y sont contraires, elle n'emporterait jamais d'ailleurs les droits que le curé et le Chapitre voudraient s'attribuer. Or, ces faits contraires, les voici : La Bulle *In eminenti* d'Anastase IV (an 1158) fait mention des deux églises, sans dire le moindre mot de la juridiction de l'une et de la sujétion de l'autre. Dans les archives épiscopales on conserve beaucoup d'actes où se trouve énumérée l'église paroissiale avec *ses chapelles*, parmi lesquelles n'est pas comprise l'église de Sainte-Marie-du-Mont, qui toujours est mentionnée à part. Ailleurs le chapelain est désigné sous le titre de *recteur* ou de *possesseur* de l'église. Il est prouvé, en outre, que les chapelains ont eu le soin de la célébration des Messes, qu'ils ont seuls recueilli les oblations, qu'ils ont toujours pourvu, à leurs frais, à l'entretien des bâtiments, de l'autel et des meubles sacrés, et ayant même été quelquefois forcés par les Évêques. Dans la vacance du bénéfice, la Congrégation diocésaine qui en administrait les biens, a fait pour le même objet des dépenses considérables, sans que l'église paroissiale, dont on voudrait aujourd'hui faire l'église-mère, y ait jamais contribué en rien, etc.

Peu importe, du reste, de connaître ou non les charges et les fonctions qui incombent au chapelain en vertu du titre primitif de la fondation, car de l'incertitude sur ce point il ne peut résulter ni juridiction, ni autres droits en faveur du curé et du Chapitre, qui ne sont dès lors nullement fondés à s'élever contre les décrets épiscopaux concernant le culte divin, l'honneur et l'administration de l'église; parce que c'est à l'Évêque qu'appartiennent régulièrement « omnes basilicæ « quæ per diversa loca constructæ sunt, vel quotidie cons-« truuntur in *ejus* territorio (12) ; » d'autant plus que l'ordon-

(12) *Can. omnes basilicæ*, caus. 16, quæst. 7.

donnance renferme une très-ample réserve de tous droits : « sauf les droits du curé et du Chapitre qui résulteraient de titres ou seraient légalement prescrits. »

Au *doute* ainsi formulé : « An sit servandum episcopale de« cretum diei 17 junii 1857, in casu, etc. » la Sacrée Congrégation a répondu : « *Affirmative* (*Reatina, Capellaniæ, diei* « 28 *januarii* 1860). »

M. J.

CONFÉRENCES ROMAINES.

QUESTIONS LITURGIQUES.

I.

I. On demande d'abord, dans la première question, à quelle époque il faut faire remonter l'origine et l'institution de la cérémonie du dimanche des Rameaux. Martène, d'ordinaire si exact et si judicieux, soutient carrément qu'on n'en voit nulle trace avant le VIIIe ou IXe siècle (1). « Benedictionis palmarum « nulla apparet mentio apud auctores ante sæculum VIII, « aut IX. Et sane nullum apparet illius vestigium in perve« tustis missalibus Francorum et Gothorum a Thomasio vul« gatis, nullum in antiqua liturgia gallicana ex mss. Bobiensi « a Mabillonio eruta et edita, nullum in ordine Gelasiano, « nullum in S. Gregorii sacramentorum libro, Menardi notis « illustrato, aliisque nonnullis ante annum 900 exaratis, « nullum denique in Egberti Eboracensis archiespiscopi pon« tificali, sed neque apud Isidorum. Nec ullum Amalaris anti« quiorem qui illius mentionem fecerit, vidisse me memini.» Il ne faut pas demander si l'opinion de Martène fut reçue par les écrivains gallicans de son temps. Grancolas (2) et Baillet (3)

(1) *De Antiquis Eccles. ritibus*, lib. IV, cap. 20, n. 2.
(2) *Comment. histor. in Breviar. roman.* cap. 53.
(3) Tom. IV *de la Fête des Rameaux*, § 2.

l'adoptèrent, sinon sans contrôle, du moins dans toute sa rudesse. Un auteur italien très-estimé a même accepté sans défiance le jugement de Martène, et l'a reproduit textuellement dans son commentaire sur le Rituel Romain (1). Que les auteurs gallicans l'aient dit et proclamé, cela n'a rien d'étonnant, puisque leur grand argument, relativement à leurs libertés, est que l'Église de Rome a changé sa discipline, tandis que celle de France a maintenu avec fidélité les anciennes lois et coutumes canoniques. Un fait qui prouverait que Rome a varié sur la liturgie leur sied aussi à merveille, et à l'occasion ils en usent volontiers. Mais que Catalano n'ait pas étudié les preuves apportées par le savant Mérati contre l'assertion de Martène, c'est ce qu'il est difficile de croire. Pour nous, nous pensons qu'il est impossible de réfuter Martène d'une manière plus complète que ne l'a fait le célèbre liturgiste romain.

Il suffisait, en effet, de montrer par des citations positives qu'il est question de la bénédiction des rameaux avant le VIIIe siècle. Or, Mérati en donne des preuves convaincantes. 1° Il est fait évidemment allusion à cette cérémonie dans l'oraison qui précède la communion, au Sacramentaire de saint Grégoire. Grancolas voudrait y voir une interpolation, mais son explication tombe devant ce fait, que la prière susdite se trouve dans le manuscrit de la reine de Suède, lequel remonte au IXe siècle. 2° La même cérémonie se trouve en Angleterre, un siècle après saint Grégoire, et l'auteur qui en parle, Adhelme évêque des Saxons orientaux, l'appuie sur l'autorité des anciens. Or, si elle est venue de Rome, comme tout porte à le croire, apportée par le moine Augustin, elle existait incontes-

(1) Nous parlons de Catalano. Ce n'est pas la seule fois où, dans ses Commentaires, il pèche par excès de confiance. Van Espen est souvent pour lui une grande autorité historique. En vérité il choisit bien son patron. Dans la question du parrain du baptême, il reçoit aussi sans difficulté l'opinion pourtant si mal appuyée, de Grancolas. Voir plus haut, pag. , notre Commentaire sur le Rituel.

tablement du temps de saint Grégoire. 3° Mais il paraît probable que ce rit est encore plus ancien. Le Sacramentaire du pape Gélase intitule ce dimanche : *Dominica in palmis de passione Domini*, et un calendrier de l'Église Romaine édité par Martène lui-même, et qui, selon ce savant, remonte au IV[e] ou V[e] siècle, l'indique sous le titre : *Dominica in palmis ad S. Joannem in Lateranis.*

Il est donc fort probable que la bénédiction des rameaux remonte aux premiers siècles de l'Église. On pourrait tout au plus conclure du silence des liturgies de la France, qu'elle n'y a pas été introduite avant le temps de Charlemagne. On sait, en effet, que ce grand empereur a fait venir et recevoir dans les églises de ses États les livres de l'Église Romaine ; mais il n'est pas permis d'en tirer un argument contre l'existence de cette cérémonie à Rome en des temps plus reculés. Quant à l'Église d'Orient, il paraît, d'après les témoignages qu'en apporte Merati, que cette cérémonie y existait déjà auparavant (1).

On demande ensuite quels étaient les rits de la bénédiction et de la procession différents de ceux d'aujourd'hui. Martène en rapporte quelques-uns qui n'étaient cependant pas observés dans toutes les Églises. *a*) A la station de la procession, l'Évêque adressait un discours au peuple. *b*) L'évangile était précédé d'une leçon de l'Ancien-Testament. *c*) Le sacristain portait les rameaux aux clercs qui restaient à leur place. *d*) Il y avait deux processions, celle du dimanche et celle des rameaux. *e*) La croix, qui d'ordinaire ne se portait pas en Carême, était portée triomphalement. *f*) Le livre des évangiles était porté solennellement sur une civière; cela se pratiquait surtout en Allemagne. *g*) En Angleterre on portait le Saint-Sacrement. *h*) Il y avait adoration solennelle de la croix dans l'église sta-

(1) *Comment. in Gavantum*, tom. I, part. 4, tit. 7, n. 7.

tionale. *i*) A la porte de l'Église, l'Évêque restant en dehors, chantait *Attollite portas* par trois fois; les chantres répondaient de l'intérieur, *quis est iste rex gloriæ*, et l'Évêque ayant dit enfin, *Dominus virtutum ipse est rex gloriæ,* on entrait dans l'église.

II. Pour répondre à cette question, il est nécessaire de consulter la lettre de la loi et l'esprit de la cérémonie, Or, l'un et l'autre condamnent expressément la coutume dont il est ici parlé. Selon le Missel, les rameaux à bénir doivent être des branches d'arbres (1). « Sacerdos procedit ad benedicendum « ramos palmarum et olivarum, seu aliarum arborum. » Le Cérémonial des Evêques exige même davantage. « Qu'on prépare, dit-il (2), des palmes ou des rameaux d'olivier ; desquels on ornera un certain nombre, s'il n'est pas possible d'avoir des palmes (des branches de palmier), avec de petits fleurons ou de petites croix faites de feuilles de palmier afin de les rendre plus apparents, pour l'Evêque, les chanoines et les magistrats; au moins on cherchera des palmes pour l'Evêque, les prélats et les magistrats. » Les auteurs exigent tous aussi qu'on emploie des branches d'arbre.

Le sacristain, dit Bauldry, préparera un nombre suffisant de rameaux d'olivier et de palmier, « seu illis deficientibus, « aliarum arborum quas palmeis crucibus, si fieri potest, vel « floribus ornatas, in fasciculos colligat. » Merati s'exprime équivalemment. Cavalieri doit être cité au long (3) : « Ubi pal- « marum et olivarum rami commode haberi non valent, non « propter ea omittenda erit benedictio, sed adhibendi erunt « virentes rami aliarum arborum, sicuti rubrica hujus diei « aperte permittit ; quarumcumque autem arborum adhibean-

(1) *Domin. in Palmis.*
(2) Lib. II, cap. 21, n. 2.
(3) Tom. IV, cap. 12, *Decret.* 27, n. 2 et 3.

« tur rami..., orationes adhuc recitandæ erunt perinde ac si « benedicerentur rami palmarum et olivarum... Quæ cum ita « sint, nolim to *sive* rubricæ ita accipias, quasi libertatem fa- « ciat super ramos palmarum et olivarum, vel aliarum arbo- « rum, sed magis quod ramos aliarum arborum dumtaxat « vocet in subsidium, quatenus nempe rami olivarum et pal- « marum non habeantur, aut commode haberi non valeant... « In defectu præferendæ videntur arbores illæ, quibus anti- « quitas usa est in triumphis, cujusmodi sunt laurus et quer- « cus, quatenus tamen hæc eo tempore frondeat. Ex Balsamone « cæterum nos edocemur, una cum palmis a Græcis ramos « myrthæos benedictos fuisse, et ex Grandcola ramos cum « frondibus excerptos ex palmis, olivis, salicibus, buxis aliis- « que arboribus, additis etiam floribus qui tali tempore pote- « rant inveniri. »

La lettre de la loi exige donc qu'on prenne des branches d'arbres chargées de leurs feuilles vertes. L'esprit de la cérémonie ne le commande pas moins. Selon Beleth (1), nous portons ce jour-là des rameaux « in significationem illorum « quos filii Israel statuerunt in via Christo jam venienti. » Or, les enfants d'Israël prirent alors non des branches sèches, mais des rameaux verdoyants qu'ils coupaient sur les arbres. Le texte sacré est formel (2) : « *Alii autem cædebant ramos de « arboribus et sternebant in via.* » Il est donc indispensable, pour imiter les Hébreux, de se servir de branches vertes d'un arbre. «Vel quos etiam deferimus? in figuram ramorum et flo- « rum virtutum, quos portare debemus, si quando ad Chris- « tum ibimus. » Or, il est évident que ce serait porter notre propre condamnation que de paraître devant Notre-Seigneur des branches sèches à la main ; des branches mortes ne peuvent représenter que des œuvres mortes. C'est pourquoi ce

(1) *Divin. Offic. Explicatio*, cap. 94.
(2) Matth. xxi, 8.

Docteur ajoute : « Cum autem palmas non habemus, laurum « vel buxum, quod perpetuo suo virore virtutes connotent, de- « portamus : vel flores etiam qui simili ratione virtutem si- « gnificant. » L'abbé Rupert trouve dans la palme le signe de la victoire, et dans le rameau d'olivier le gage de la paix (1). Sous ce double rapport il est encore manifeste que des branches mortes n'ont pas de signification. Ces mystères renfermés dans les rameaux verdoyants sont rappelés comme suit par Durand (2) en son Rational. « Sane ante crucem et in cruce « rami virides infiguntur, ad notandum quod omnem virtu- « tum virorem a crucifixo habemus, Christus enim ramus « viridis fuit, habens in se, et nos ab ipso omnem virorem « virtutum... Olivas gerimus, si pacis et misericordiæ operi- « bus indulgemus, palmas portamus, si de vitiis et diabolo « victoriam obtinemus ; virentes flores et frondes gestamus, si « virtutibus exornamur. »

Il résulte de tout cela qu'il n'y a qu'une seule réponse à donner à la seconde question. L'usage en question est un abus et il doit nécessairement être éliminé. Les rameaux doivent avoir été récemment cueillis d'un arbre vert, et les fleurs ou croix qu'on y entrelace doivent être ou naturelles, ou formées de parties naturelles d'une plante. Il ne peut entrer aucune matière artificielle dans les rameaux à bénir.

III et IV. Le 3e ne présentant pas d'intérêt pour nos lecteurs, nous abordons tout de suite le no 4, où l'on demande si l'usage de ne pas chanter l'épître, l'évangile, etc., à la bénédiction des rameaux, peut être justifié par l'antiquité de la coutume. Il est certain : *a*) que si cette coutume a été introduite après la bulle du Souverain Pontife Pie V, *quo primum*, du 14 juillet 1570, et l'acceptation du Missel romain, elle n'a aucune valeur, la sainte Congrégation ayant condamné grand nombre

(1) *De Divin. Offic.*, lib. v, cap. 7.
(2) Lib. vi, cap. 47, n. 8.

de fois les coutumes contraires au Missel romain; *b*) que si l'Église en question, après avoir conservé son ancien Missel, selon la concession de S. Pie V, l'a remanié et y a fait des changements, la coutume dont on parle n'a plus de valeur. Car par ces remaniements et changements, on a perdu le droit à un Missel spécial, et il faut s'en tenir strictement au Romain; nous avons aussi là-dessus plusieurs décisions expresses. Il est encore certain: *c*) que s'il est question d'un diocèse qui a été supprimé par les actes exécutifs du Concordat, de l'an 1801, la coutume est sans force, puisque ces diocèses ont été supprimés avec tous leurs droits, priviléges et prérogatives, quels qu'ils soient. *d*) Il n'y a donc de difficulté réelle que pour les églises qui ont gardé fidèlement leur ancien Missel, conformément à la concession de Pie V. Car, en vertu de la bulle précitée *Quo primum,* elles peuvent le suivre, et conséquemment en garder les cérémonies. Mais il faut observer qu'il s'agit ici d'une cathédrale, et d'une fonction pontificale soumise aux prescriptions du Cérémonial des Evêques. Or, ce Cérémonial est imposé strictement à toutes les Églises qu'il concerne, *ut nullo unquam tempore in toto vel in parte mutari, vel ei aliquid addi, aut omnino detrahi posse* (1); l'Église cathédrale dont on parle a donc dû adopter et suivre exactement le Cérémonial des évêques, et abandonner toute coutume contraire. Il est vrai que, selon plusieurs décrets, le Cérémonial n'a pas détruit les coutumes *anciennes et louables;* mais il ne suffit pas, pour qu'une coutume soit louable, qu'elle ressemble à ce qui se fait dans la Chapelle papale, dont les rites, outre leur antiquité, ont très souvent une raison d'être qui n'existe pas pour les cathédrales. Il resterait donc un doute fondé de la légitimité de la coutume, dans ce dernier cas, et il y aurait lieu à consulter la Congrégation des Rites.

(1) Constit. *Cum novissime* de Clém. VIII, 14 juillet 1600. Innoc. X et Benoît XIII emploient des expressions identiques.

II.

I. Guillaume Durand, évêque de Mende, déclare que c'est en vertu d'un décret du pape Alexandre que la Passion, selon les quatre Évangélistes, se lit à la Semaine sainte (1). « Quia quatuor Evangelistæ passionem Domini descripserunt, idcirco « secundum quemlibet eorum Passio legitur ex institutione « Alexandri papæ, eo ordine quo scripserunt. Nam die domi« nica legitur Passio secundum Matthæum qui primus scripsit. « Secunda vel tertia feria secundum Marcum, qui secundus « scripsit. Quarta secundum Lucam, qui tertius scripsit. Sexta « feria secundum Joannem qui ultimus. Mediolanenses non le« gunt Passionem nisi secundum Joannem, et in sexta feria.» Il est assez difficile de décider quel est le pape Alexandre dont parle Durand, mais ce qui ne souffre pas de doute, c'est qu'autrefois il était de règle de ne lire la Passion que le Vendredi saint : ainsi le voulait tant la liturgie mozarabe, que la liturgie gallicane (2). Saint Augustin se plaint de n'avoir pu établir dans son Église la lecture des quatre Passions (3). « Passio « autem quia uno die legitur non solet legi nisi secundum Mat« thæum. Volueram aliquando ut per singulos annos secundum « omnes Evangelistas etiam Passio legeretur. Factum est. Non « audierunt homines quod consueverunt, et perturbati sunt.» Dans les monastères, il était d'usage, aux messes basses du Dimanche des Rameaux, d'omettre la Passion, et de réciter l'Évangile *Cum appropinquasset* (4). Mais partout la Passion se chantait le Vendredi saint.

II. Il ne peut pas s'agir ici des tout premiers siècles de l'Église, pendant lesquels la Passion était lue à haute voix par un lecteur ou un diacre, et suivie ensuite de l'homélie habi-

(1) *Ration. divin. Offic.*, lib. VI, cap. 68.
(2) Martène, *loc. cit.* n. 22.
(3) *Serm.* 232, édit. Benedict.
(4) Cfr. Martène, *de Antiquis Monachor. Rit.*, lit. III, cap. 12, n. 6.

tuelle. La demande ne peut s'entendre que du temps où la liturgie commença à revêtir la forme qu'elle a aujourd'hui, au commencement du Moyen-Age. Mais il est presque impossible de rencontrer quelque chose de satisfaisant, et les documents que nous avons trouvés ne remontent guère au-delà du XIIIe siècle. Voici ce qu'en dit Guillaume Durand qui vivait alors (1). « Non legitur etiam tota sub tono Evangelii, sed cantus verbo« rum Christi dulcius moderantur, ad notandum quod dulcius « verba Christi in ipsius ore resonabant quam in ore cujuslibet « evangelistæ referentis; cujus verba in tono evangelii profe« runtur. Verba vero impiissimorum judæorum clamose et « cum asperitate vocis, ad designandum quod ipsi Christo as« pere loquebantur. In fine tamen, in quibusdam ecclesiis be« nedictio petitur, incensum portatur, et sub evangelii tono « legitur : quia finita est jam narratio Passionis, et ex tunc « omnia verba sunt Evangelistæ narrantis quæ post Christi « mortem usque ad resurrectionem contigerunt. In aliis tamen « ecclesiis finis Passionis quæ ad sepulturam pertinet in tono « legitur doloroso, ut planctus mulierum de Passione Christi « lamentantium designetur, et ad devotionem et amaritudinem « propter Christi Passionem in animis audientium excitandum.» Dans les églises de France, dont Durand a surtout décrit les cérémonies, la Passion était chantée par un seul sur le ton de l'Évangile pour ce qui est narré par l'Évangéliste, sur un ton plus doux pour les paroles mêmes du Sauveur, et un ton plus criard pour représenter les Juifs. Au XIVe siècle, à Rome, la Passion était chantée par un seul Cardinal diacre, et l'Ordre romain publié par Amelius ne fait pas mention des diverses modulations dont parle Durand (2). Mais au siècle suivant, Patricius rapporte au long les règles que doivent garder les trois chantres qui sont désignés pour chanter la Passion. No-

(1) *Loc. cit.* n. 6 et 7.
(2) *Ord. roman.* XV, num. 60.

tons seulement qu'il leur fait porter à tous une étole diaconale (1). Voilà tout ce que nous avons rencontré sur cette question, sauf un ancien Missel de Salisbury, cité par Martène, qui indique déjà les trois lettres, et marque les tons différents dans lesquels on doit chanter chaque partie.

III. Deux choses sont certaines ici. 1° Ceux qui n'ont pas reçu l'ordre du Diaconat ne peuvent pas remplir l'office de diacre solennellement, c'est-à-dire portant les insignes de cet ordre. En aucun cas, pas même en celui-ci, un sous-diacre ne peut porter l'étole dans une fonction sacrée. 2° Il est également certain que hormis le cas de nécessité, il serait défendu à des clercs non diacres de chanter une partie de la Passion. La règle de la Congrégation des Rites relativement aux clercs qu chantent l'épitre, nous paraît tout à fait applicable à notre cas (2) : «Extra casum absolutæ et precisæ necessitatis non posse « a superiore permitti ut clericus in minoribus pro subdiacono « suppleat... Dummodo sit alter, sed debere esse clericum.» Si donc il se trouvait là des diacres ou des prêtres, un simple clerc ou un sous-diacre ne pourrait être employé à chanter la Passion, du moins en règle générale.

IV. Nous réunissons sous ce numéro toutes les questions pratiques. Et d'abord 1° est-il permis de chanter la Passion, comme il est dit dans l'exposé, savoir : que le diacre fasse la partie de l'Évangéliste, le prêtre celle du Sauveur, et le sous-diacre la partie des Juifs ? Nous répondons *affirmative in casu.* Notons qu'il s'agit d'un couvent où il n'y a que très peu de Religieux, et qu'il ne serait pas possible d'en trouver trois capables de chanter la Passion, outre ceux qui sont à l'autel. Alors il est permis de recourir au moyen dont il est parlé. Tous les auteurs, il est vrai, ne sont pas de cet avis, mais il est adopté par Merati,

(1) *Cœremon.*, lib II, sect. 1, cap. 39.
(2) *S. R. C. Decreta.* V. Missa, § 5, n. 6.

Cavalieri, Tetami, Pavone, etc. (1). Mais est-il nécessaire pour cela que celui qui remplit la fonction de sous-diacre ait reçu un ordre supérieur, c'est-à-dire qu'il soit diacre ou prêtre? Mgr de Conny répond affirmativement (2), et il veut que pour ce moment, le sous-diacre prenne une étole de diacre. C'est aussi l'enseignement de Buongiovanni cité par le *Cours de liturgie*. Cependant les auteurs cités plus haut ne l'exigent pas, et nous pensons que cette condition n'est pas nécessaire. En effet, la Passion n'est pas proprement l'Évangile. L'Évangile de la messe, qui est chanté par le diacre assistant à l'autel, commence à *Altera die*, est précédé du *Munda cor meum*, et suivi du baisement par le célébrant. Conséquemment le sous-diacre ne chante pas l'Évangile, mais des paroles du texte sacré, attribution qui est dans ses fonctions, et inhérente à l'ordre qu'il a reçu.

2° Est-il permis de faire chanter les deux autres parties, le célébrant chantant la sienne, par deux clercs qui ne sont pas dans les ordres sacrés, et qui sont revêtus de surplis ? Nous répondons par une distinction. Ou bien il est facile de trouver un diacre et un sous-diacre, et alors on doit les employer. Dans le cas contraire, c'est-à-dire s'il n'est pas facile de trouver un diacre et un sous-diacre, on pourra faire chanter les deux parties autres que celle du célébrant, par deux clercs revêtus du surplis. Telle est la résolution de la Congrégation des Rites. On exposait : « Feriis tertia et quarta majoris hebdomadæ canitur passio a duobus, sed vocem Christi dat ab « altari sacerdos celebrans. » Il fut répondu : « *Permitti posse* « *defectu ministrorum* (3). » Ce n'est donc qu'à défaut de ministres qu'on tolère l'emploi des deux clercs chantant leur partie du chœur.

(1) *Cours de liturgie*, pag. 258, note.
(2) *Cérémonial romain*, 3e édit., pag. 285.
(3) V. IIe série *Revue théol.*, pag. 357.

On objectera que notre résolution est trop générale, et que nous devrions en exclure les clercs qui n'ont pas reçu les ordres sacrés. A cela nous répondons *a*) que rien n'indique dans le décret ci-dessus rappelé qu'il n'est question que des clercs dans les ordres sacrés. La question est posée en général. La Passion se chante *a duobus*, et le célébrant fait sa partie de l'autel. La Congrégation répond que cette pratique est tolérable, quand il n'y a pas de diacre et de sous-diacre. Voilà tout. Certes si elle avait eu le dessein d'exclure les clercs minorés, elle eut dû l'exprimer. *b*) Comme nous l'avons fait remarquer, la Passion n'est pas l'évangile proprement dit. De plus, les clercs qui la chantent ne portent pas les insignes de diacre, mais simplement le surplis du lecteur. Or, si les lecteurs autrefois lisaient à haute voix les Saintes Écritures dans la messe, si un acolyte en surplis doit faire la lecture de l'épître à la messe chantée par un prêtre sans les ministres sacrés; si un clerc minoré, ou même simplement tonsuré, peut chanter l'épitre dans une messe solennelle ; nous ne comprenons pas pourquoi des clercs minorés ne pourraient pas de leur place, et en surplis, chanter une partie de la Passion. Qui peut le plus peut évidemment le moins, dans la même espèce. *c*) Remarquons en outre qu'il faut tenir bon compte de la coutume. C'est appuyé sur l'usage d'un grand nombre d'églises que Merati permet, contrairement à la rubrique, de faire chanter la Passion par le célébrant et ses ministres. C'est aussi, à cause de l'usage, que la Congrégation use de tolérance et laisse chanter deux des trois parties par des choristes en surplis. Or, si l'on consulte la coutume, on verra qu'elle n'a jamais mis de différence entre les clercs qui ont reçu les ordres majeurs et ceux qui n'y sont pas arrivés, et qu'elle a toujours considéré le chant de la Passion comme n'étant pas soumis aux règles de l'Évangile qu'on lit à la messe.

3º Que dire des chantres laïques? Est-ce un abus ou une

louable coutume de les employer dans le chant de la Passion? Cette question concerne particulièrement la Belgique et la France, et les petites églises.

Un Italien nous dirait de ne point chanter la messe le Dimanche des Rameaux. Mais outre que la plupart des statuts diocésains font une obligation de chanter la messe paroissiale à heure fixe, cela est tellement entré dans les habitudes du peuple, qu'il y aurait de très-graves inconvénients à vouloir faire de la grand'messe une messe basse. Du reste, la messe chantée est dans l'esprit de l'Eglise, et si en Italie on ne tient pas à ce que la messe paroissiale soit chantée, c'est qu'il y est suppléé par les messes des couvents, des collégiales, etc., qui y sont en grand nombre. Donc voici une église de village. Le curé est seul, même il doit biner. La grand'messe est chantée. Comment faire pour la Passion. Le curé la chantera-t-il toute entière et seul? Cela est généralement impossible, avec les occupations du ministère pastoral, et l'heure avancée de la messe. Nous n'oserions, pour notre part, le conseiller à personne. Lira-t-il, sans la chanter, la Passion, presque entière, en ne chantant que l'Evangile proprement dit qui commence à *Altera die?* Ce parti serait sans doute le meilleur. Il est salutaire au curé, en lui évitant une trop grande fatigue, il respecte les intentions de l'Eglise, en refusant aux laïques de s'immiscer dans des fonctions réservées aux ecclésiastiques, et en même temps il ne viole pas les règles liturgiques. Sans doute, puisque d'après l'enseignement unanime des auteurs, on peut ne pas chanter tout le *trait* pour sa trop grande longueur, il sera permis d'en agir ainsi pour le chant de la Passion. Mais si le peuple, habitué d'entendre chanter la Passion, se livrait à des plaintes, des murmures, etc. serait-il permis de faire chanter, par exemple, la partie de la Synagogue par le clerc-laïque de l'Eglise? Nous ne condamnerions pas le curé qui croirait devoir agir de la sorte. Car, en vertu d'un usage très-ancien et d'une nécessité

insurmontable, il a fallu attribuer ici à des laïcs les fonctions de clerc, et en faire des *clercs-laïques*. Ils portent le surplis, entrent au chœur et y chantent comme le feraient des clercs véritables. Pourquoi leur interdirait-on de chanter la Passion, ce qui est, avons-nous dit, permis à des clercs tonsurés ? Pourquoi leur permettre tout le reste, et ne leur défendre que cette seule chose ? Nous n'en voyons pas la raison, puisqu'ils jouissent, en vertu de la commission qu'ils tiennent de l'évêque, des priviléges attribués aux clercs.

4° Il est une autre coutume mentionnée dans notre cas, et dont il faut dire un mot. Les religieux du chœur s'asseyent pendant le chant de la Passion : cela est-il permis ? Non évidemment. Le chœur doit demeurer debout tout le temps de la Passion. Ce Rite est tellement de rigueur qu'on répondit à un évêque qui ne pouvait rester si longtemps debout (1) : « Non « debet sedere, neque genuflectere, sed stare; et in casu impo« tentiæ debet abstinere ab interventu saltem missæ. » Que si l'évêque doit s'abstenir d'assister à la messe par cela même qu'il ne peut rester debout tout le temps qu'on chante la Passion, quelle ne sera pas l'obligation, nous ne dirons pas des chanoines, mais des religieux qui forment un chœur? De plus la coutume, quelqu'ancienne qu'elle fût, ne pourrait être alléguée, car elle n'aurait d'autres fondements que la tiédeur et la paresse, motifs peu propres indubitablement à la justifier.

RÉSOLUTION DE DEUX CAS DE MORALE.

Premier cas.

Titius mediocris fortunæ vir, matrimonium cum Maria, ex nobili patre nata, inire constituit, et id consilii ejusdem matri aperuit, ut consensum obtineret. Mater quæ aliam filiam nomine Cajam ex altero viro habebat, omnibus blanditiis Titium

(1) *S. R. C. Decreta.* V. Episcopus, n. 3.

consiliare curavit, ut cum Caja potius quam cum Maria matrimonium iniretur, spe tutissima ficta virum ditiorem et nobilem non defuturum Mariæ, ob egregias animi corporisque dotes quibus ipsa eminebat. Et re quidem vera, vir nobilis jam matri hujusmodi propositum manifestaverat, quo cum ipsa pro filia sponsalia contraxerat. Justa ergo de causa sponsalibus quæ celebrare cupiebant Titius et Maria obsistere conabatur, sed frustra. Nam ipsi inter se quidem et matri contradicente sponsalia iniverunt. Interim mulier, cum probe nosceret Titium avaritiæ vitio laborare, ingentem pecuniæ vim in hæreditate patrui Cajam habuisse simulavit, ut spe divitiarum illectum Titium ad optatas nuptias cum Caja induceret. Res matris votis cessit : ille enim ratus Cajam perdivitem esse, adeoque se ditissimum censum assecuturum, sponsalia cum eadem contraxit : sed paulo post, cum esset matrimonium celebraturus, fraude cognita, illius nuptias rejecit, iterumque ad Mariæ matrimonium convertit animum sed ut securius ageret, hæc omnia confessario pandit quærens :

I. *Quæ requiruntur ad sponsalium validitatem ?*

II. *An valida sint sponsalia a se inita?*

III. *Quid sibi præscribendum, quid consulendum ?*

I.

Les fiançailles, qu'elles soient solennelles ou privées, ecclésiastiques ou non, publiques ou secrètes, ne sont autre chose qu'un contrat ; c'est une convention par laquelle un homme et une femme se promettent réciproquement de se marier un jour, ainsi que le dit le Droit Canon : *sponsalia futuraram sunt nuptiarum promissa* (1); ce sont des *promesses* de mariage ; elles doivent donc réunir toutes les conditions essentielles à la validité de ces sortes de contrats. Quelles sont ces conditions ?

(1) Decret., causa xxx, quæst. 5, cap. 3.

Il est clair d'abord qu'il ne s'agit ici que d'une vraie promesse; il y a des personnes qui font des promesses de mariage sur tous les chemins, tout en se croyant toujours parfaitement libres. Pour prouver s'il y a véritablement promesse, il faut donc qu'il paraisse clairement, par les termes et la manière dont on s'exprime, eu égard surtout aux circonstances, que celui qui promet a l'intention de s'engager, de sorte que la personne à qui l'on fait la promesse puisse prudemment y compter comme sur un engagement; sans cela, ce n'est plus qu'un simple discours, qu'un projet, *propositum*, qui ne renferme pas d'obligation stricte. Les promesses de mariage, comme toute autre convention, doivent être *sincères;* une promesse feinte est impuissante et ne peut obliger d'elle-même. Nous disons d'*elle-même*, car celui qui a eu l'air de promettre sérieusement ne serait pas admis à prouver que sa promesse n'est qu'une fiction, que sa parole n'est qu'un jeu; il est donc tenu, même au for intérieur, à faire ce qu'il a promis, absolument comme s'il avait promis sincèrement.

Comme dans tout contrat il est nécessaire que les parties contractantes soient *capables* de contracter, ainsi toute promesse de mariage de la part de celui qui n'a pas l'usage de raison, ou qui est incapable de se marier, d'une incapacité absolue, est radicalement nulle. L'Église exige, pour la validité des fiançailles, au moins l'âge de sept ans.

Les fiançailles sont un contrat important; par conséquent, il est requis que l'une et l'autre parties y apportent un consentement pleinement *volontaire*, parfaitement *libre*. Ainsi, toute violence, toute crainte injuste et assez grave pour faire impression sur une personne raisonnable, eu égard à son âge, à son sexe, à sa condition, toute fraude, toute erreur même, sur le motif déterminant, suffisent pour annuler les fiançailles par défaut de liberté.

De plus, il faut que ce consentement soit *manifesté extérieu-*

rement par des paroles ou des signes équivalents et *mutuels*, c'est-à-dire que les promesses de mariage doivent être faites réciproquement par les deux parties et acceptées aussi réciproquement; une promesse non acceptée n'oblige jamais.

Enfin, comme les fiançailles engagent la personne des parties contractantes, il faut que celles-ci soient parfaitement libres de disposer d'elles-mêmes. Ainsi, les fiançailles des enfants de famille doivent être faites au su et avec le consentement de leurs parents; autrement elles sont conditionnelles de leur nature et n'obligent qu'autant que les parents consentiront à leur exécution. C'est encore, d'après le même principe, que les personnes mariées ne peuvent, en aucune manière, promettre d'épouser, même des personnes libres, après la mort de leur conjoint; ces sortes de promesses sont immorales et contraires à toutes les lois.

Moyennant toutes ces conditions essentielles, les fiançailles obligent, en conscience, sous peine de péché mortel. Si, cependant, les fiançailles étaient conditionnelles, l'obligation serait suspendue, jusqu'à ce que la condition fût accomplie; en sorte que, la condition faisant défaut, les fiançailles deviendraient nulles; mais, tant que la condition est pendante, les parties ne peuvent contracter d'autres engagements. Toutefois, il est à observer que, dans ce cas de fiançailles conditionnelles, les conditions apposées doivent être, comme dans tout autre contrat, moralement possibles et honnêtes. Toute condition contraire aux bonnes mœurs est nulle et rend nulle la condition contraire qui en dépend; avant l'accomplissement de la condition, tout le monde en convient, et la loi civile se joint ici à la loi naturelle (Cod. civ., art. 1172). Après l'accomplissement de la condition, il y a des auteurs qui soutiennent que la promesse doit être mise à exécution.

Pour nous, nous ne pensons pas que celui qui promet à une personne de l'épouser, si elle consent à pécher avec lui, soit

tenu à exécuter sa promesse, *en vertu de la promesse* elle-même. Seulement si, le péché étant commis, la fiancée est enceinte, le séducteur est obligé de l'épouser, non en vertu de sa promesse, mais afin de prévenir le scandale, d'assurer le sort de l'enfant, et de réparer, autant que possible, la faute qu'il a commise ; il ne serait dispensé de cette obligation morale que dans le cas où le mariage n'étant pas convenablement assorti ne pourrait avoir que des suites fâcheuses.

II.

An valida sint sponsalia a se inita ?

Titius a contracté deux fois des fiançailles, avec Marie d'abord, ensuite avec Caja, sa sœur ; nous allons examiner successivement la valeur de chacun de ces contrats.

Quant aux premières fiançailles contractées avec Marie, on peut en contester la validité pour deux causes : premièrement à cause des fiançailles précédemment contractées par la mère en lieu et place de sa fille avec un autre homme, et en second lieu du chef de l'opposition apportée par la mère aux fiançailles de Titius avec Marie.

Il s'agit d'abord de savoir si les épousailles contractées par les parents pour leurs enfants sont valides, de manière à créer pour ceux-ci une obligation morale. Voici ce que déclare Boniface VIII à ce sujet, *in cap. unic.*, § *fin. de desponsat, impub. in* 6 : « *Porro ex sponsalibus quæ parentes pro filiis puberibus vel* « *impuberibus plerumque contrahunt, ipsi filii, si expresse con-* « *senseritint vel tacite, ut si præsentes fuerint, nec contradixerint* « *obligantur.* » Or, il ne paraît pas, d'après l'exposé de la cause qui nous occupe, que Marie ait été présente aux fiançailles contractées pour elle par sa mère. Mais les parents ne peuvent-ils pas contracter des fiançailles pour leurs enfants ? Ecoutons encore Boniface VIII, qui continue dans le même texte du Droit Canon : « *Et est idem si filii tempore sponsalium absen-*

« *tes, et etiam ignorantes eodem sponsalia post scientes ratifica-*
« *verunt tacite vel expresse.* » Or, pour tout l'ensemble de la conduite de Titius et de Marie, il ne paraît pas non plus qu'un consentement exprès ou tacite de la part de celle-ci soit intervenu pour donner quelque valeur aux susdites fiançailles ; au contraire, la manière d'agir de cette jeune fille trahit une opposition formelle à ce sujet. Rien n'empêche donc de ce chef la validité des fiançailles de Titius et de Marie. Mais, que dire de l'opposition de la mère. Tout dépend de savoir si cette opposition est raisonnable ou non; car si l'opposition des parents empêche les fiançailles de sortir leurs effets, ce ne peut être que parce que cette opposition étant légitime, le mariage ne pourrait se contracter qu'illicitement, et que par conséquent les fiançailles ne sont dans ce cas que la promesse d'un mariage illicite, *promissio de re illicita,* qui n'oblige pas. Or, dans le cas dont il s'agit ici, on ne voit pas trop comment l'opposition de la mère serait légitime et raisonnable. Qui oserait affirmer que les calculs et les plans de son astucieuse mère obligent cette jeune fille à abandonner à sa sœur l'homme de son choix pour épouser un inconnu qui n'a pas ses sympathies? Donc, de ce côté encore, rien n'empêche la validité des fiançailles de Titius et de Marie.

Que si ces fiançailles ont été validement contractées, il est clair que celles que Titius a contractées plus tard avec Caja ne peuvent être valides que pour autant que Marie ait renoncé à son droit, chose qu'on ne suppose pas ici. Il faudrait encore, dans cette supposition, obtenir la dispense de l'empêchement dirimant de l'honnêteté publique, d'après lequel celui qui a fait une promesse de mariage ne peut épouser validement ni la mère, ni la fille, ni la sœur de sa fiancée. Mais les fiançailles de Titius et de Marie eussent-elles été invalides, que celles de Titius et de Caja n'en seraient pas moins entachées de nullité, par défaut de connaissance et de liberté. En effet, on

suppose que Titius n'a été conduit à ce contrat que par l'appât de l'or, tout puissant sur lui. Il y a donc eu chez lui erreur sur le motif déterminant, et, qui plus est, cette erreur a eu pour cause les machinations frauduleuses de la mère. Nul doute donc que ces dernières fiançailles ne soient de nul effet.

III.

Quid sibi prœscribendum, quid consulendum ?

Comme on ne suppose pas que Titius ait eu commerce avec l'une ni l'autre des deux sœurs, il faut écarter cette hypothèse ou toute autre qui n'est pas clairement posée dans la proposition. Les fiançailles contractées avec Marie ayant été les seules valides, il n'y a pas autre chose à prescrire à Titius, que de donner suite à son projet de mariage avec celle-ci, du moins autant qu'il est en lui. Ainsi si la mère insiste, on lui conseillera d'employer tous les moyens possibles pour amener pacifiquement le consentement. Si la résistance continue sans qu'il soit intervenu aucun motif qui légitime cette opposition, on lui conseillera de passer outre, après avoir fourni les formalités d'usage, à moins cependant que cette situation ne fasse craindre au confesseur que cette union ne puisse jamais être heureuse ; auquel cas, il faudrait plutôt conseiller aux fiancés de résilier leur engagement de commun accord. Dans ces affaires délicates, beaucoup de choses sont toujours réservées à la prudence du confesseur, qui doit peser et apprécier toutes les circonstances.

(La suite à un prochain numéro).

ASSOCIATIONS PIEUSES ENRICHIES D'INDULGENCES.

I. ASSOCIATION D'ACTIONS DE GRACES.

Ce titre indique suffisamment le but spécial d'une pieuse union qui, après s'être propagée en plusieurs diocèses de

France, avec l'approbation des Ordinaires, vient d'être admise par Notre Saint Père le Pape Pie IX à la participation du trésor des Indulgences. Voici le texte du rescrit apostolique:

Beatissime Pater.

Octo Galliarum Antistites, scilicet: Eminentissimus vita functus Cardinalis Du Pont, Archiepiscopus Bituricensis, Illustrissimi et Reverendissimi Archiepiscopus Rhedonensis, ac Episcopi Corisopitanus, Pictaviensis, Briocensis, Metensis, Blesensis, et Lucionensis approbarunt, pro sua quisque diœcesi, piam quamdam precum associationem *pro gratiarum actione*, præsertim ob institutionem Sanctissimi Sacramenti, necnon ob alia insignia populo christiano impertita divina beneficia.

Nunc vero, ut huic sodalitio non desit Maximi et Supremi omnium Pastoris suffragium, quo fulti excitatique fideles tam salutarem praxim majori alacritate amplectantur, ampliori cum devotionis fructu exerceant, Virginiæ Danion, diœcesis Venetensis, associationis prædictæ fundatrix, pedibus Sanctitatis Vestræ provoluta, humiliter implorat pro se singulisque utriusque sexus Christifidelibus in ejusmodi sodalitio adscriptis, vel in posterum adscribendis, specialem Apostolicam Benedictionem, simulque speciales aliquot de Ecclesiæ thesauro gratias, nempe, si Sanctitati Vestræ ita videbitur:

Indulgentiam plenariam ab iis lucrandam tum die qua pio huic sodalitio nomen dederint, tum in quatuor anni cujusque festivitatibus, scilicet Annuntiationis et Visitationis B. V. Mariæ, Corporis Christi, et SS. Cordis Jesu; dummodo rite confessi, ac sacra synaxi refecti, aliquam Ecclesiam, publicumve oratorium pie visitaverint, ibique juxta Sanctitatis Vestræ mentem oraverint;

Item Indulgentiam trecentum dierum, quoties Sanctissimum Sacramentum, etiam in tabernaculo inclusum, devote visitaverint;

Tandem Indulgentiam centum dierum, quoties sacrum tri-

sagion Gloria Patri, etc., in gratiarum actionem quocumque idiomate recitaverint.

Et Deus, etc.

Romæ apud S. Petrum die 19 novembris 1859, benigne annuimus precibus supradictis, ac postulatas sacras Indulgentias ab fidelibus, adimpletis tamen conditionibus lucrandas Auctoritate Nostra Apostolica concedimus.

PIUS PP. IX.

Presens rescriptum exhibitum fuit in secretaria S. Congregationis Indulgentiarum die 24 januarii 1860 ad forman Decreti ejusdem S. Congregationis die 14 aprilis 1856.

Datum Romæ ex eodem secretaria die et anno ut supra.

Loco + sigilli.

A. ARCHIPRESBYTER PRINZIVALLI, substitutus.

Mgr l'Évêque de Vannes, à qui ce rescrit a été présenté, l'a revêtu de son visa le 7 février 1860, et a nommé M. Levayer, prêtre, directeur de l'Association, dont le centre est à Mauron, petite ville du diocèse de Vannes.

II. ŒUVRE EN FAVEUR DES MISSIONS ÉTRANGÈRES.

Cette œuvre, commencée, il y a environ vingt ans dans la ville de Nantes, a pour but de fournir aux missions étrangères, non des secours en argent, comme celles de la Propagation de la Foi et de la Sainte-Enfance, mais les objets en nature qui sont nécessaires soit pour le service divin, soit pour les besoins personnels des missionnaires et de leurs néophytes. Elle s'était déjà répandue en douze diocèses de France et avait reçu de nombreux encouragements de la part des Évêques, des Missionnaires apostoliques et des autres ouvriers évangéliques, qui travaillent dans les missions étrangères, lorsque la fondatrice vint, il y a bientôt trois ans, solliciter pour cette œuvre

les bénédictions et les faveurs du Souverain-Pontife, qui daigna lui accorder le rescrit suivant :

Ex Audientia Sanctissimi habita die 26 aprilis 1857.

Sanctissimus Dominus Noster Pius Divina Providentia PP. IX referente me infrascripto S. Congregationis de Propaganda Fide secretario, ad preces piæ fæminæ Leocadiæ Delaporte; diœcesis et civitatis Vannetensis in Gallia, omnibus et singulis utriusque sexus Christifidelibus benigne concessit: 1° Indulgentiam centum dierum consequendam quoties recitatis tribus. *Ave Maria* in opus SS. Missionum Ecclesiæ Catholicæ sive donaria, sive laborem ipsi contulerint, vel ad conferendum alios hortati fuerint; 2° Indulgentiam plenariam ter in anno lucrandam ab eisdem benefactoribus, scilicet in festis Immaculatæ Conceptionis B. M. V., S. Josephi et S. Francisci Xaverii, aut in uno ex septem diebus sequentibus, dummodo rite confessi, et sacra communione refecti, pias ad Deum preces juxta Sanctitatis Suæ mentem effuderint.

Datum Romæ ex æd. dic. S. Congregationis die et anno prædicto.

Gratis sine ulla solutione quocumque titulo.

CAJET, Archiepiscopus, THEBAN, a secretis.

Loco + sigilli.

Præsens Rescriptum a SS. Dno. Pio Papa IX per S. Congregationem de Propaganda Fide datum VI Kalendas Maias proxime elapso, sacræ huic Congregationi Indulgentiis sacrisque Reliquiis præpositæ hac die 9 maii 1857 exhibitum est, juxta præscripta in decreto sub die 14 aprilis 1856, ipsius S. Congregationis.

Datum Romæ ex secretaria S. Congregationis Indulgentiarum, die, mense et anno qui supra.

A. ARCHIR. PRINZIVALLI, substitutus.

Loco + sigilli.

Mgr l'Évêque de Nantes se trouvait alors à Rome; ce rescrit lui fut exhibé et Sa Grandeur, en qualité d'Ordinaire de la fondatrice de l'œuvre, le visa en ces termes :

Visum et recognitum cum reverentia.

Romæ, 19 maii 1857.

Loco + sigilli,

+ ALEXANDER, Episcopus Nannetensis.

CONSULTATION.

Un curé s'est servi pendant un an, à la messe, de cidre au lieu de vin, tout à fait dans la bonne foi. A quoi est il tenu par rapport aux messes pro populo, *et à celles pour lesquelles il a reçu un honoraire?*

Ce cas nous a été présenté naguère avec demande d'une prompte réponse. Aussitôt nous nous sommes mis à feuilleter tous les Théologiens qu'il nous fut possible de trouver, particulièrement les Casuistes; notre attente fut déçue, et sans être tout à fait vaines, nos recherches aboutirent à peu de chose. Ainsi Diana, en plusieurs endroits de ses œuvres (1), déclare injuste l'action du prêtre qui, ayant reçu un honoraire, ne consacrerait volontairement qu'une espèce à la messe. Cette opinion évidemment ne peut soulever le moindre doute, puisque, dans l'hypothèse, le prêtre s'expose volontairement à ne pas donner ce qu'il s'est engagé à donner, c'est-à-dire le sacrifice de la Messe.

Les suppléments aux cas de Benoît XIV renferment bien aussi quelque chose qui se rapproche de notre cas, mais il s'y trouve une circonstance qui apporte un motif suffisant de la

(1) *Edit. coordin.*, tom. II, tract. I, résol. 42, 53, 229.

décision donnée. Voici la difficulté qui y est proposée (1) : « Un jeune prêtre, comprenant de travers la rubrique du Missel, aux deux premières messes du jour de Noël, laisse le saint Sang dans le calice, sans le consommer, et y ajoute de nouveau du vin à la seconde et à la troisième messe ; en sorte que ce n'est qu'à la dernière messe qu'il consomme le sacrifice sous les deux espèces. On demande s'il pourra retenir les honoraires pour ces trois messes? » C'est qu'ici, comme on le comprend aisément, le vin ajouté aux deux dernières messes ne s'est pas changé en précieux Sang, il ne s'est pas même, en rigueur, mêlé substantiellement au précieux Sang. Il a donc pu demeurer matière apte à la consécration, et de la sorte la consécration des deux espèces a pu avoir lieu. Il n'en est pas de même dans le cas de notre curé, où il est bien certain qu'une seule espèce a été consacrée, l'autre faisant défaut.

Abandonné en conséquence à nos seules lumières, nous croyons pouvoir donner la solution suivante, en nous conformant aux principes des Théologiens :

1° S'il y a une restitution à opérer, elle incombe avant tout au négociant qui a vendu du cidre pour du vin. Il est la cause première de tout ce qui est arrivé. Mais le recours contre de telles personnes serait le plus souvent illusoire. N'ayant pas de foi, elles n'ont pas de conscience, et il ne serait pas souvent prudent de porter une question de cette espèce devant les tribunaux civils ;

A son défaut, le curé serait tenu à la restitution à raison *rei acceptæ*. Il a reçu un honoraire, s'obligeant à fournir telle chose, et cette chose, il ne l'a pas fournie. Nous voulons bien qu'il était dans la bonne foi. Cette bonne foi a eu pour effet de l'excuser du péché d'injustice, dans lequel il fût tombé, s'il avait sciemment célébré avec une matière impropre au sacri-

(1) Ann. 1773, januarii, cas. 1, tom. IV, pag. 191, édit. Lardinois.

fice; mais elle ne peut le dispenser de restituer ce qui ne lui appartient pas.

3° Toutefois, comme l'Église dispose d'un trésor infini, et que le Souverain-Pontife en a la clef afin de le dispenser pour le bien de ses enfants, on pourrait, en s'adressant au Saint-Siége, obtenir la remise des obligations contractées. Non pas en ce sens que le Saint-Père dispenserait le curé de remplir ses engagements, mais parce qu'il y ferait face lui-même en puisant dans le trésor de l'Église. Le recours à Rome est donc ouvert, et il serait à conseiller dans notre supposition.

4° Mais y a-t-il une restitution à faire ? Si le sacrifice de la messe est valide, essentiellement par la consécration d'une seule espèce, le curé, quoiqu'il n'ait pas consacré l'espèce du vin, aura réellement offert et appliqué le sacrifice de la messe, et dès lors, il ne saurait être tenu à aucune restitution. Au contraire, s'il est de l'essence du sacrifice de la messe de faire la consécration de deux espèces, le sacrifice n'aurait pas eu lieu, et l'on se trouverait dans l'obligation de restituer. S'il y a doute, la satisfaction sera douteuse, et il faudra recourir aux règles que les Théologiens établissent pour des cas analogues.

Or, nous sommes ici dans le cas de doute. A la vérité le sentiment le plus commun requiert la consécration des deux espèces comme essentielles au sacrifice de la messe; toutefois le sentiment opposé n'est pas sans une vraie probabilité, et il est défendu après Henriquez, Magnus, Major, Bonalina, etc., par le Père Henno (1) et Collet (2). Bassam, qui se range à l'opinion commune, appelle cependant l'autre *valde probabilem* (3). Saint Alphonse ne décore le sentiment commun que de l'épithète *probabilior*. « Ad essentiam sacrificii probabilius requiritur con-

(1) *De Sacramentis*, tract. III, disp. 11, q. 3.
(2) *Contin. Prælech. Tournelii*, tom. IX, pag. 534.
(3) *Flores theolog.* V. *Missa.*, § 1, n. 4.

« secratio utriusque speciei, nempe panis et vini (1). » Il nous parait néanmoins que la rubrique du Missel apporte un fort appoint à l'opinion de Collet : nous y lisons en effet (2) : « Si « materia, quæ esset apponenda, ratione defectus panis vel « vini, non posset nullo modo haberi, si id sit ante consecra- « tionem corporis, ulterius procedi non debet ; si post conse- « crationem corporis, aut etiam vini, deprehendatur defectus « alterius speciei, altera jam consecrata, tunc si nullo modo « haberi possit, *procedendum erit, in missa absolvenda,* ita tamen « ut prætermittantur verba et signa quæ pertinent ad speciem « deficientem. Quod si expectando aliquamdiu haberi possit, « expectandum erit, ne sacrificium remaneat imperfectum. » D'où l'on peut tirer un double argument :

1° Si, dit la rubrique, on remarque le manquement d'une espèce, quand l'autre est déjà consacrée, il faudra poursuivre, et *missa absolvenda*. Or, s'il n'y avait pas de sacrifice, la rubrique ordonnerait-elle de poursuivre, d'achever la Messe, et de n'omettre des cérémonies que celles qui se rapportent à l'espèce manquante? Ne serait-il pas plus rationnel de faire consommer tout de suite l'espèce consacrée pour ôter toute idée de Messe et de sacrifice ?

2° Si, poursuit la rubrique, il est facile de se procurer l'espèce qui manque, on attendra *sacrificium remaneat imperfectum*. Or, elle emploie ici un terme qui dénote que rien d'essentiel ne manque au sacrifice, mais seulement quelque chose qui concourt à son intégrité. On ne comprendrait guère que la rubrique se servît de ces expressions, si elle entendait marquer que le sacrifice est tout à fait nul.

6° L'opinion qui ne requiert pas la consécration des deux espèces comme essentielle au sacrifice est donc réellement et

(1) *Examin. ordinandor.*, sect. 3, § 2.
(2) *De Defectibus*, tit. VI, n. 8.

solidement probable. Conséquemment le curé qui s'est, par erreur, servi du cidre, au lieu de vin, dans le Saint Sacrifice, a probablement satisfait aux obligations qu'il a contractées, en recevant des honoraires. Mais, d'un autre côté, la solution n'est que probable, tandis que l'obligation est certaine. Toutefois observons que le doute, dans notre cas, ne naît pas du fait, mais du droit, et que, selon l'enseignement de saint Alphonse, la possession elle-même devient douteuse (1): « Restat igitur dubium juris, an opere impleto de facto et extante « probabili satisfactione, obligatio juris evasit dubia, et consequenter dubia etiam possessio illius ; obligatio etiam dubia « quæ adhuc dubie possidet, nequit inducere onus præstandi « rem certam. »

7° Ainsi cette question ne peut être resolue par la règle de la possession, qui n'y est pas applicable, et nous nous trouvons encore en présence de plusieurs opinions théologiques. Selon les uns, il serait permis de décider selon le sentiment favorable, et telle est la doctrine enseignée dans les cas de Benoit XIV: « Quam quidem sententiam, y est-il dit, si cum Marchino, Bonacina aliisque nos etiam sequamur, nulla amplius erit difficultas. » Mais d'autres Théologiens soutiennent qu'il faut ici suivre le parti le plus sûr, et d'autres enfin trouveront équitable de partager *ad ratam dubii.*

8° Il est une autre considération qui paraîtra à quelques-uns d'un grand poids, mais qui, à notre avis, n'a pas la force qu'ils lui attribueraient. C'est que l'honoraire de la Messe n'est pas le sacrifice, mais la rémunération du travail extrinsèque fourni par le prêtre ; or, dans l'espèce, le prêtre a fait ce travail. Mais ici l'injustice matérielle ne résulte pas de ce qu'on n'a pas fourni une chose égale au prix reçu, mais de la non-exécution d'un contrat innommé *da ut des.* Tous les Théo-

(1) *Hom. apostol.*, tract. 5, n. 31.

logiens sont unanimes à déclarer que le prêtre pèche mortellement, s'il ne célèbre pas la Messe qu'il s'est engagé à célébrer (1). De ce côté donc, il ne reste aucune issue.

9° De tout ce que nous avons dit, il résulte que le curé dont il s'agit, sera excusable, s'il peut se former la conscience, en se basant sur les opinions probables des Théologiens qui lui sont favorables. Mais nous savons pour notre part, qu'en présence des opinions contraires qui ont une grande force, nous ne saurions pas nous tranquilliser, et qu'il nous serait difficile de ne pas nous croire tenus à restituer *ad ratam dubii.*

10° Il sera donc nécessaire, pour se libérer sûrement et entièrement, de recourir au moyen dont nous avons parlé au n. 3, et de s'adresser à la Pénitencerie par l'intermédiaire de la Chancellerie épiscopale. Voici un exemple d'une semblable demande adressée par Mgr l'évêque de Gand ; nous le puisons dans les *Mélanges Théologiques* (2) :

Modernus Episcopus Gandaven in Belgio S V. humiliter exponit quod in sua diœcesi, sicut in Brugensi, pro qua provisum fuit per rescriptum sacræ Pœnitenticariæ, die 11 februarii 1841, juxta doctrinam traditam in seminariis et innixam auctoritati S. Alphonsi de Ligorio... usus invaluerit ut his diebus quibus per rubricas licet missam *de Requiem* et votivam celebrare, sacerdotis quandoque Missam celebrent conformem officio, acepto manuali stipendio pro defunctis, vel in honorem alicujue mysterii aut sancti. Cum autem usus isti (pro voticis-missis) reprobatus fuerit per responsum. S. R. C. datum RR. Episcopo Brugensi, die 12 sept. 1840, et exinde variæ prævideantur oriluræ anxietates, S. V. humiliter supplicat præfatus Episcopus, quatenus per oraculum sacræ Pœnitientiariæ, condonationem Missarum tali modo celebratarum, per diœcesis Gandavensis, benigne concedere dignetur. Et Deus...

Sacra Pœnitentiaria de speciali et expressa apostolica auctoritate, venerabili in Christo Episcopo Gandavensi, facultates necessarius et opportunas impartitur, sive per se, sive per alias idoneas personas ecclesiasticas ab ea ad hoc specialiter deputandas, sacerdotibus de qui-

(1) *Mélanges théolog.*, tom. 6, pag. 64.
(2) *Loc. cit.*, pag. 62.

bus in precibus, prævia, quatenus opus sit, eorum absolutione a quavis culpa idcirco commissa, Missas de præterito secundum exposita celebratas, Apostolica auctoritate benigne condonandi. Contrariis quibuscumque non obstantibus.

Datum Romæ in S. Pœnitentiaria, die januarii 1842.

11° Nous n'avons parlé que des Messes à honoraire ; mais il faut incontestablement appliquer les mêmes principes aux Messes *pro populo.* De part et d'autre, l'obligation est réelle. Il suffirait d'en rapporter pour preuve la condonation qui fut faite par le Souverain-Pontife, lorsqu'il déclara naguère que la Messe *pro populo* est obligatoire aux jours des fêtes supprimées avant le Concordat. La supplique adressée à la S. Pénitencerie devra donc porter sur toutes les Messes d'obligation célébrées pendant l'année entière.

BIBLIOGRAPHIE.

Recherches sur l'abolition de la liturgie antique dans l'église de Lyon. — Remarques sur une prétendue défense de la liturgie de Lyon, par M. de Conny. Paris, 1859 (1).

La haute antiquité de la liturgie lyonnaise n'avait jusqu'ici fait de doute pour personne. Sur la foi du Père Lebrun et des autres liturgistes français, on croyait y retrouver l'ancienne liturgie gallicane apportée d'Orient par saint Pothin et saint Irénée, et l'on se plaisait à répéter l'axiome, qui avait cours partout : *Ecclesia Lugdunensis non recipit novitates.* Il était réservé à un de nos liturgistes des plus exacts de démontrer la fausseté de cette opinion. Laissant de côté les livres introduits

(1) Jouby, éditeur. *Les Recherches*, prix : 1 fr. 75.—*Les Remarques*, prix, 1 fr.

par M. de Montazet, en 1776, et qui ne sont qu'une reproduction des livres parisiens. M. de Conny porte son attention sur les plus anciennes éditions conformes aux manuscrits antérieurs, et il remarque au premier coup-d'œil leur ressemblance avec les livres romains.

Pour arriver à une constatation précise, j'entrepris, dit M. de Conny, le travail suivant : Sur un tableau à plusieurs colonnes, j'inscrivis pour chaque messe, l'indication des prières qui la composaient dans les différents Missels lyonnais de 1503, de 1620 et de 1739, et dans le Missel romain. Le résultat de cette comparaison me révélait déjà, d'une façon indubitable, l'origine du Missel de Lyon et les transformations successives qui l'en avaient peu à peu éloigné. Cependant comme ces éditions, même les plus anciennes, tout en se trouvant très-ordinairement conformes au Missel romain, présentaient cependant quelques différences, je fus amené à rechercher si les livres actuels de Rome étaient de tout point semblables à ceux qui furent apportés en France dans la seconde moitié du huitième siècle, lorsque Pépin et Charlemagne les y firent adopter. J'eus donc à comparer les livres lyonnais avec les livres romains de saint Grégoire. Ici l'identité devient complète. On sait que ces monuments primitifs de la liturgie romaine nous sont arrivés par des manuscrits, qui présentent entre eux un certain nombre de variantes, dont les érudits ont dressé le tableau : c'était la principale cause des dissemblances que j'avais relevées. Si le texte du Sacramentaire, tel que D. Ménard l'a produit, était conforme à la leçon romaine, je retrouvais la leçon lyonnaise dans l'édition du Sacramentaire que Muratori a publié dans sa *Liturgia Romana vetus;* et pour les autres parties de la liturgie, en consultant les admirables volumes du B. Cardinal Joseph-Marie Tommassi, je retrouvais toujours la leçon lyonnaise dans les notes quand la leçon romaine était dans le texte, ou réciproquement. Tout m'était donc expliqué ; les manuscrits qui

avaient prévalu à Rome différaient en quelques endroits des manuscrits apportés à Lyon ; ou encore des habitudes nouvelles avaient amené Rome à s'écarter en quelques points, par exemple dans l'abréviation de l'Offertoire et de la Communion, de la forme exactement grégorienne que Lyon avait plus strictement retenue.

Les différences lyonnaises avec les monuments de l'ancien romain connus par le B. Marie-Joseph Tommasi se réduisent alors à un introït supprimé, deux indications d'épître, un ou deux offertoires et un ou deux versets d'*Alleluia*, outre quelques transpositions : et probablement elles eussent disparu sans exception aucune si nous avions pu retrouver les manuscrits eux-mêmes apportés à Lyon.

Restaient en dehors de cette comparaison, dans l'ordinaire de la Messe, les prières de la Confession au début, celles de l'Offertoire et celles qui accompagnent la Communion. Ces parties de la Messe ayant eu leur origine dans des pratiques de dévotion privée, et cela à une époque postérieure au neuvième siècle, il n'y a pas à remonter aux antiques sources romaines. A Lyon comme ailleurs ces rites d'institution locale eurent naturellement une forme locale. Il est, du reste, à regretter que les Missels lyonnais récents, tout en refusant d'adopter la forme devenue universelle, aient retranché de celle instituée par leurs pères tout ce qui avait une saveur plus accusée d'antiquité.

Pour le Bréviaire, des recherches analogues me conduisirent à un semblable résultat, cependant avec quelques différences de plus ; car le Bréviaire a éprouvé pendant le cours des âges des modifications un peu plus sensibles que le Missel.

Je retrouvai pareillement dans les Ordres où sont exposées les cérémonies en usage à Rome au huitième siècle, tout ce qu'il y a de caractéristique dans les cérémonies de Lyon.

Ainsi toutes les antiquités de cette illustre Église se rattachent à la liturgie romaine (1).

La démonstration détaillée de tous ces points se trouve dans les *Recherches*. Il était naturel que la liturgie lyonnaise trouvât des défenseurs. Mais aucun ne se place sur le terrain des faits, aucun ne renverse les preuves si accablantes amassées par M. de Conny dans son premier mémoire. L'auteur, cependant, jugea utile de répondre à ses adversaires, et il le fait avec mesure de dignité. Il rappelle les faits controversés et prouve sans effort que ses adversaires déplacent la question. Tel est le fond du second opuscule que nous annonçons.

On lira avec intérêt et satisfaction ces deux petits plaidoyers, spécialement le premier, qui est plein de recherches historiques. Bien des lecteurs puiseront, dans ces quelques pages, plus de notions sur le caractère des anciennes liturgies, qu'ils ne pourraient en recueillir dans de nombreux volumes. C'est un talent particulier à M. de Conny de bien communiquer ce qu'il sait, et ce mérite est très-grand quand on possède, comme lui, sa matière à fond. Il ne nous reste plus qu'un désir à exprimer, c'est que tous ceux qui s'occupent de cette question, ou d'autres analogues, y apportent la même sincérité, une égale portée de vues, et un même esprit de recherches.

(1) *Remarques sur une prét. Défense*, pag. 6 et ss.

Pour tous les articles contenus dans ce cahier,

L'un des Secrétaires de la Rédaction, A. JOUBY.

Imprimatur :

Atrebati, die 29 martii 1860.

† P. L., *Ep. Atrebat. Bolon. et Audom.*

Arras. — Typographie Rousseau-Leroy, rue Saint-Maurice, 26.

REVUE THÉOLOGIQUE.

5e ANNÉE.

3e Cahier. — 1er Mai 1860.

QUESTION DE DROIT CANONIQUE MODERNE.

A qui appartient, en France et en Belgique, la collation des Canonicats?

I. Il n'en est plus de cette question comme de celle que nous avons examinée en dernier lieu (1). Nous n'en sommes plus réduit à un seul canoniste. Quatre auteurs à notre connaissance l'ont traitée, et s'accordent à lui donner la même solution. La *Correspondance de Rome* a ouvert la marche, dans ses *Études sur la constitution des Chapitres* (2). M. Bouix la suivit dans son traité *De Capitulis* (3). Puis vint l'*Appendix* aux institutions de Droit Canon du cardinal Soglia dont l'auteur a gardé l'anonyme (4). Enfin son Eminence le cardinal Gousset vint corroborer l'opinion de ces auteurs de l'autorité de son nom et de sa

(1) *Revue théologique*, série IV, pag. 551.

(2) Numéro 69, 4 juillet 1851 ; n. 72, 4 août 1851 ; n. 75, 4 septembre 1851 ; n. 98, 4 mai 1852 ; n. 101, 4 juin 1852.

(3) *Tractatus de Capitulis*, part. II, cap. IV, 1 volume in-8°, Paris, 1852.

(4) *Appendix institutionum juris publici et privati ecclesiastici Joannis Cardinalis Soglia, ad usum cleri Gallicani*, in-8°, Paris. Ce recueil, qui ne compte que 38 pages, n'est qu'un abrégé des opinions de M. Bouix sur quelques questions qui offrent de l'actualité, et dont nous ignorons jusqu'ici l'auteur.

science (1). Nous allons exposer leur manière de voir et les arguments sur lesquels elle repose.

II. Après avoir, dans la première section, donné quelques notions préliminaires sur l'organisation des Chapitres (2), l'auteur des *Études sur la constitution des Chapitres* établit longuement, dans la seconde section, le droit des chanoines de concourir avec l'Évêque à la nomination de leurs collègues (3). Quoiqu'aucune loi ne confère expressément ce droit aux chanoines, c'est aujourd'hui le sentiment unanime des auteurs que la collation des prébendes canoniales appartient simultanément à l'Évêque et au Chapitre. « Ce sont les canonistes les « plus graves, *dit l'auteur,* les lumières les plus pures de la « science, les témoins les plus irrécusables de la doctrine reçue « communément dans les pays divers, qui établissent en règle, « que la nomination des chanoines appartient simultanément « aux Évêques et aux Chapitres. *Regula est* (4). » Ce n'est pas la seule base du droit des chanoines : les tribunaux de Rome l'ont consacré par leur pratique. « Quant à la pratique « des tribunaux de Rome de prendre la simultanée pour règle « de leurs décisions, elle est attestée 1° par Fagnan, qui l'in« sinue dans le cours de sa démonstration ; 2° par le Cardinal « de Luca, qui nous apprend que, de son temps, la simultanée « n'est plus sujette à controverse, et qu'elle fait règle dans les « tribunaux. *Simultanea inter Episcopum et capitulum... in Rota « et Curia recepta pro regula... non recipit amplius controversiam. « — Est bene verum quod Rota et Curia Romana inter plures opi« niones eam recepit hodie pro certa regula statutam ut iste concursus « esset per dictam simultaneam,* etc. Cette pratique est prouvée

(1) *Exposition des principes du droit canonique,* 1 volume in-8°, Paris, 1859.

(2) Numéro 69, V. *Correspondance de Rome,* édit. Liége, tom. II, pag. 444 sq.

(3) Numéro 72. *ibid.*, pag 525 sq.

(4) *Ibid.*, pag. 527.

« 3° par les décisions que nous produirons en temps et « lieu (1). »

III. C'est donc un principe généralement admis par les auteurs et les tribunaux ecclésiastiques, que le Chapitre a le droit de concourir avec l'Évêque à la nomination des chanoines. Toutefois cette règle admettait des exceptions. 1° D'abord, pour les premières dignités après la dignité pontificale; 2° pour les prébendes du théologal et du pénitencier; 3° pour les vicaires perpétuels des églises cathédrales ou collégiales. La présentation de ces vicaires appartient au Chapitre, et l'institution est réservée à l'Évêque (2); 4° cette règle n'est pas applicable là où les Concordats y ont dérogé, ou 5° une coutume légitimement prescrite (3).

IV. Avant la Révolution française, la règle de la simultanée était en vigueur dans ce royaume. La *Correspondance* en donne une preuve irrécusable, l'édit concernant l'usage de la régale du mois de janvier 1682. « Voici quels étaient les diffé« rents modes de nomination en vigueur selon la diversité « des pays : 1° la collation simultanée ; l'édit parle des églises « *où la collation des prébendes appartient à l'Évêque ou au Chapitre* « *conjointement, par indivis ;* 2° le système de nomination à tour « de rôle : *dans celles* (les églises cathédrales et collégiales) « *où les chanoines et l'Évêque les confèrent* (les canonicats) *par* « *tour de semaine, de mois ou autres temps ; dans celles où le tour* « *est réglé par les vacances ; dans celles où les prébendes d'un côté du* « *chœur sont affectées à la collation de l'Évêque, et celles de l'autre à* « *la collation des chanoines,* l'édit porte que *l'alternative, les tours* « *et l'affectation soient gardés et entretenus durant l'ouverture de la* « *régale tout ainsi qu'ils le sont pendant que le siége est rempli ;*

(1) Numéro 98, tom. III, pag. 504.

(2) Numéro 72, tom. II, pag. 530. Quant au dernier point, V. la *Revue théologique*, série IV, pag. 551 sq.

(3) Numéro 75, tom. II, page 596

« 3° enfin, il y avait des pays où les Chapitres pouvaient invo-
« quer le bénéfice de la chose prescrite, et conféraient à eux
« seuls les canonicats. On voit dans l'édit qu'il y avait des
« églises cathédrales et collégiales, *où les Chapitres étaient en*
« *possession de conférer toutes les dignités et les prébendes* (1). »

V. Le Concordat ou la coutume ont-ils introduit des modifications à cette règle? « Le Concordat de 1801, dit la *Correspondance,* est censé laisser intacte la règle canonique de la « collation simultanée. En effet, nous n'avons pas remarqué « qu'il y ait dans les actes du Saint-Siége, lors du Concordat « avec la République française en 1801, aucune disposition « particulière relativement à la nomination des chanoines (2). » L'auteur montre ensuite que ni le Concordat, ni la Bulle donnée pour sa confirmation ne parlent de la nomination des chanoines. Il en est de même de la bulle par laquelle Pie VII supprima et éteignit à perpétuité tout l'état des églises de France, et ordonna à son légat d'instituer des dignités et des chanoines selon les prescriptions des saints Conciles. Enfin le décret exécutoire de Caprara garde le même silence. Il en fut de même lors du Concordat de 1817, de sorte que l'auteur en conclut : « C'est là tout ce que nous remarquons relativement aux Chapitres; nous ne voyons pas qu'il y ait une seule disposition « au sujet de la nomination des chanoines; nous n'avons pas « observé de dérogation apostolique à la règle canonique de « la collation simultanée, mais il nous reste à parler d'un « autre titre légitime, la coutume, qui peut en effet conférer des droits exclusifs tant aux Evêques qu'aux Chapitres (3). »

VI. Voici ce que la *Correspondance* nous apprend sur la coutume. D'abord, les auteurs sont unanimes à reconnaître sa

(1) *Ibid.*, pag. 603.
(2) *Ibid.*, pag. 604.
(3) *Ibid.*, pag. 606.

valeur sur ce point (1). Ou plutôt « comme Gonzalès l'observe, « comme il s'agit ici d'ôter le droit d'autrui, c'est le terme de « prescription qu'il faut employer plutôt que le terme de cou- « tume (2). » Or, quel temps faut-il pour que la prescription soit ici valable? Les auteurs s'accordent à exiger la prescription de quarante ans, pourvu qu'elle repose sur un titre réel ou putatif. « Comme il faut une prescription de 40 ans avec titre « afin que l'inférieur acquière le droit de conférer à l'exclu- « sion de l'Ordinaire, de même le Chapitre doit avoir 40 ans « de prescription pour acquérir le droit d'élection à l'exclusion « de l'Évêque (3). » Il y a cependant un cas où aucun titre n'est requis : c'est lorsqu'il y a doute sur ce qui a été réglé lors de la fondation de la cathédrale. « Le droit déférant à la « coutume en cette question de la nomination des chanoines, « il n'y a pas, dès l'origine, cette résistance qui fait exiger un « titre (4). » Du reste, aucune prescription ne peut s'établir contre celui qui ignore ses propres droits. « La pratique des « tribunaux et la doctrine commune des Canonistes ne per- « mettent pas que la prescription puisse être invoquée légiti- « mement contre ceux qui n'ont pas pu réclamer leurs droits « en temps opportun, parce qu'ils ne les ont pas connus ; le « juge doit leur accorder la restitution contre cette prescrip- « tion de 30 et de 40 ans (5). » La base de cette opinion, c'est que la prescription de 30 et de 40 ans n'a pas été introduite en faveur du possesseur, mais pour punir la négligence de celui qui est resté si longtemps sans réclamer ce qui lui appartenait. Or, où il y avait ignorance, on ne trouve aucune négligence. « Puisque la nature essentielle de la prescription est

(1) *Ibid.*, pag. 606.
(2) *Ibid.*, pag. 608, Cf. tom. III, pag. 564 sq.
(3) *Ibid.*, pag. 608, Cf. tom. III, pag. 566.
(4) *Ibid.*, pag. 609.
(5) N. 101, tom. III, pag. 568.

« celle-ci, que ce n'est pas en faveur de celui qui prescrit qu'elle « a été introduite, mais plutôt en haine de celui qui néglige « de réclamer ses droits, en punition de sa négligence, comme « châtiment de son peu d'attachement à la justice et aux « droits acquis, évidemment l'on ne saurait arguer de la pres- « cription contre un Évêque qui n'a laissé son Chapitre s'ar- « roger la nomination des chanoines que parce qu'il n'a pas « cru avoir le droit d'y prendre part. Les principes ne « changent pas lorsqu'il s'agit du Chapitre, lorsque la pres- « cription est invoquée au préjudice de ces droits de simulta- « née (1). » L'auteur est tellement convaincu de son principe, qu'on ne peut prescrire contre celui qui ignore son droit, qu'il ajoute : « Grâce à Dieu, ce principe est trop conforme à l'équité « naturelle, pour devenir un objet de contestation de la part « des hommes sensés (2). »

« Je n'aimerais pas d'être forcé d'expliquer ma pensée sur « une prescription de 40 ans établie légitimement et dans « toutes les conditions, soit au profit des Chapitres, soit en « faveur des Évêques, laquelle viendrait à s'introduire dans « un grand nombre de cathédrales voisines les unes des « autres : je craindrais qu'elle ne finît par rompre le concert « et l'équilibre qui doivent régner entre la tête et les mem- « bres (3). »

VII. Pour le côté le plus pratique de la question, c'est-à-dire, sur le point de savoir ce que l'on doit penser de la coutume dont les Évêques belges et français peuvent se prévaloir, la *Correspondance* garde le silence. En cela, nous ne pouvons approuver l'auteur. Il ne suffit pas de poser des principes vagues. La science canonique est éminemment pratique : c'est donc un devoir pour le canoniste non seulement d'exposer ses

(1) *Ibid*, pag. 568.
(2) *Ibid.*
(3) *Ibid.*, pag. 572.

principes, mais surtout d'en montrer le côté pratique, de les appliquer aux faits. C'est, comme nous l'avons déjà observé, un des mérites de M. Bouix.

VIII. M. Bouix prouve longuement, comme la *Correspondance*, qu'autrefois la collation des canonicats, en vertu du droit commun appartenait simultanément à l'Évêque et au Chapitre (1). Passant à la question pratique, M. Bouix établit que le Concordat n'a dérogé à ce principe ni *directement*, ni *indirectement*. Il ne l'a pas fait *directement*, car dans aucun des Concordats, on ne dit par qui doivent être conférés les canonicats : « Nullibi enim nec in bulla Concordati 1801, nec in decreto « quo legatus pontificius cardinalis Caprara illud Concordatum « executioni mandavit, nec in Concordato 1817, nec in subse- « quenti anni 1822, exprimitur a quo præbendæ et canonicatus « conferri debeant (2). »

Il n'y a pas été non plus dérogé *indirectement*, car on ne rencontre dans le Concordat aucune disposition d'où résulterait une semblable dérogation. On y permet aux Évêques d'ériger les Chapitres et de leur donner des statuts ; or, cette faculté ne renferme pas le pouvoir de déroger à la simultanée ; on a d'autant plus de raisons de le soutenir qu'il est enjoint aux Évêques de n'user de leurs pouvoirs que selon les prescriptions des Canons et le mode usité jusque-là dans l'Église. « Porro « ex iis omnibus erui non potest derogatum fuisse juri simul- « taneæ collationis, et collationem exclusive ad Episcopum per- « tinere. Nam dum subdelegatur Episcopis potestas erigendi « capitula, et eorum statuta conficiendi, expressis terminis « injungitur ut hæc peragant, *juxta præscriptum sacrorum Conci- « liorum, juxta formam a sacris Canonibus conciliisque præscriptam « et ab Ecclesia hucusque servatam*. Ergo nedum potuerint Epi-

(1) *Tractatus de Capitulis*, part. II, cap IV, § I-III, pag. 219 sq.
(2) *Ibid.*, § X, n. II, pag. 242.

« scopi capitula constituere extra jus commune, debuerunt e « contra illa juxta jus commune disponere, exceptis iis quæ « non poterant aptari temporum illorum circumstantiis. Ergo, « minime mutare potuerunt jus commune de collatione simul- « tanea ; ergo, ex facultatibus quas Sancta Sedes Episcopis con- « cessit quoad capitulorum erectionem et ordinationem, con- « cludi nequit jus commune de collatione simultanea fuisse « sublatum. Ergo, nec ex bulla Concordati nec ex subsecutis « Sanctæ Sedis actibus ullo modo vindicari potest solis Epi- « scopis collatio canonicatuum in hodiernis Galliæ episcopis ; « sed e contra dicendum nihil quoad hujusmodi collationem « derogatum fuisse juri communi (1). »

IX. Si les Évêques ne peuvent s'appuyer sur le Concordat pour s'attribuer la collation des canonicats à l'exclusion des Chapitres, ne peuvent-ils pas du moins invoquer une coutume légitime ? Ils sont en possession du droit de conférer ces bénéfices depuis le Concordat ; que penser de cet usage?

Voici la réponse de M. Bouix:

1° Il s'agit ici d'une matière prescriptible. Tous les auteurs enseignent qu'une longue et pacifique possession assure le droit de collation soit à l'Évêque seul, soit au Chapitre seul. Une telle possession prouve ou que ce droit leur appartenait dès l'origine, ou que l'un ou l'autre a cessé d'exercer son droit; or, cette cessation, si elle a eu lieu sciemment et librement, transporte tout le droit de l'un sur la tête de l'autre : « Nam « possessio illa probat vel alterutri ab initio pertinuisse colla- « tionem, vel alterutrum cessasse ab exercitio juris sui ; quæ « cessatio si facta est scienter et libere, totum jus conferendi « in alterum transtulit (2). »

X. 2° Pour la légitimité de cette prescription, les auteurs requièrent communément une possession de quarante ans.

(1) *Ibid.*, pag. 243.
(2) *Ibid.*, n. III, 1° pag. 243.

XI. 3° Dans les diocèses érigés en 1822, ou depuis, quoique l'Évêque ait fait seul les collations, le droit du Chapitre n'est pas périmé, puisque la possession de l'Évêque ne date pas de quarante ans.

XII. 4° Dans les autres diocèses, on trouve à la vérité une possession quadragénaire, mais on peut se demander si les autres conditions requises pour la prescription ne font pas défaut. Il semble indispensable que le Chapitre se soit abstenu de l'exercice de son droit librement, et non point par nécessité. Or, deux choses s'opposaient à la liberté des Chapitres : l'ignorance de leur droit et la crainte d'un grave dommage. Il est probable que les Chapitres n'auraient pas laissé aux Évêques la libre collation des canonicats, s'ils avaient certainement connu leur droit de concourir à cette nomination. Il y a donc une présomption que la disposition du droit commun n'était point connue en France depuis le Concordat. Cette hypothèse n'étonnera que ceux qui ignorent que, par suite des circonstances, les études canoniques sont négligées depuis un demi siècle environ. Si donc les Chapitres n'avaient aucune connaissance de leur droit, ils ne pouvaient le réclamer. Cette réclamation du reste n'était pas facile ; car elle nécessitait un recours au Saint-Siége, recours que les doctrines gallicanes ne permettent guère. La crainte d'exciter des dissensions ou de s'exposer à d'autres dommages, empêcha donc les chanoines de soutenir leurs droits : « Videtur nempe requiri ut capitulum « libere et non ex necessitate abstinuerit ab exercitio juris sui. « Porro duo obstare potuerunt huic libertati capitulorum, « ignorantia nempe juris sui et timor alicujus damni. Capitula « scilicet exclusivam collationem canonicatuum Episcopo pro- « babiliter non reliquissent, si certo cognovissent illam colla- « tionem simultanee ad canonicos pertinere ; unde præsumi « potest hanc juris communis dispositionem capitulis Galliæ a « tempore Concordati anni 1801 non fuisse cognitam. Nec

« illam ignorantiæ hypothesim circa punctum illud particulare « mirabitur, aut canonicis Galliæ injuriosam reputabit quis- « quis resciverit a dimidio circiter sæculo interrupta fuisse in « Galliis juris canonici studia, ita ut viros etiam præstantis- « simæ in re ecclesiastica doctrinæ reperire sit in hac regione, « qui libenter fateantur se multas hujusmodi juris disposi- « tiones non callere. Toti enim in debellandis incredulorum « et hæreticorum erroribus intenti atque absorpti, hæc minus « pro tempore necessaria juris ecclesiastici studia præter- « misere; si ergo jus suum ignorarunt, reclamare non potue- « runt. Præterea non adeo a tempore Concordati ad hanc « usque diem facilis fuisset ejusmodi reclamatio contra Epi- « scopi possessionem in exclusiva collatione præbendarum. « Non enim perfici potuisset absque recursu ad Sanctam Se- « dem; cujusmodi adversus Episcopos recursus vix ac ne vix « quidem a doctrina Gallicana clericis permittitur. Unde ad « præcavendas dissensiones et damna potuerunt canonici deter- « reri a tutando suo jure quoad collationem simultaneam (1).»

XIII. 5° Si le Chapitre ne peut faire valoir une de ces deux raisons, et si depuis quarante ans l'évêque confère seul les prébendes canoniales, il n'y a pas lieu à la collation simultanée; une prescription légitime a anéanti le droit du Chapitre, l'a transmis à l'Évêque. Il ne me semble pas solidement prouvé, dit M. Bouix, que la possession quadragénaire doive être accompagnée d'un titre : « Videtur dicendum ibi jam non « esse locum simultaneæ, sed Episcopum contra capitulum præ- « scripsisse. Nam quod præter possessionem quadragenariam « Episcopi requiratur insuper titulus, mihi non videtur so- « lide probari posse.» D'où il suit que si l'Évêque a en sa faveur une possession de quarante ans, le Chapitre qui voudrait réclamer le droit de simultanée, devra prouver qu'il a été privé

(1) *Ibid.*, 5°, pag. 244.

pendant tout ce temps de la liberté nécessaire à l'exercice de sa réclamation. « Hinc ubi Episcopus habet pro se quadrage-« nariam observantiam, si capitulum velit collationem simul-« taneam recuperare, debebit probare se per totum illud tem-« pus, libertate ad reclamandum necessaria caruisse (1). »

XIV. Une décision de la Rote confirme les deux principes de M. Bouix. En effet, la Rote admet comme certain que la prescription ne court point contre celui qui ne peut agir : *Non valenti agere, non currit præscriptio, ut notant omnes* (dec. 74, n. 19, part. XI rec). Il faut donc certainement que le Chapitre ait la liberté de réclamer. D'un autre côté, la Rote dit (*Ibid.*, n. 12) qu'il suffit de quarante ans pour que l'Évêque prescrive contre le Chapitre le droit de libre collation (2).

XV. L'Appendice aux institutions du Cardinal Soglia pose la question : *An in hodiernis Galliæ ecclesiis collatio canonicatuum pertineat simul ad Episcopum et capitulum*? Comme la *Correspondance* et M. Bouix, l'auteur répond que ni le Concordat, ni les actes subséquents n'ont attribué exclusivement aux Évêques la collation des canonicats, et n'ont dérogé au droit commun de la simultanée. La coutume n'a pas non plus dépouillé les chapitres de leur droit, vu qu'ils n'avaient pas la liberté de réclamer. Toutefois, l'auteur soumet la décision au jugement des supérieurs et surtout de la Sacrée Congrégation du Concile. « Nec ex bulla Concordati anni 1801, nec ex subsecutis Sanc-« tæ Sedis actibus ullo modo vindicari potest solis Episcopis « collatio canonicatuum in hodiernis Galliæ ecclesiis, et non « reperitur derogatum fuisse juri communi de simultanea « collatione quoad ecclesias Galliæ. Consuetudo autem juxta « quam Episcopi Galliæ a tempore Concordati anni 1801 præ-« bendas et canonicatus soli contulerunt, *non* (3) privavit ca-

(1) *Ibid.*, 6°, pag. 245.
(2) *Ibid.*, 8°, pag. 245.
(3) Nous rétablissons la particule négative qui est réclamée par le

« pitula jure collationis simultaneæ. Ratio est, quia quamvis « versamur in materia præcriptibili, non aderat in capitulis « libertas reclamandi. Unde ex regula confirmata ut certa a « Rota : *Non valenti agere, non currit præscriptio*, ut notant « omnes. Sed judicio superiorum et præcipue S. Congregatio- « nis Concili hæc conclusio subjicitur (1). »

XVI. Son Eminence Mgr Gousset n'examine pas cette question à part ; il la traite en même temps que celle des règles de la Chancellerie (2). Après avoir établi que le droit de nomination aux cures appartient exclusivement aux Évêques, le savant Cardinal ajoute : « Mais en est-il de même des autres « titres? Le Concordat déroge-t-il aux règles de la Chancellerie « et au droit commun, en ce qui concerne les Chapitres, soit « pour la collation de la première dignité des églises cathé- « drales, soit pour la nomination des chanoines ? A s'en tenir « à la lettre du Concordat, on n'y trouve rien qui exprime « cette dérogation. On y lit simplement que *les Évêques pourront « avoir un chapitre dans leur cathédrale, sans que le gouvernement « s'oblige à le doter*. Les *articles organiques*, il est vrai, portent, « au nº 35, que *les Archevêques et Évêques qui voudront user de la « faculté qui leur est donnée d'établir des chapitres, ne pourront le « faire sans avoir rapporté l'autorisation du gouvernement, tant pour « l'établissement lui-même que pour le nombre et le choix des ecclé- « siastiques destinés à les former*. On voit, par cet article, que le « gouvernement s'est réservé d'autoriser, non-seulement « l'établissement des chapitres, mais encore le *nombre* et le « choix des chanoines, ou, ce qui revient à peu près au

contexte, et dont l'omission est sans doute le résultat d'une erreur typographique.

(1) § xv, pag. 24.

(2) Nous avons déjà traité ce qui concerne les règles de la Chancellerie. Mgr Gousset n'ayant apporté aucun argument nouveau, nous n'avons rien à ajouter à ce que nous en avons dit. V. série IV, pag. 409, sq.

« même, d'agréer la nomination qui en sera faite par les Évê-
« ques ; et c'est là ce qui s'est constamment pratiqué, tant
« pour les siéges qui ont été créés ou rétablis par le Concordat
« de 1801, que pour ceux qui ont été érigés plus tard et jus-
« qu'à ces derniers temps.

« Mais il importe de remarquer ici que, sous le point de
« vue canonique, les *articles organiques* n'ont pas force de loi,
« n'ayant point été sanctionnés par le Saint-Siége. Loin de
« les avoir approuvés, le pape Pie VII s'en est plaint amère-
« ment, et il en a réclamé la suppression, en tout ce qu'ils
« renferment de contraire au droit ecclésiastique... Ces mêmes
« articles, étant dépourvus de toute sanction de la part du
« Souverain-Pontife, ne peuvent par eux-mêmes déroger en
« rien aux règles de la Chancellerie Romaine.

« Mais ne peut-on pas suppléer à l'impuissance des articles
« organiques, en faisant intervenir, en faveur de la déroga-
« tion dont il s'agit, la coutume des églises de France ? Depuis
« la promulgation du Concordat de 1801, les Évêques français
« ont constamment nommé, non-seulement aux cures, mais
« encore aux dignités et à tous les canonicats vacants, en
« proposant à l'agrément du gouvernement et les curés et les
« chanoines, quel que fût le rang que ceux-ci dussent occuper
« dans le chapitre. Or, cette pratique générale et constante de
« la part des Évêques, pratique qui se trouve aujourd'hui
« fondée sur une possession de plus de cinquante ans, et qui
« semble avoir pour elle l'approbation ou le consentement ta-
« cite du Pape, ne réunit-elle pas toutes les conditions requises
« pour une coutume légitime, et, à ce titre, ne déroge-t-elle
« pas aux règles de la Chancellerie, en ce qui regarde la no-
« mination du premier dignitaire du Chapitre ; et au droit
« commun, en ce qui concerne la collation simultanée des
« canonicats, c'est-à-dire la collation qui doit se faire conjoin-
« tement par l'Évêque et par le Chapitre ? Nous ne le pensons

« pas. Une coutume n'acquiert force de loi, surtout lorsqu'elle « tend à abroger une loi ecclésiastique générale, ou à y déro- « ger, qu'autant qu'elle se forme par des actes libres et spon- « tanés de la part de ceux qui agissent contrairement au droit, « et qu'elle a pour elle le consentement ou l'approbation du « Souverain-Pontife. Or, en s'écartant du droit, touchant les « chapitres, les Évêques agissaient-ils librement, spontané- « ment? Jouissaient-ils d'une liberté parfaite, de toute la « spontanéité qu'ils semblaient avoir? Non; ils n'agissaient, « généralement, comme ils l'ont fait, que parce que le gou- « vernement le voulait ainsi, que parce qu'ils n'ont pas cru « pouvoir établir des chapitres, sans y être *autorisés* par le « gouvernement, tant pour l'*établissement lui-même* que pour le « *nombre* et le *choix* des chanoines. Les divers gouvernements « qui se sont succédé depuis le commencement de ce siècle se « sont toujours montrés si peu favorables aux chapitres, que « les Évêques, pour n'en pas compromettre l'institution, se « sont soumis, par esprit de *tolérance* et de *conciliation*, aux « exigences de règlements qui n'étaient point canoniques. On « ne peut donc regarder comme une coutume légitime et comme « ayant force de loi dérogatoire, l'usage où sont les Évêques « de nommer les dignitaires et autres membres du chapitre. « Cet usage ne s'est point introduit par des actes suffisam- « ment libres et spontanés, ce qui est cependant une des con- « ditions nécessaires pour former une coutume légitime. « D'ailleurs, les actes des Évêques fussent-ils parfaitement li- « bres, l'usage qu'ils ont établi et suivi jusqu'ici n'a en sa fa- « veur ni l'approbation ni le consentement du Pape. En récla- « mant, d'une manière générale, l'abrogation des *articles orga-* « *niques,* en tout ce qu'ils ont de contraire aux lois de l'Église, « Pie VII réclamait par là même la suppression de l'article qui « tend à déroger aux règles de la Chancellerie et au droit « commun pour ce qui concerne la collation de la première

« dignité du Chapitre et des canonicats. Si, aujourd'hui, le « Saint-Siége ne réclame pas, c'est parce qu'il a déjà suffi- « samment réclamé, et que ses réclamations sont suffisamment « connues.

« Nous irons plus loin. Fût-il vrai, ce que nous n'admettons « point, que le Souverain-Pontife n'eût fait aucune réclama- « tion, même générale, touchant la question dont il s'agit, « nous dirions du silence du Pape ce qu'on peut dire du si- « lence de l'épiscopat français : que ce ne serait certainement « pas une preuve qu'il eût approuvé l'usage que nous suivons. « On ne doit pas confondre le silence ou la non-réclamation « avec le consentement du législateur, ni le consentement avec « un acte de simple *tolérance*. On *tolère*, par esprit de concilia- « tion, des choses qu'on n'approuve pas, des actes plus ou « moins irréguliers, auxquels on ne consent pas ; on les *tolère*, « parce que, eu égard aux temps, aux lieux et à la disposition « des esprits, on prévoit de plus graves inconvénients à les « empêcher ou à les condamner expressément. On ne peut « donc invoquer l'usage actuel comme pouvant déroger aux « règles de la Chancellerie Romaine concernant les Chapi- « tres (1). »

XVII. Quoique Mgr Gousset considère le droit commun comme en vigueur encore aujourd'hui, il estime toutefois que les Évêques ne doivent pas s'écarter de l'usage reçu sans y être autorisés par le Souverain-Pontife. « Cependant il nous « semble que les Évêques ne pourraient guère, présentement, « tenir à l'exécution des décrets apostoliques concernant les « Chapitres, sans avoir consulté notre Saint-Père le Pape. Une « loi peut exister, elle peut être obligatoire, sans obliger tou- « jours et dans toutes les circonstances ; mais, si l'exécution « en est suspendue, en attendant des temps meilleurs, on doit

(1) *Exposition des principes du Droit canonique*, chap. x, quest. 4, n. 118-121, p. 115, sq.

« s'en rapporter à la haute sagesse de Celui à qui il appar-
« tient principalement de juger s'il est expédient de *tolérer*
« encore, ou de ne plus *tolérer* ce qu'on a *toléré* jusqu'ici parmi
« nous. Comme l'esprit parlementaire a survécu à la Révolu-
« tion de 1789, à laquelle il a eu tant de part, et que, depuis
« la publication des *articles organiques,* qui sont son ouvrage,
« il s'est constamment montré plus ou moins hostile aux in-
« stitutions ecclésiastiques, les Évêques de France auraient
« peut-être à craindre encore de compromettre les Chapitres
« des cathédrales, s'ils suivaient en tout les règles canoniques,
« pour ce qui concerne ces établissements. Nous le répétons,
« le Concordat n'impose point au gouvernement l'obligation
« de *doter les Chapitres*. L'État, il est vrai, reconnaît ces insti-
« tutions, et il accorde un traitement aux chanoines ; mais il
« est loin d'apprécier convenablement les services qu'ils ren-
« dent aux Évêques et à l'Église. Et parce que, généralement,
« on n'attache pas aux Chapitres toute l'importance qu'ils ont
« aux yeux de l'épiscopat, nous pensons que, pour ce qui
« regarde le *nombre* des chanoines nommés par l'Évêque et
« *agréés* par le gouvernement, on peut, tant que le Pape n'aura
« pas manifesté des dispositions contraires, faire comme on a
« fait jusqu'ici, pourvu que l'on se conforme d'ailleurs à ce
« qui est prescrit par les saints Canons, les décrets des Con-
« ciles et les règles constamment observées dans l'Église,
« pour la rédaction des statuts du Chapitre et des chanoi-
« nes (1). »

XVIII. Telle est l'opinion des auteurs. Quel jugement en porterons-nous ? Tout d'abord nous ferons remarquer que la dernière observation de Son Eminence Mgr Gousset n'est pas applicable à la Belgique, où le gouvernement n'a rien à voir dans la nomination des ministres du culte (2). Il n'y a de ce

(1) *Ibid.*, n. 122, pag. 125.

(2) L'Etat n'a le droit d'intervenir ni dans la nomination, ni dans

chef aucun obstacle à l'exercice du droit du Chapitre, si le Chapitre a réellement des droits.

XIX. Ces observations du savant Cardinal ont-elles même une grande valeur pour la France, en ce qui concerne la question que nous examinons, la question de la nomination des chanoines ? Nous ne le pensons pas. Nous concevons que la susceptibilité du gouvernement soit facilement excitée, quand on attribue au Souverain-Pontife la nomination du premier dignitaire du Chapitre ; car, aux yeux du gouvernement, le Souverain-Pontife est un souverain étranger. « Il n'y aurait « plus de sûreté pour le gouvernement, *disait Portalis, dans son « rapport au premier Consul sur les articles organiques,* si des « étrangers pouvaient venir dans son territoire exercer à son « insu un pouvoir quelconque, ou si un citoyen pouvait sans « autorisation se charger d'une mission étrangère, et l'exercer « plus ou moins arbitrairement, sous la surveillance d'un « *supérieur étranger* (1). » Le gouvernement n'a plus le même motif de défiance quand il s'agit de la nomination des chanoines, elle est faite par des habitants du royaume, et non par un supérieur étranger. Peu doit importer au gouvernement que l'Évèque seul fasse la nomination, ou qu'il la fasse de concert avec son Chapitre, du moment que l'élection est soumise à l'agrément du Chef de l'État. Il n'a aucun intérêt à ce qu'elle ait lieu d'une manière plutôt que d'une autre. Aussi pensons-nous avec M. Bouix, que *non curat utrum Episcopus nominationem solus vel simultanee cum capitulo peragat* (2).

XX. Reste donc la question de droit. Elle peut être examinée au point de vue du Concordat et des actes qui le suivirent et au point de vue de la coutume. 1° Sous le premier rapport,

l'installation des ministres d'un culte quelconque. Art. 16, *Constitution Belge.*

(1) Cf. *Discours, rapports et travaux inédits, etc.* pag. 165.

(2) *Loc. cit.*, pag. 245.

nous devons signaler une lacune dans les auteurs cités ci-dessus. A la vérité, nous reconnaissons, avec eux, qu'on ne trouve, soit dans le Concordat, soit dans les lettres exécutoriales du cardinal Caprara, aucune dérogation au principe de la collation simultanée. Mais n'y avait-il pas d'autres pièces à consulter ? Les lettres d'érection de chaque évêché sont-elles des documents à négliger ? Comment veut-on préciser exactement les pouvoirs des Évêques, si l'on ne recourt pas aux pièces qui les déterminent ? C'est là, nous semble-t-il, un reproche que l'on peut à juste titre adresser à ces auteurs. Or, que trouvons-nous dans ces lettres ? Le Cardinal-Légat y attribue aux Évêques la pleine et libre collation de tous les bénéfices de leur diocèse, quelque nom ou titre qu'ils portent, sauf toutefois les réserves et les limites admises en France avant la Révolution. Voici les termes dont s'est servi Caprara : « Eidemque futuro ac pro tempore existenti Archiepiscopo M., « ut præter collationem parœciarum eo modo, qui in sæpe « memorata conventione ac in præsenti decreto statutus est, « quæcumque alia cum cura et sine cura ecclesiastica benefi« cia quomodolibet nuncupata, juxta formas relate ad Gallias « ante regiminis immutationem statutas, ac salvis reservatio« nibus et limitationibus tunc temporis vigentibus, personis « idoneis pleno jure conferendi et de illis providendi, de « eadem speciali Apostolica auctoritate potestatem omnem « concedimus et impertimur (1). » Puisque le Concordat, et les lettres exécutoires du Cardinal Caprara se taisent sur la question, n'est-ce pas ici que nous devons en chercher la décision ? Pour nous, nous n'en doutons aucunement ; nous trouvons dans ce passage les éléments de la solution. Les Évêques sont les collateurs libres de tous les bénéfices de leur diocèse.

(1) Cf. *Collectio epistolarum pastoralium, etc., diœcesis Mechlin.* t. I, pag. 51 ; André, *Cours alphabétique et méthodique de Droit canon*, v° *Titre*, § 1, t. v, pag. 245.

Il n'y a d'autres exceptions que les réserves et les limites autrefois admises en France (1). Quelle est l'étendue des limites posées au pouvoir des Évêques ? Ces termes font-ils revivre au profit des Chapitres l'usage de la simultanée ? C'était bien, à coup sûr, une limite autrefois admise au pouvoir de libre collation des Évêques. Ne semble-t-il pas qu'on doive dès-lors enseigner que le Cardinal Caprara l'a fait revivre par cette disposition ?

XXI. Peut-être prétendra-t-on que le terme *limites* est ici quasi-synonime de réserves, et ne doit s'entendre que des limites établies au profit du Souverain-Pontife (2). Nous ne le contesterons pas. Nous n'avons pas la prétention de décider le doute que peut faire naître cette clause. Nous le verrions du reste avec plaisir soumis à la décision du Saint-Siége, auquel seul appartient de juger et de prononcer sur les controverses auxquelles le décret de Caprara donnait lieu (3).

XXII. Passons à la coutume ou plutôt envisageons la question sous le point de vue de la prescription ; car il est bien clair qu'il s'agit ici de prescription, et non de coutume. En effet, comme le dit la *Correspondance de Rome*, « la prescription

(1) Quant aux réserves autrefois admises en France, V. *Revue Théologique*, série 4, pag. 407.

(2) Nous avons vu ces limites, série IV, pag. 407.

(3) « Quod si forte, *dit le Cardinal Caprara*, aliquæ excitentur « controversiæ, aut super intelligentia, sensu, executione hujus de- « creti nostri dubium aliquod exoriatur, quoniam sanctissimo Do- « mino nostro visum est iisdem in litteris ad controversias hujusmodi « dijudicandas, et ad ea generatim perficienda omnia quæ per se ipsa « Sanctitas Sua efficere posset, amplissimis facultatibus nos instruere, « declaramus ea dubia quæstionesque, nullis excitatis contentionibus « quæ Ecclesiæ non minus quam reipublicæ tranquillitatem pertur- « bare possent, confestim ad nos deferri debere, ut eas explicare, dis- « solvere, componere et respective interpretari, de præfata apostolica « auctoritate, possimus. » André, *loc. cit.* pag. 246. Nous regrettons que le Cardinal n'ait pas été appelé à interpréter le passage que nous examinons.

« diffère de la coutume en ce que celle-ci ne profitant à per-
« sonne et ne nuisant à personne en particulier, elle profite
« indifféremment à tous, au lieu que la première fait acquérir
« un droit particulier à celui qui prescrit, contre les droits
« d'autrui et contre les intérêts d'un autre (1). » Or, c'est bien ici le cas, puisqu'il est question pour les Évêques d'acquérir un droit particulier contre les droits et intérêts du Chapitre. Or, quelles conditions sont requises pour que les Évêques aient légitimement prescrit le droit de nomination à l'exclusion du Chapitre ?

XXIII. Les auteurs exigent cinq conditions pour la légitimité de la prescription. D'abord, il faut que la chose soit susceptible d'être prescrite ; 2° que celui qui veut prescrire soit en possession de la chose ; 3° que la possession soit fondée sur la bonne foi ; 4° qu'elle procède d'un juste titre ; 5° enfin, qu'elle ait duré le temps voulu par la loi. Les deux premières conditions ne donnent lieu à aucune difficulté. La *Correspondance de Rome* et M. Bouix reconnaissent qu'il s'agit ici d'une matière prescriptible (2). La possession des Évêques est incontestable. Il n'est pas moins certain qu'elle réunit les qualités qu'exigent les auteurs pour qu'elle puisse servir de base à la prescription (3). En effet, cette possession est continue et n'a jamais été interrompue ; elle est paisible, publique, non équivoque, et à titre de propriétaire ; car, c'était bien en leur propre nom que les Évêques faisaient la collation des canonicats : ils n'exerçaient aucunement ce droit au nom du Chapitre. Ainsi pas de doute possible du chef des deux premières conditions. Nous ne pensons pas qu'on veuille davantage nier l'existence de la troisième condition. Qui oserait, sans voir s'élever un concert unanime de protestations, révoquer en doute la

(1) N. 101, 4 juin 1852, t. III, pag. 564.
(2) V. ci-dessus, n. 6 et 9.
(3) Cf. Gousset, *Théologie morale*, t. I, n. 713.

bonne foi des évêques? Qui oserait prétendre que tous les Évêques de France et de Belgique se soient, de gaieté de cœur, rendus coupables d'une flagrante injustice envers leurs Chapitres, et cela pendant un grand nombre d'années?

XXIV. La quatrième condition demande quelques éclaircissements. Toute prescription ne requiert pas un titre. S'il est nécessaire pour la prescription ordinaire (1), c'est-à-dire pour la prescription de dix et de vingt ans, on s'accorde à reconnaître qu'il ne l'est point pour la prescription immémoriale, ni même pour la prescription *longissimi temporis*, c'est-à-dire de 30 et 40 ans, excepté lorsque cette prescription rencontre une vive résistance dans le droit. Un texte clair du droit tranche la question. « Episcopum, *dit Boniface VIII*, qui ecclesias « et decimas, quas ab eo repetis, proponit (licet in tua sint « constitutæ diœcesi) se legitime præscripsisse, allegare opor- « tet, cum jus commune contra ipsum faciat, hujusmodi « præscriptionis titulum et probare. Nam licet ei, qui rem « præscribit ecclesiasticam, si sibi non est contrarium jus « commune, vel contra eum præsumptio non habeatur, suffi- « ciat bona fides : ubi tamen est ei jus commune contrarium, « vel habetur præsumptio contra ipsum, bona fides non suffi- « cit, sed est necessarius titulus, qui possessori causam tribuat « præscribendi : nisi tanti temporis allegetur præscriptio, cu- « jus contrarii memoria non existat (2). » Un titre est donc nécessaire pour toute prescription, qui n'est pas immémoriale, lorsque le droit commun est contraire à celui qui prescrit. Nous ne comprenons pas comment, en présence de ce texte, avec lequel concorde l'enseignement des auteurs (3), M. Bouix

(1) Cf. Schmalzgrueber, *Jus ecclesiasticum universum*, lib. II, titul. 26, n. 84 et 88.

(2) Cap. I, *De Præscriptionibus in*-6°.

(3) Cf. Bockhn, *Commentarius in jus canonicum universum*. Appendix, *Tractatus de Præscriptionibus*, parte I, dissert. VI, art. 1, n. 15;

a pu dire que la nécessité d'un titre, outre la possession quadragénaire, ne lui semblait pas solidement appuyée. Nous regardons donc le titre comme absolument nécessaire. Les Évêques en ont-ils un à faire valoir ?

XXV. Si l'on se contente des pièces alléguées par les auteurs dont nous faisons la critique, il est bien certain que les Évêques n'ont aucun titre ; il n'est fait aucune mention dans ces pièces de la collation des bénéfices, elles ne peuvent donc servir de base à la possession des Évêques. Il n'en est pas de même du décret d'érection de chaque siége épiscopal. Là un pouvoir est attribué aux Évêques quant à la collation des bénéfices de leur diocèse. Nous ne disons pas que le Cardinal leur accorde le droit de nommer seuls aux canonicats. S'il le faisait, les Évêques n'auraient aucunement besoin de recourir à la prescription. Mais nous disons que cette concession de Caprara peut servir de titre aux évêques. Ils se sont crus autorisés par là à pourvoir seuls à la vacance des prébendes canoniales, ils avaient ainsi un titre putatif, et c'est le seul que les auteurs requièrent pour la prescription de 30 et 40 ans (1). Il nous semble donc qu'on ne peut, de ce chef, attaquer la possession des Évêques.

XXV. Passons à la cinquième condition requise, c'est-à-dire au temps nécessaire pour prescrire le droit de nomination, à l'exclusion d'une autre personne à qui appartient également le droit de conférer. Comme il s'agit de prescrire ici un droit ecclésiastique, la prescription ne sera parfaite qu'après le laps de quarante ans, et, comme nous venons de le voir (XXIII), si

Reiffenstuel, *Jus canonicum universum*, lib. II, titul. 26, num. 143; Schmalzgrueber, *Jus ecclesiasticum universum*, lib. II, titul. 26, n. 89, sq.

(1) Cf. Bockhn, *loc. cit.*, dissert. IV, art. 2, n. 9 sq.; Reiffenstuel, *loc. cit.*, n. 126 ; Schmalzgrueber, *loc. cit.*, n. 87; Schmier, *Jurisprudentia canonico-civilis*, lib. I, tract. II, cap. V, n. 586.

elle n'était accompagnée d'un titre, au moins putatif, elle devrait être immémoriale pour être opérante. C'est la doctrine communément admise par les auteurs (1). Les Évêques ayant un titre, ont pu profiter de la prescription de quarante ans. Mais notons bien que ce terme a commencé à courir, non de la réorganisation des Chapitres faite en 1802, car alors les Évêques ont nommé aux canonicats en vertu des pouvoirs spéciaux que leur avait délégués le cardinal Caprara (2); mais à partir seulement de la nomination qui pourvut à la première vacature après la réorganisation. Un exemple nous fera mieux comprendre. Supposons un Chapitre réorganisé en 1803. Aucun membre ne mourut avant 1811, ce n'est qu'à partir de cette époque que la prescription court en faveur de l'Évêque, puisque la nomination faite alors est le premier acte de possession posé par l'Évêque. Si aucun membre du Chapitre n'était mort avant 1820, les quarante ans ne seraient pas encore écoulés, de sorte que l'Évêque ne pourrait invoquer la prescription. D'où il suit que, comme le dit M. Bouix (XI), dans les diocèses, érigés en 1822, ou depuis, le droit du Chapitre n'est pas périmé par la prescription, si le Chapitre avait réellement des droits.

XXVI. De tout ce que nous avons dit sur les conditions requises pour la prescription, il résulte que les Évêques des siéges érigés peu après le Concordat de 1801 sont en droit de

(1) Cf. Fagnanus *In cap.* Cum ecclesia, 3, *De causa possessionis et proprietatis*, n. 38 ; Schmier, *loc. cit.* n. 587, sq.

(2) Voici les termes de cette concession : « Ut vero P. metropolitana « ecclesia, capituli erectione peracta, tam salutaris institutionis uti- « litatem et ornamentum celerius valeat percipere primo futuro itidem « Archiepiscopo, de specialissima gratia, eadem auctoritate apostolica « indulgemus, ut dignitates omnes etiam principales et canonicatus a « primæva earum erectione vacantes pro prima hac vice idoneis « ecclesiasticis viris libere et licite conferre possit. » Cf. André, *Cours alphabétique et méthodique de droit canon.* V° *Titre*, tom. V, pag. 244.

se prévaloir d'une prescription revêtue de toutes les conditions exigées par les auteurs. Nous pourrions borner ici notre tâche, si l'on ne donnait comme des principes tellement incontestables qu'il faut avoir perdu le bon sens pour les repousser (VI), les opinions opposées à l'enseignement commun des auteurs, enseignement qui nous paraît, à nous, reposer sur des bases solides.

XXVII. La *Correspondance de Rome* et M. Bouix posent en principe qu'on ne peut prescrire contre celui qui ignore ses propres droits. C'est, à les entendre, la doctrine commune des Canonistes, basée sur deux principes certains. Le premier, c'est que la prescription ne court pas contre celui qui ne peut agir : *Contra non valentem agere non currit præscriptio*. Or, celui qui ignore son droit est dans l'impossibilité d'agir pour le conserver. Le second principe, c'est que la prescription a été établie pour punir la négligence de celui qui néglige de réclamer ses droits. Or, quelle négligence peut-on reprocher à celui qui ignore ses droits? Examinons ces principes en eux mêmes et dans leur application.

XXVIII. Est-il vrai d'abord que, d'après la doctrine commune des Canonistes, on ne peut prescrire contre celui qui ignore ses droits ? Cette thèse ne sera soutenue que par ceux qui n'ont guère étudié les auteurs ; car, la plupart d'entre eux, et nous parlons des Canonistes les plus renommés, sont d'un tout autre avis. Tous, à la vérité ne traitent pas la question *ex professo*, mais ils en traitent une autre qui suppose la question résolue dans un sens opposé à celui de la *Correspondance*, où les deux questions sont confondues et ne semblent en faire qu'une. Expliquons-nous. La prescription court-elle contre celui qui ignore ses droits? L'ignorance est-elle un motif suffisant pour accorder le bénéfice de la restitution *in integrum* contre la prescription de trente et de quarante ans ? Voilà deux questions tout-à-fait différentes; personne ne le contestera, et

voici le résultat de cette différence. Si la prescription ne court pas contre celui qui ignore ses droits, il n'y aura de prescription valable que quand celui qui connaît ses droits aura souffert qu'on les viole pendant 40 ans. Ainsi, si les Chapitres ignoraient réellement qu'ils avaient le droit d'intervenir dans la collation des prébendes, la prescription ne commencera à courir en faveur des Évêques, qu'à partir du jour où les Chapitres sont parvenus à la connaissance de leurs droits. Si au contraire l'ignorance n'est pas un obstacle à la prescription, la prescription est accomplie au bénéfice des Évêques ; mais, si l'on adopte l'opinion de Rubeis, les Chapitres peuvent, pendant l'espace de quatre ans à partir du jour où leur ignorance a cessé, s'adresser au juge ecclésiastique et réclamer le bénéfice de la restitution *in integrum* qui les fait rentrer dans leur droit, malgré la prescription accomplie en faveur des Évêques. Voilà bien deux questions tout-à-fait distinctes et que la *Correspondance* semble confondre. La première a été examinée par un petit nombre d'auteurs ; la seconde l'a été par presque tous les Canonistes, et l'on comprend parfaitement qu'elle suppose la solution de la première dans un sens opposé à la *Correspondance*. Nous le montrerons, du reste, tout à l'heure.

XXIX. Nous disons qu'un petit nombre d'auteurs ont traité la première question. Schmier la traite, non pour toutes les prescriptions, mais pour la seule prescription des droits incorporels ?

Quand il s'agit de prescrire un bien corporel, soit meuble, soit immeuble, il est tellement certain aux yeux de Schmier, que l'ignorance du propriétaire n'empêche pas la prescription, qu'il se sert de ce principe comme d'une majeure admise par tout le monde. Or, voici la solution de Schmier en ce qui concerne la prescription des droits incorporels. Schmier avait demandé : *Utrum in præscriptione rerum incorporalium seu jurium requiratur titulus ; et utrum scientia et patientia adversarii exigatur ?*

Après avoir résolu la première question, l'auteur ajoute : « Expedienda nunc altera, in qua loco tituli præter patientiam « etiam scientiam domini postulant Rath, Brunnem, Gilcken. « Sola autem patientia contenti sunt clariss. DD. Salisbur- « genses, Blumblacher, Glettle, Franz. Cum quibus dico III. « In præscriptione servitutum sola domini patientia absque « scientia sufficit. » L'auteur nous donne quatre preuves à l'appui de son opinion. La première, c'est que nulle part le législateur n'exige que le propriétaire ait connaissance de son droit : « Scientiam domini ne ipsa quidem jura exigunt. » Nous ajouterons que, dans l'énumération des conditions requises pour la prescription, aucun auteur ne fait mention de celle-ci. En second lieu, dit Schmier, si quelqu'un laisse sciemment et volontairement violer son droit, il montre par là l'intention d'y renoncer ; et ainsi il perdrait son droit sans qu'il fût besoin de recourir à la prescription. Troisièmement, dans la prescription des choses corporelles, on ne tient aucun compte de la science ou de l'ignorance du propriétaire ; la loi est formelle sur ce point. Il doit donc en être de même pour la prescription des droits incorporels. Car, le législateur déclare lui-même que cette disposition qui concerne la première espèce de prescription est également applicable à la seconde. Voici le texte de la loi : « Sit igitur secundum hanc definitionem causa per- « fectissime composita, et nemo posthac dubitet, neque inter « præsentes, neque inter absentes, quid statuendum sit : ut « bono initio possessionem tenentis, et utriusque partis domi- « cilio requisito sit expedita quæstio pro rebus ubicumque po- « sitis ; nulla scientia vel ignorantia expectanda, ne altera « dubitationis inextricabilis oriatur occasio. Eodem observando « et si res non soli sint, sed incorporales, quæ in jure con- « sistunt, veluti usus fructus, et cæteræ servitutes (1). » Enfin,

(1) Cod. lib. VII, tit. XXXIII, *De præscriptione longi temporis*, leg. ult.

dit Schmier, quand quelqu'un agit publiquement de manière que ses actes puissent être connus du public, son adversaire est présumé n'être pas dans l'ignorance ; d'après la doctrine de La Rote, lorsque les actes sont multipliés et ont duré longtemps (1). Nous ne voyons pas ce que l'on pourrait répondre au premier et au troisième argument de Schmier.

XXX. Allèguera-t-on le principe : *Contra non valentem agere non currit præscriptio*, et prétendra-t-on que ce principe est applicable à celui qui ignore son droit ? A cela nous répondrons par l'explication que les auteurs nous donnent de ce principe ? Ecoutons d'abord Wiestner : « Quæ ratio non, ut videri potest, « omnibus ab agendo impeditis accommodatur : sed eos dum« taxat adversus præscriptionis cursum tuetur, quibus, quo« minus agant, juris aut etiam facti, non cujuscumque, sed « generalis, sive communis et notorii atque omnibus patentis « impedimentum obstat (2). » Tous ne peuvent donc invoquer ce principe, mais ceux-là seulement à qui le droit ne permet pas d'agir, ou qu'un obstacle commun et public met dans l'impossibilité de faire valoir leurs droits. Par exemple, si la peste exerçait ses ravages dans un pays et avec une telle intensité que les tribunaux seraient fermés pendant tout ce temps.

Reiffenstuel donne la même explication : « Cæterum regulam « hanc, *Non valenti agere, non currit præscriptio,* intelligunt « Doctores apud Barbosam, *C. Ex transmissa,* n. 4 et 5 h. t. ac « parte 3 *de Officio et potestate Episcopi,* alleg. 132, n. 16, quando « quis impeditur agere ob impedimentum juris, vel saltem « ob impedimentum facti alicujus communis, sive generalis, « ac notorii omnibus; prout fit in casibus allegatis. Secus, « quando intervenit impedimentum facti non generale, nec « notorium ; prout accidit, si quis in exilio dejiciatur, vel

(1) *Jurisprudentia canonico-civilis*, lib. I, tract. II, cap. V, n. 259 sq.

(2) *Institutionum canonicarum*, lib. II, tit. XXVI, n. 151 et 152.

« infirmitate impediatur, aut hujusmodi : tunc enim currit « præscriptio (1). »

Donnons encore la parole à un des auteurs favoris de M. Bouix, à Leurenius : « Casus, in quibus dormit præscriptio, « sunt fere sequentes: primo quidem generaliter, dum is, « contra quem præscribitur, non potest agere, intellige ob « impedimentum juris et intrinsecum; secus est de impedito « impedimento facti et extrinseco... Quod si tamen etiam « impedimentum facti est generale, seu commune, publicum « et notorium omnibus (quale est proveniens ex bello, schis- « mate, peste universali, etc. Hæc enim sunt impedimenta « facti, non juris; quia tunc non lex, sed ipsum factum impe- « dit agere in judicio) præscriptionem, quo minus currat, « impediri non secus ac ob impedimentum juris absque eo, « quod opus sit restitutione in integrum... Secus est, dum « quis captivitate, infirmitate detinetur; hæc enim non sunt « impedimenta facti generalia et notoria, adeoque per ea non « impeditur ipso jure præscriptio (2). »

Telle est l'explication communément adoptée, comme on peut s'en convaincre en consultant Pirhing (3), Barbosa (4) et Bockhn (5). Or, l'ignorance est un empêchement de fait, d'où il suit que, d'après l'interprétation commune, elle n'est pas comprise sous le principe : *Contra non valentem agere non currit præscriptio*, et n'est pas de ce chef un obstacle à ce que la prescription s'accomplisse.

(1) *Jus canonicum universum*, lib. II, tit. XXVI, n. 201.

(2) *Forum ecclesiasticum*, lib. II, tit. XXVI, quæst. 936, n. 3.

(3) *Jus canonicum*, lib. II, tit. XXVI, n. 132.

(4) *De Officio et potestate Episcopi*, part. III, alleg., CXXXII, n. 16; *Collectanea Doctorum in jus pontificium universum*, lib. II, tit. XXVI, in cap. X, n. 4.

(5) *Commentarius in jus canonicum universum*, lib. II, tit. XXVI, n 7; *Tractatus de Præscriptionibus*, part. I, dissert. II, artic. II, n. 1 et 2.

XXXI. Trouvera-t-on cet obstacle dans la fin de la prescription, qui est de punir la négligence du propriétaire, ce qui suppose en lui la connaissance de son droit ? On pourrait le prétendre, si la prescription avait uniquement, ou du moins principalement pour but de punir la négligence de celui qui a laissé prescrire son bien. Mais en est-il ainsi ? Ici encore l'opinion commune est en désaccord avec la théorie de la *Correspondance* ; mais, d'autre part, elle a l'avantage de reposer sur la loi elle-même. En effet, la *Correspondance* nous présente la prescription comme uniquement introduite *en haine de celui qui néglige de réclamer ses droits, en punition de sa négligence, comme châtiment de son peu d'attachement à la justice et aux droits acquis* (VI). Or les auteurs enseignent communément qu'elle a été principalement introduite en vue du bien public : d'abord pour que le domaine des choses ne reste pas longtemps dans l'incertitude ; c'est le législateur lui-même qui l'atteste : « Bono « publico usucapio introducta est, ne scilicet quarumdam « rerum diu et fere semper incerta dominia essent (1). » Un autre but que le législateur avait en vue, c'était de mettre un terme aux procès : « Usucapio rerum, *dit-il ailleurs*....., con- « stituta est, ut aliquis litium finis esset (2). » Un troisième motif était de tranquilliser les possesseurs : « Ne possessores « prope immortali timore teneantur (3). » Enfin, il voulait aussi punir la négligence de ceux qui ne réclament pas leurs droits en temps opportun : « Ut sit aliqua inter desides et vigilantes « differentia (4). » Mais ce dernier motif n'est qu'accessoire.

(1) Digest., lib. XLI, tit. III, *De Usurpationibus et usucapionibus*, leg. 1.

(2) Digest. lib. XLI, tit. X, *Pro suo*, leg. 5.

(3) Cod. lib. VII, tit. XXXIX, *De Præscriptione 30 vel 40 annorum*, leg. 7.

(4) Cod. lib. VII, tit. XL, *De annali exceptione*, leg. 2.

La prescription a premièrement en vue la sécurité publique : « Finis adæquatus introductæ præscriptionis, *dit très-bien Leu-« rénius,* est bonum commune, tranquillitas et salus publica, « nimirum ne dominia rerum frequenter et fere semper in « incerto et in ancipiti starent, et exinde respublica humana « perpetuis turbaretur litibus, et possessores in continuo ver-« sarentur periculo ac metu amittendi res a se bona fide pos-« sessas, dum nullo non tempore supervenire posset alius, qui « sibi dominium earum vindicaret (1). » Or, ce principe posé, peu importe qu'il y ait eu, ou non, négligence de la part de celui contre lequel on prescrit, la prescription a toujours un motif légitime et ne s'opère pas moins.

XXXII. Si nous n'avons tout-à-l'heure cité que Schmier, ce n'est pas qu'il soit seul à enseigner que l'ignorance n'arrête pas le cours de la prescription. Bien d'autres auteurs tiennent expressément la même doctrine ; mais ils ne traitent pas la question *ex professo* ; ils se contentent de donner en quelques mots une bien solide raison à l'appui de leur sentiment. C'est que, en admettant le principe de nos adversaires, on rend impossible toute prescription. Car, quel est celui qui, sachant qu'un tiers détient injustement son bien, lui en laissera la paisible possession : « Nemo, *dit Rath,* nisi supinus et stultus, rem « suam apud alium esse, et ab eo usucapi scienter patitur (2). » C'est donc rendre inutile une loi très-sage ; c'est ramener l'incertitude dans les domaines ; c'est donner un nouvel aliment

(1) *Forum ecclesiasticum*, lib. II, tit. XXVI, quæst. 882, n. 2 ; Cf. Maschat, *Institutiones juris canonici*, lib. II, tit. XLI; n. 12 ; Resp. ad 3 ; Pirhing, *op. cit.*, lib. II, tit. XXVI, n. 7 ; Schmalzgrueber, *op. cit.*, lib. I, tit. XLI, n. 12; Widmann, *Jus canonicum theorico-practicum*, lib. I, tit. XLI, n. 17 ; Bockhn, *Tractatus de præscriptionibus*, part. I, diss. I, art. III, n. 8 ; Pichler, *Summa jurisprudentiæ sacræ universæ*, lib. II, tit. XXVI, n. 11 ; Wiestner, *op. cit.*, lib. I, tit. XLI, n. 30 ; Konig, *Principia juris canonici*, lib. II, tit. XXVI, n. 48.

(2) *De Præscription.*, cap. V, assert. 85.

à la chicane et aux procédures ; c'est jeter les consciences dans le trouble et l'inquiétude ; en un mot, c'est faire revivre tous les inconvénients auxquels le législateur a voulu obvier en établissant la loi salutaire de la prescription : « Alias, *dit Maschat,* usucapiones rarissime fierent securæ, et firmæ ; cum « quisque facile dicere posset, contra se invincibiliter ignorantem usucapionem cœptam et completam esse ; quod non « esset aliud, nisi novas et inextricabiles lites suscitare (1). » On peut encore faire valoir une autre raison. Dans l'hypothèse des adversaires, il est impossible d'expliquer pourquoi le législateur établit une différence entre les présents et les absents, quant à la prescription de leurs biens. Cela se comprend parfaitement dans notre système. La prescription courant nonobstant l'ignorance du maître, le législateur a dû donner des garanties aux absents. Quelle est l'utilité de ces garanties dans le système de la *Correspondance* ? Si la prescription ne court que quand on connaît ses droits, l'absent a-t-il plus de sûreté que le présent ?

XXXIII. En voilà assez sur la première question. Disons un mot de la seconde. Mais auparavant montrons qu'elle suppose la première résolue dans un sens opposé au système de la *Correspondance*. Quand y a-t-il lieu à invoquer le bénéfice de la restitution *in integrum* ? De l'aveu unanime des auteurs, pour qu'on puisse réclamer le privilége de la restitution, il faut que l'acte qu'on attaque comme préjudiciable, soit valide de droit Si l'acte est nul, il est inutile de recourir au remède de la restitution, qui est un moyen extraordinaire, établi pour suppléer à l'absence d'un remède ordinaire ; puisqu'alors on a un moyen ordinaire, celui de prouver la nullité de l'acte. « Ut

(1) *Loc. cit.*, pag. 12. Cf. Carrières, *De justitia et jure*, part. I, n. 435 ; Schmalzgrueber, *loc. cit.*, n. 11 ; Konig, *loc. cit.*, n. 59 ; Bockhn, *loc. cit.*, diss. VII, art. III, n. 2 ; Pichler, *loc. cit.*, n. 95 ; Wiestner, *loc. cit.*

« restitutio in integrum concedatur, varia requiruntur, *dit* « *Ferraris*. Primo enim requiritur, quod actus ille, vel con- « tractus, seu quasi contractus, ex quo gravis læsio sequitur, « de jure fuerit validus; si enim nullus fuerit, aut invalidus « ipso jure, non est locus beneficio restitutionis in integrum, « quia tunc læsus communi auxilio, ac mero jure munitus « est, ideoque non debet ei tribui extraordinarium auxilium, « seu remedium restitutionis in integrum, quod non nisi in « subsidium, seu defectum remedii ordinarii conceditur; *Com-* « *munis*, textu expresso in lege (1). » Ainsi donc, pour qu'on puisse demander la restitution *in integrum*, il est essentiel que la prescription soit réellement accomplie, ou soit légitime. N'est-il pas dès-lors évident que les auteurs qui posent la question : Les majeurs peuvent-ils réclamer le bénéfice de la restitution *in integrum* du chef d'ignorance invincible ? n'est-il pas évident, disons-nous, que ces auteurs supposent que la prescription a valablement couru et a sorti ses effets, nonobstant l'ignorance de ceux qui ont perdu leurs droits ? Or, cette question est traitée par presque tous les Canonistes. N'étions-nous pas ainsi en droit de soutenir que la thèse posée au n. XXVIII ne sera soutenue que par ceux qui sont peu familiarisés avec l'étude des Canonistes ? Que penser maintenant des paroles suivantes de la *Correspondance* ? « A quoi bon reproduire « la liste interminable des Canonistes et des tribunaux qui ne « veulent pas qu'il y ait de prescription contre l'ignorance ? Il « faudrait l'entreprendre si le principe venait à être contesté ; « mais grâce à Dieu, il est trop conforme à l'équité naturelle « pour devenir un objet de contestation de la part des *hommes*

(1) *Bibliotheca canonica*, v° *Restitutio in integrum*, n. 3, Cf. Schmalzgrueber, *op. cit.*, lib. I, tit. XLI, n. 2; Pirhing, *op. cit.* lib. I, tit. XLI, n. 2; Wiestner, *op. cit.*, lib. I, tit, XLI, n. 2; Bockhn, *Commentarius in jus canonicum universum*, lib. I, tit. XLI, n. 1; Maschat, *op. cit.*, lib. I, tit. XLI, n. 2; Pichler, *op. cit.*, lib. I, tit. XLI, n. 6.

« *sensés* (1). » Nous ne pensons pas que la *Correspondance* veuille réléguer parmi les *non sensés* les auteurs dont nous avons jusqu'ici invoqué le témoignage, et dont personne ne s'avisera sans doute de contester le mérite. Passons maintenant à la seconde question, et voyons sur ce point la doctrine des auteurs.

XXXIV. Si nous en croyons Rubeis et la *Correspondance,* la pratique des tribunaux et la doctrine commune des Canonistes font une obligation au juge d'accorder la restitution contre la prescription de 30 et de 40 ans à ceux qui n'ont pu réclamer leurs droits en temps opportun, parce qu'ils ne les ont pas connus ; c'est l'opinion la plus vraie, dit Rubeis, la plus équitable et la plus commune, la mieux fondée en droit et la mieux appuyée par les suffrages des docteurs. On peut ajouter, continue-t-il, que semblable à une reine majestueuse, elle se présente entourée des plus insignes athlètes de la jurisprudence et qu'elle traîne à sa suite une armée si nombreuse de docteurs, qu'elle se montre vraiment formidable à l'opinion opposée et qu'elle lui imprime une crainte très-vive et très-sérieuse (2). Le motif bien palpable de cette opinion est que la prescription de 30 et de 40 ans n'a point été introduite en faveur du possesseur, mais uniquement pour punir la négligence de celui qui a tant tardé à faire valoir ses droits. Or

(1) N. 4 juin 1852, tom. III, pag. 570.

(2) « Itaque ista opinio, ut restitutio in integrum concedatur adversus præscriptionem 30 vel 40 annorum, ex capite probabilis ignorantiæ, quod sit verior, æquior et communior, affirmari non est dubitandum, tum ob rationes præstantiores, tum ob doctores non tam numero quam scientia et auctoritate spectabiles ; nam et perbelle asseri potest, quod opinio ista, tanquam magna quædam regina videre se faciat associata ab insignioribus jurisprudentiæ athlantibus, et post se tam numerosum exercitum doctorum ducit, ut contrariæ opinioni formidabilis se ostendat, eique non parum terrorem incutiat. » *Correspondance de Rome, loc. cit.*, pag. 569.

'ignorance fait disparaître toute négligence, et par suite l'équité demande que quand le lésé parviendra à la connaissance de ses droits, le juge lui accorde le moyen de les faire valoir, en replaçant les choses dans le premier état. La *Correspondance* trouve les raisons de Rubeis tellement puissantes qu'il lui semble difficile d'embrasser un autre sentiment (1). Nous avons trouvé de la même opinion Ferraris (2) et le Cardinal de Lugo (3). Ces auteurs se fondent sur la loi qui exige seulement une juste cause pour l'obtention de ce privilége : *Item si qua alia justa mihi causa esse videbitur, in integrum restituam* (4). Or parmi ces causes, dit Lugo, les auteurs admettent communément l'ignorance invincible de la prescription, du moins quand il s'agit de la prescription de 10 et de 20 ans ; car, ils doutent si l'on peut en dire autant, lorsqu'il est question de la prescription de 30 et de 40 ans. « Sed certe, *ajoute le docte Cardinal*, « sicut minori absque causa conceditur restitutio adversus « ejusmodi præscriptionem temporis longissimi, non video, « cur majori ex causa non possit et debeat dari : præsertim « quod eo ipso, quod necessaria fuit ad præscribendum pos- « sessio longissimi temporis, apparet, vel personam, contra « quam, vel rem ipsam, quæ præscribebatur, talem fuisse, ut « quod in aliis facit longum tempus, in his non nisi longissi- « mum debeat operari, quare perinde debebit eis postea sub- « veniri per restitutionem, sicut si longo tempore præscriptio « peracta fuisset. »

XXXV. Quoiqu'en dise Rubeis, son opinion a rencontré une vive opposition de la part d'un grand nombre de Canonistes

(1) *Ibid.*, pag. 568.
(2) *Bibliotheca canonica*, v° *Restitutio in integrum*, n. 16.
(3) *De justitia et jure*, disput. VII, n. 155.
(4) Digest. lib. IV, tit. VI, *Ex quibus causis majores 25 annis in integrum restituuntur*, leg. 1.

des plus renommés : Konig (1), Schmier (2), Wiestner (3), Maschat (4), Bockhn (5), Pichler (6), Leurénius (7), Widmann (8), Schmalzgrueber (9) et Zallinger (10). Parmi les Théologiens nous nous contenterons de citer Lacroix (11), Castropalao (12) et saint Alphonse (13). On voit que nous ne sommes pas en trop mauvaise compagnie, et les raisons que font valoir ces auteurs ne nous semblent pas à mépriser. Et d'abord, les lois civiles attribuent à la prescription toute sa force, sans tenir compte de l'ignorance ou de la science de celui contre qui elle court, et cela pour enlever toute occasion de doute : « Nulla scientia vel ignorantia exspectanda, ne altera dubitationis inextricabilis oriatur occasio (14). » 2° Il n'y a pas lieu à la restitution *in integrum*, si la loi ne donne aucune action contre la prescription accomplie, si elle assure la plus entière sécurité à celui qui prescrit ; or, c'est ce que fait la loi. D'abord, la loi civile déclare que celui qui a possédé un bien pendant

(1) *Principia juris canonici*, lib. II, tit. XXVI, n. 59.

(2) *Jurisprudentia canonico-civilis*, lib. I, tract. II, cap. VII; n. 56, s. q.

(3) *Institutionum canonicarum*, lib. I, tit. XLI, n. 29, s. q.

(4) *Institutiones juris canonici*, lib. I, tit. XLI, n. 12.

(5) *Tractatus de Præscriptionibus*, part. I, dissert. VII, art. III, n. 2, s. q.

(6) *Summa jurisprudentiæ sacræ universæ*, lib. II, tit. XXVI, n. 95.

(7) *Forum ecclesiasticum*, lib. II, tit. XXVI, quæst. 910, n. 3.

(8) *Jus canonicum theorico-practicum*, lib. I, tit. XLI, n. 15, s. q.

(9) *Jus ecclesiasticum universum*, lib. I, tit. XLI, n. 11, s. q.

(10) « Puto ego, *dit cet auteur*, si verba et finem legum magis præ « oculis haberent scriptores quidam, quam præconceptas hypotheses, « nunquam ea dubitatio exorta fuisset, aut dudum consensu communi « fuisset explosa. » *Institutiones juris ecclesiastici maxime privati*, lib. II, tit. XXVI, § 396, sq.

(11) *Theologia moralis*, lib. III, part. II, n. 559.

(12) *Operis moralis*, part. VII, tract. XXXI, disp. unic. Punct., XXII, § XVII, n. 5.

(13) *Theologia moralis*, lib. IV, n. 514.

(14) Voir le texte entier ci-dessus, XXXI, pag. 221.

quarante ans, soit en vertu d'un titre, soit sans titre, n'a à craindre aucune action, aucun trouble, etc. *Jubemus... nullam penitus... actionem, vel molestiam, aut quamlibet inquietudinem formidare.* Elle veut que les droits du possesseur soient maintenus dans le même état, sans aucun changement. *Possessorum jura in eo statu, in quo per quadraginta annos jugiter manserunt, absque ulla innovatione durare* (1). Comment tout cela serait-il vrai, si l'on pouvait dépouiller les possesseurs par suite de l'action de restitution *in integrum* ? Ce n'est pas la loi civile seule qui dénie toute action contre la prescription quadragénaire. La loi canonique est tout aussi formelle : « Quadragenalis præscriptio, « *dit le pape Alexandre III,* omnem prorsus actionem excludit (2). » Donc, est également repoussée l'action rescisoire, que les adversaires accordent du chef d'ignorance. 3° Enfin dans quel but a été établie la prescription de quarante ans ? Pour mettre un terme au procès : *Ut aliquis litium finis esset ;* et pour tranquilliser les possesseurs : *Ne possessores prope immortali timore teneantur* (3). Or, comment la loi pourrait-elle atteindre son but, dans le système de Rubeis ? Chacun ne pourra-t-il pas alléguer avec vraisemblance qu'il était dans l'ignorance ? C'est donc avec raison que Zallinger conclut : « Si ergo post sexaginta, « centum, vel plures annos allegata ignorantia peti posset, « lites fierent perpetuæ et leges præscriptionis eluderentur. »

XXXVI. Nous avouons, pour notre part, que le dernier sentiment nous paraît plus solidement établi que le premier. La raison fondamentale de Rubeis n'a guère de valeur ; car il suppose à tort que la prescription quadragénaire n'a pas d'autre but que de punir la négligence du propriétaire. Quant au texte de la loi invoqué en faveur de cette opinion, nous ferons remarquer qu'il n'est pas complet ; on retranche les paroles sui-

(1) Cod. lib. XI, tit. XXI, *De fundis patrimonialibus*, leg. ult.
(2) Cap. 6, *De Præscriptionibus.*
(3) V. ci-dessus, n. XXXI, pag. 221.

vantes : *Quoad ejus per leges, plebiscita, senatus consulta, edicta, decreta principum licebit,* c'est-à-dire pour autant que les lois le permettent. Or, les lois, comme nous venons de le voir, n'autorisent pas la restitution *in integrum* du chef d'ignorance. Du reste ces paroles se rapportent uniquement aux justes causes d'absence, autres que celles énumérées au commencement de cette loi (1).

XXXVII. On voit que les principes de Rubeis ne sont pas aussi incontestables que la *Correspondance* l'assure, et qu'on peut très-bien les contester sans se voir dépouillé de la qualité d'*homme sensé.* En tout cas, supposons maintenant que la thèse de Rubeis soit vraie, que l'ignorance soit une juste cause de réclamer le bénéfice de la restitution *in integrum*, voyons quelles en seront les conséquences pratiques, et faisons l'application de ces principes. La première question qui se présente est celle de savoir si les Chapitres se trouvent dans les conditions voulues pour pouvoir invoquer le privilége de la restitution. Une condition essentielle, c'est que l'ignorance des Chapitres ait été probable ou invincible, pour nous servir des termes usités. Or, les chapitres peuvent-ils alléguer une semblable ignorance ? La chose nous paraît fort douteuse. Parce que, d'abord, en droit, on n'admet pas comme probable l'ignorance des choses que l'on doit savoir par état. « Ignorantia, « *écrit Fagnanus*, non excusat in his, quæ quis tenetur ex officio « inquirere (2). Les chanoines doivent connaître les lois ecclésiastiques qui les concernent ; ils ne sont donc pas admis à se prévaloir de leur ignorance. N'est-ce pas encore ce qui ré-

(1) « Hæc verba (si qua alia mihi justa causa esse videbitur), *dit* « *Zallinger*, videntur referenda ad alias absentiæ causas justas ac pro« babiles, præter eas, quæ in edicto enumeratæ sunt. » *Op. cit.*, lib. I, tit. XLI, § 579.

(2) In cap. *Nullus*, n. 47, *De regularibus et transeuntibus ad religionem.*

sulte de la règle : *Ignorantia facti, non juris, excusat* (1) ? Comme le dit Barbosa, tous doivent connaître les lois, surtout les lois qui regardent leur état : « Leges enim scire omnes debent, et « lata culpa est juris dispositionem ignorare (2). » Aussi, les auteurs concluent-ils de cette règle que celui qui, par suite d'une erreur de droit, ne reconnaît pas la possession de ses biens, dans le délai fixé par la loi, a perdu ses droits et ne peut plus les réclamer. « Item, *dit Canisius,* qui bonorum pos- « sessionem intra legitimum tempus non agnovit, juris errore « lapsus, a petitione ejus excluditur (3). » Enfin, la loi romaine se prononçait formellement et déniait toute action contre la prescription de 30 et 40 ans, du chef d'ignorance de la loi : « Post hanc vero temporis definitionem, *y lisons-nous,* nulli « movendi ulterius facultatem patere censemus, etiamsi se « legis ignorantia excusare tentaverit (4). »

Mais supposons que l'ignorance du droit soit admissible pour la réclamation du bénéfice de la restitution, nous demandons en second lieu s'il est probable que les chanoines aient été dans cette ignorance. Nous ne le pensons pas. En effet, quand les Évêques ont réorganisé leurs Chapitres, où ont-ils été en chercher les membres ? Surtout, parmi les débris des anciens Chapitres. Or, ces chanoines avaient-ils perdu la mémoire avec la Révolution ? Croira-t-on qu'ils ne savaient plus ce qui se pratiquait avant la Révolution et qu'ils avaient oublié les principes du droit sur la matière ? Est-il possible qu'ils n'en aient jamais parlé à leurs collègues ? Tout cela n'est guère probable.

(1) *Reg.* 13 *juris in 6°.*

(2) *Collectanea Doctorum in jus pontificium universum,* t. IV, lib. V, in reg. XIII juris, n. 24. Cf. *De axiomatibus juris usu frequentioribus;* Axioma CXIII, n. 8.

(3) *Commentarius in regulas juris libri* VI *decretalium,* Reg. XIII.

(4) Cod. lib. VII, titul. XXXIX, *De Præscriptione 30 vel 40 annorum,* leg. 3.

XXXVIII. En tout cas, accordons que les Chapitres étaient en droit d'invoquer le privilége de la restitution *in integrum*. Ce droit dure-t-il encore aujourd'hui ? Les auteurs sont d'accord que l'action en restitution doit être intentée dans les quatre ans à partir de la cessation de la cause qui y donne lieu ; par conséquent, elle ne dure que quatre ans à partir du jour où les Chapitres ont acquis la connaissance de leurs droits (1). Or, voilà tout-à-l'heure huit ans que la *Correspondance* a publié des articles, et M. Bouix son traité *De Capitulis*. Voilà par conséquent près de huit ans que les chanoines sont restés dans l'inaction, nonobstant la connaissance qu'ils avaient acquise de leurs droits. Ne s'ensuit-il pas qu'ils ne seraient plus maintenant recevables à intenter cette action, du moins du chef seulement d'ignorance ? Pour nous, nous avouons que la négative nous paraît évidente.

XXXIV. M. Bouix n'avait pas à s'occuper du bénéfice de la restitution *in integrum*, puisqu'il est d'avis que la prescription n'a pu s'accomplir, si les Chapitres ignoraient leur droit ou ne pouvaient le faire valoir. Or, depuis le Concordat, dit M. Bouix, les Chapitres ne pouvaient guère réclamer le droit de simultanéité ; car, pour cela ils devaient recourir au Saint-Siége, recours que les doctrines gallicanes permettent à peine aux ecclésiastiques. En outre, la considération qu'une semblable réclamation pouvait exciter des divisions, nuire à leur propre réputation, n'était-elle pas de nature à détourner les chanoines du recours au Saint-Siége ? Les Chapitres pourraient donc, de ce chef, invoquer le principe *contra non valentem agere, non currit præscriptio* (2).

XL. Nous avons déjà donné l'explication de ce principe

(1) Cf. Ferraris, *Bibliotheca canonica*, v° *Restitutio in integrum*, n. 19 et 22 ; Reiffenstuel, *Jus canonicum universum*, lib. I, tit. XLI, n. 56 et 62.

(2) V. ci-dessus, n. 12, pag. 201.

(n. xxx). Il est bien clair que le droit ne s'opposait pas à la réclamation des chanoines, de sorte qu'ils ne peuvent alléguer aucun empêchement de droit. Existait-il un empêchement commun et notoire de fait, tel que les auteurs le requièrent pour qu'il mette obstacle au cours de la prescription ? Ce ne sont certes pas les doctrines gallicanes qui constituent un empêchement de ce genre; et les Chapitres seraient peu fondés à alléguer leurs propres opinions gallicanes ou celles de leur Évêque, pour excuser leur inaction depuis le Concordat. Enfin, à qui fera-t-on croire que les chanoines étaient, quant à la réclamation de leurs droits, sous l'empire d'une crainte grave, suffisante pour ébranler un homme constant? Et puis, est-ce là le véritable motif qui a empêché les chanoines d'agir ? N'est-ce pas plutôt l'ignorance de leur droit qui les a retenus dans l'inaction ? Nous ne regardons pas ce moyen de nullité de la prescription comme plus fondé que le premier.

XLI. Sera-t-on plus heureux en se servant des armes fournies par Son Eminence le Cardinal Gousset pour attaquer la possession des Évêques? Nous ne le pensons pas, et voici pourquoi. Mgr Gousset n'a pas envisagé la question sous son véritable point de vue. Il suppose qu'il s'agit là d'une coutume qui déroge à la loi, tandis qu'il y est question d'une véritable prescription. En effet, en quoi la coutume diffère-t-elle de la prescription? Ecoutons sur ce point un canoniste distingué, Reiffenstuel, et appliquons ses principes à notre cas : « Primo, « ac principaliter differunt, quod consuetudo non possit indu« ci a particularibus personis : secus est in præscriptione, « quæ cadit inter privatum et privatum (1). » Or, dans notre cas, était-ce la communauté qui agissait? Non; il n'est question que d'une affaire de particulier à particulier : ce sont les intérêts particuliers de l'Évêque et du Chapitre qui sont en jeu. Avan-

(1) *Jus canonicum universum*, lib. I, tit. IV, n. 23.

çons : « Secundo differunt, continue Reiffenstuel, quia consue-
« tudo tendit ad inducendum jus commune, seu universaliter « omnes afficiens in loco, ubi viget. Præscriptio autem respicit « acquisitionem juris in particulari : per hanc quippe nemini « acquiritur jus, nisi illi, qui per se, vel per alium debito « tempore usus est. Consuetudo e contra neminem excipit, et « extenditur tam ad utentes, quam non utentes... Unde pau-« cis loquendo, ex consuetudine acquiritur publico, ex præ-« scriptione acquiritur privato... Item præscriptio fit cum « damno unius et lucro alterius : consuetudo autem cum « æquali damno, vel lucro omnium (1). » Or, la possession des évêques opérait-elle en faveur de toute la communauté, ou tournait-elle à leur profit seulement ? Avait-elle pour objet un égal avantage ou désavantage pour la société? Ou plutôt, n'occasionnait-elle pas une perte pour les Chapitres et un gain pour les Évêques? Il n'est donc pas douteux qu'il s'agisse ici d'une véritable prescription. C'est bien du reste ce qu'admettent tous les auteurs (2). Dès lors, toute l'argumentation du savant Cardinal porte à faux. Elle peut bien prouver que la coutume n'est pas légitime, mais elle est sans force contre la prescription.

XLII. En résumé, nous pensons que si les Évêques n'avaient pas, d'après le décret d'érection de leur siége, le pouvoir de nommer seuls aux canonicats, ils l'ont depuis acquis par une prescription légitime, dans les diocèses, bien entendu, érigés peu après le Concordat.

(1) *Ibid.*, n. 24.

(2) Outre les auteurs cités par la *Correspondance de Rome*, V. Bockhn, *Commentarius in jus canonicum universum*, lib. I, tit. VI, n. 20, sq.; Fagnanus, in cap. *Cum ecclesia*, n. 24, sq. *De causa possessionis et proprietatis* ; Schmier, *Jurisprudentia canonico-civilis*, lib. I, tract. II, cap. V, n. 587 sq.; Wiestner, *Institutiones canonicæ*, lib. I, tit. VI, n. 49 ; Pirhing, *Jus canonicum*, lib. II, tit. XXVI, n. 116, sq.; Pichler, *Summa jurisprudentiæ sacræ universæ*, lib. II, tit. XXVI, n. 66.

RÉSUMÉ

d'une

ÉTUDE CRITIQUE DU CARDINAL WISEMAN

SUR LA PREMIÈRE ÉPITRE DE SAINT JEAN.

I. Nos lecteurs connaissent l'importante controverse qui s'est élevée au sujet de la première Epître de saint Jean. Cette controverse, connue sous le nom de *Question des trois témoins célestes*, a pour objet le 7e verset du Ve chapitre : *Tres sunt qui testimonium dant in cœlo, Pater, Verbum et Spiritus-Sanctus, et hi tres unum sunt*. Ce passage ne se trouve point dans les anciens manuscrits grecs, non plus que dans certaines versions orientales et autres ; on ne voit pas que, dans les disputes contre les Ariens, les Docteurs catholiques et les Conciles aient profité de l'avantage avec lequel on pouvait l'opposer à ces hérétiques ; enfin, les écrits des anciens Pères nous offrent cette particularité, qu'en cherchant à établir par l'Écriture le dogme de la sainte Trinité, ils s'appuient sur le 6e et le 8e versets du même chapitre, au lieu de citer le 7e, qui cependant est beaucoup plus clair. Ces considérations ont induit certains critiques modernes, soit catholiques soit hétérodoxes, à douter de son authenticité. Ils ont pensé qu'il n'existait point dans l'autographe de saint Jean, et qu'il fallait expliquer sa présence dans les exemplaires manuscrits par le zèle inconsidéré de certains catholiques, qui l'y auraient introduit pour s'en faire une arme contre les Ariens, ou même par une maladresse de ces hérétiques trop difficile à concevoir. Mais la valeur de ces conjectures a été contestée : aux manuscrits qui omettent ce passage, on en a opposé un grand nombre d'autres, non moins anciens et non moins estimés, qui le contiennent ; sans admettre que le silence des anciens Pères ait été aussi complet que

le voudraient certains écrivains, on a cherché à l'expliquer, et l'on a fait ressortir le peu de force de l'argument purement négatif auquel il servait de fondement; et, enfin, l'interpolation mise au compte des catholiques par les uns, et au compte des Ariens par les autres, a été démontrée également insoutenable.

II. Dans ce débat tout moderne, puisque nous n'en trouvons point de vestige parmi les anciens, les plus célèbres critiques des derniers siècles ont lutté les uns contre les autres; d'un côté, Christophe Sandius, Leclerc, Crell, Woltzogen, Grotius, Semler, Richard Simon, l'abbé de Longuerue; de l'autre, Stunica, Natalis Alexander, Bukentop, Ketner, Selden, Martianay, Dom Calmet, Schmith, Roger, et d'autres, ont déployé toutes les ressources d'une vaste érudition; et, la question ainsi étudiée avec l'attention consciencieuse que réclamait son importance, il en est résulté que tous, catholiques, grecs schismatiques et protestants, sont aujourd'hui généralement d'accord pour reconnaître l'authenticité de ce passage dont l'origine avait d'abord paru douteuse. Nous pouvons regarder comme définitivement acquis ce résultat donné par l'étude comparée des monuments qui pouvaient jeter quelque lumière sur la discussion. Cependant, nous avons la confiance que la critique ajoutera de nouveaux services à ceux qu'elle a déjà rendus, et que, bien loin d'infirmer en rien la valeur des preuves qu'elle a fournies, elle pourra, poussant plus loin ses investigations, et s'appuyant sur des documents nouveaux, augmenter la masse et la force de ces mêmes preuves. En attendant que l'avenir réponde à nos espérances, nous allons mettre sous les yeux des lecteurs de la Revue le résumé d'une étude critique de son Éminence le cardinal Wiseman, que nous trouvons dans un volume de ses *Mélanges religieux, scientifiques et littéraires* (1). Le savant Prélat nous dit, avant d'entrer en ma-

(1) Cette étude se compose de deux lettres adressées en 1832 au

tière, que ses « observations apparaîtront plutôt sous la forme « de notes jetées sur le papier, que sous celle d'une disserta« tion complète (1). » Quoi qu'il en soit de cette appréciation, le travail dont il s'agit est d'une incontestable solidité ; nous y avons trouvé des renseignements précieux et des aperçus aussi justes que neufs dont nous allons reproduire la substance.

III. L'autorité des témoignages latins, la Vulgate et les écrits des Pères de l'Église latine, constituent peut-être les preuves les plus solides à l'appui de ce passage de saint Jean si longtemps controversé. Ceux même qui contestent l'authenticité de ce verset sont forcés d'admettre qu'on le retrouve dans la plupart des manuscrits latins ; mais ils allèguent par contre que les plus anciens de ces manuscrits ne le contiennent pas. Le docteur Porson insiste sur cet argument dans les termes suivants :

« A quoi faut-il nous en rapporter, à l'âge ou au nombre ? « D'un côté, les témoins sont des personnages graves, respec« tables par leur âge, et qui vivaient à une époque plus rap« prochée de celle où se passa le fait qu'ils affirment ; et de « plus, ils sont unanimes dans leur déposition. D'un autre « côté, leurs adversaires, bien que supérieurs en nombre, « écrivaient beaucoup plus tard, et, par conséquent, ne peu« vent être considérés comme des juges compétents de ces ma« tières (2). »

D'après les observations du savant docteur sur les deux manuscrits de la collection harléienne, il semble que, selon lui, le verset en question n'existe dans aucun manuscrit latin antérieur au dixième siècle. « Le premier de ces deux exem-

rédacteur en chef du *Catholic Magazine*, et datées de Rome où Mgr Wiseman dirigeait alors le collége anglais.

(1) Page 224.

(2) Lettres à M. l'archidiacre Travis, en réponse à la *Défense des trois témoins célestes*. Londres, 1790.

« plaires de la première Épître de saint Jean, dit-il, semble « remonter au dixième siècle, et le second au neuvième; or, « ils ne renferment ni l'un ni l'autre ce qui concerne les trois « témoins célestes. » — D'un autre côté, le plus antique des manuscrits où il signale l'absence du 7e verset est le célèbre lectionnaire publié par Mabillon, et qui paraît remonter au septième siècle. Griesbach pense comme Porson au sujet de ces dates. Voici ce qu'il dit : « *Codices latini ante sæculum « nonum scripti versum septimum plane non habent a prima « manu. Invenitur in nonnullis sæculo decimo exaratis ; fortasse « etiam a prima manu in uno et altero sæculo nono scripto, si « quidem de eorum ætate recte judicarunt qui eos tractave- « runt !* (1). »

Horne dit que ce passage n'apparaît dans aucun manuscrit latin antérieur au dixième siècle. Quelques lignes plus loin, le même auteur ajoute : « *Après le huitième siècle, l'insertion en « devient générale.* En effet, dans les manuscrits postérieurs à « cette époque, on retrouve généralement, mais non toujours, « ce verset dans le corps du texte (2). » Quoi qu'il en soit de ce qu'il y a de contradictoire dans la double assertion de Horne, il est certain que les manuscrits latins du neuvième siècle sont des documents du plus haut intérêt. S'ils renferment le fameux verset, la première assertion est inexacte ; si au contraire ils l'omettent, c'est la seconde qui est fausse.

Après ces préliminaires, qui indiquent l'état précis de la question relativement aux manuscrits latins, le savant Cardinal signale deux documents qui n'ont pas encore été étudiés. Ce sont deux manuscrits latins d'une date antérieure à celle que les adversaires de l'authenticité du verset ont attribuée jus-

(1) Introduction à l'étude critique et à la connaissance des saintes Écritures. 6e édit. Londres 1828, vol. 3, p. 468.

(2) Nouv. Testam. éd. Lond. 1818, vol. II, p. 640.

qu'ici aux manuscrits qui le renferment. Nous allons donner l'analyse des observations qu'il présente à ce sujet.

PREMIER MANUSCRIT.

IV. Le premier de ces deux documents recommandés à l'attention des critiques est un magnifique manuscrit de la Vulgate, conservé dans le vénérable monastère des Bénédictins de la Cava, situé entre Naples et Salerne. Le pape Léon XII en fit faire une copie d'une rare perfection, dont il enrichit la bibliothèque du Vatican.

L'abbé Rozan, dans une lettre adressée en 1822, au conservateur de la bibliothèque du roi de Naples, a recueilli toutes les données à l'aide desquelles il pouvait espérer de déterminer l'âge de ce manuscrit. Sur les différents signes caractéristiques qu'il y a observés, treize sont cités dans les traités de diplomatique comme *prouvant une haute antiquité*; *cinq* comme désignant une époque *antérieure au neuvième siècle*; *trois*, comme indiquant une période *qui ne saurait être postérieure au huitième*; *quatre* comme étant des marques *décisives du septième au plus tard*; et *quatre comme représentant des traits caractéristiques du sixième*. A ceux qui objectent la finesse des caractères et la présence de quelques lettres minuscules, il répond en citant des manuscrits du cinquième siècle où l'on voit des lettres semblables. Il pourrait donc le faire remonter sans crainte bien au-delà des mille ans d'existence qu'il lui reconnaît. Il accorde trop à la crainte qu'il éprouve de voir ses éloges taxés d'exagération.

Mgr Wiseman n'admet pas que les majuscules fussent exclusivement en usage dans les premiers siècles. Il devait y avoir, dit-il, des caractères susceptibles d'être rapidement tracés et destinés à servir dans les circonstances ordinaires de la vie.

Il cite à l'appui de son assertion un manuscrit de saint Hilaire, à la fin duquel existe une note écrite en caractères bien

liés et rapidement tracés comme par une main moderne. Cette note portant la date de l'an 509, le manuscrit auquel elle est ajoutée est plus ancien. Or, les lettres de ce manuscrit conservé dans les archives du chapitre de Saint-Pierre, se rapprochent beaucoup par leur forme de celles de la Vulgate de la Cava; et, sur la foi de cette ressemblance, le savant et regrettable cardinal Maï, n'hésita pas à considérer cette dernière comme appartenant au deuxième siècle au plus tard. Peut-être même est-elle plus ancienne.

V. Voici maintenant cette partie de la première Épître de saint Jean où il est question des trois témoins célestes. Nous reproduisons ce passage d'après la Vulgate de la Cava, en conservant l'ordre et l'orthographe des mots, avec les notes marginales qui nous montrent l'usage dogmatique qu'on a voulu faire du fameux verset, et nous fournissent une forte présomption d'une grande antiquité.

Quoniam homne quod natum est ex Deo vincit mundum Fides nra. Quis est autem qui vincit mundum nisi qui credit quia (1) Jhs filius dei est. Hic est qui venit per aquam et sanguinem et spm Jhs XPΣ.

Et non in aqua solum sed in aqua et sanguine et spu.

Spiritus (2) est qui testificatur quam Jhs est veritas.

Quia tres sunt qui testimonium dant in terra.

Spiritus et aqua et sanguis : et hii tres hunum sunt in XPO Jhu. Et tres sunt qui testimonium dicunt in cœlo Pater ver-

(1) *Et Arius prædicat creaturam.*

(2) *Si veritas quo modo creatura vera esse posset. Denique de nullo angelorum legitur quod veritas sit.*

bum et Sps. Et hii (1) tres hunum sunt. Si testimonium hominum accipimus.

(1) *Audiat hoc Arius et ceteri.*

VI. Mgr Wiseman fait au sujet de ce document les observations suivantes :

1° Le retour des mêmes mots à des intervalles assez rapprochés est une des causes les plus fréquentes d'omission dans les manuscrits. Nous en avons un exemple dans le quatrième verset, qui est le premier du passage que nous venons de transcrire. Avant les mots *fides nostra,* on a omis ce membre de phrase : *et hæc est victoria quæ vincit mundum.* Cela vient sans doute de ce que la période précédente se terminait également par *vincit mundum.* Ne peut-on pas supposer qu'une erreur du même genre a fait disparaître des manuscrits grecs le verset controversé ?

2° Griesbach dit : *Antiquiores fere anteponunt comma octavum septimo.* Or, cet intervertissement que signale ce critique dans la plupart des anciens manuscrits, qui mettent le 8e avant le 7e, se trouve dans celui qui nous occupe.

3° Les notes marginales qui accompagnent le texte accusent dans leur auteur une ardente sollicitude à recueillir tous les arguments possibles en faveur de la divinité de Jésus-Christ. La remarque si énergique *Audiat hoc Arius et ceteri* montre une confiance absolue dans la force probante et dans l'authenticité du verset, et nous autorise à supposer que ces notes furent écrites à l'époque de la grande controverse arienne.

Conclusion. — Nous avons un manuscrit latin qui contient le passage controversé, et l'on peut affirmer qu'il remonte au moins au sixième siècle. C'est donc à tort que les adversaires admettent l'insertion du 7e verset dans le texte sacré comme ayant eu lieu au neuvième siècle. En outre, l'usage dogmatique qu'on a fait de ce passage prouve qu'à cette époque si éloignée on ne doutait nullement de son authenticité. Pourquoi donc n'y croirions-nous pas ?

(*La suite au prochain cahier.*)

DES CENSURES.

DE L'EXCOMMUNICATION.

§ I. — NOTIONS PRÉLIMINAIRES.

1. L'Église catholique est une société divinement instituée par Jésus-Christ Notre-Seigneur et Sauveur, pour le salut du genre humain. Dépositaire des trésors de la Rédemption, et organe infaillible des enseignements divins, elle tient ici-bas la place de Jésus-Christ, et continue sa mission. Comme lui, elle est la Vérité et toute la vérité que l'homme a besoin de connaître; comme lui, elle est la Voie et la seule voie qui conduit au salut; comme lui, elle est la Vie des âmes dont elle possède le principe et l'aliment dans les Sacrements. *Ego sum Via, Veritas et Vita.* C'est donc de l'Église et de l'Église seule que l'homme peut recevoir l'application des mérites de la Rédemption et les moyens de sanctification dont il a besoin pour atteindre sa fin surnaturelle. C'est donc à l'Église et à l'Église seule qu'il appartient d'enseigner aux hommes la vérité, c'est-à-dire tout ce qu'ils doivent croire et pratiquer, pour plaire à Dieu et arriver à la béatitude éternelle qui est la fin unique et suprême de leur création. *Euntes ergo docente omnes gentes... docentes eos servare omnia quœcumque mandavi vobis.*

2. Le saint Baptême en purifiant l'homme de la tache originelle et en lui imprimant un caractère indélébile, l'initie à la vie surnaturelle du chrétien. C'est par le Baptême qu'il devient membre de l'Église, et qu'il entre à ce titre en participation de ses biens. Cependant pour vivre en communion avec l'Église, l'onction du Baptême ne suffit pas; la Foi est la seconde et essentielle condition, le signe distinctif du chrétien. Ceux qui refusent de se soumettre aux enseignements de l'Église s'excluent par le fait même, quoique baptisé, de sa société. Le Baptême et la Foi sont donc les deux signes caractéristiques de l'homme régénéré, du chrétien, et comme les

deux pierres fondamentales de l'édifice de notre sanctification. *Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu Sancto, non potest intrare in regnum Dei. Qui crediderit et baptizatus fuerit hic salvus erit; qui vero non crediderit, condemnabitur.* Il résulte de là que puisque l'Église est le royaume de Dieu sur la terre, l'unique arche du salut, la seule dépositaire des enseignements divins, et des éléments de la vie surnaturelle, il n'y a de salut possible que dans son sein, et que, de droit divin, tous les hommes sont obligés d'entrer dans sa communion et de se soumettre à ses lois. Car, il n'y a qu'un Dieu, qu'une Foi, qu'un Baptême, et, par conséquent, qu'une seule Église.

3. Quoique l'Église soit, avant tout, une société divine et spirituelle, elle est aussi une société visible et extérieure puisqu'elle forme un corps visiblement organisé, et composé d'éléments humains. Son royaume, qui n'est pas sans doute de ce monde, mais bien dans ce monde (August. *Tract.* 115), s'étend sur l'homme tout entier, corps et âme, il gouverne sa nature sensible comme sa nature spirituelle, tout l'homme en un mot. C'est dans ce sens que le cardinal Bellarmin définit l'Église ; *Societas hominum viatorum ejusdem Christi fidei professione, et eorumdem sacramentorum communione colligata, sub regimine legitimorum pastorum et præcipue unius Christi in terris Vicarii Romani Pontificis.* Mais, si l'Église est une société divinement constituée, elle est, comme telle, soumise aux conditions de l'humanité, c'est-à-dire qu'elle a cela de commun avec toutes les sociétés terrestres, qu'elle a besoin d'être pourvue d'un pouvoir législatif pour se gouverner elle-même. Toutes les sociétés de quelque nom qu'elles s'appellent, état ou royaume, république ou monarchie, ont besoin d'un pouvoir souverain, chargé de régler les rapports réciproques et les fonctions diverses de leurs membres.

4. En effet, on ne conçoit pas une société sans le pouvoir, et on ne conçoit pas non plus un pouvoir sans législation qui ordonne le gouvernement de la société qu'il régit.

Jésus-Christ devait donc établir dans son Église un pouvoir souverain pour régler les rapports extérieurs et sociaux de ses membres, et c'est aussi ce qu'il a fait. Il a conféré ce pouvoir à ses Apôtres lorsqu'il leur a dit : « Comme mon Père m'a envoyé, je vous envoie, tout ce que vous lierez sur la terre sera lié dans le ciel, tout ce que vous délierez sur la terre sera délié dans le ciel... Celui qui vous écoute m'écoute, celui qui vous méprise me méprise... » Et à Pierre en particulier : « Pais mes agneaux, pais mes brebis. » On ne peut se méprendre sur la portée de ces paroles. Elles expriment évidemment les attributions de la puissance législative dans toute sa plénitude, puisqu'elles investissent les Apôtres du pouvoir de lier et de délier, de défendre et de permettre, de condamner et d'absoudre, non-seulement au for intérieur, mais même au for extérieur. La Tradition ne les a pas entendues autrement.

5. Mais si nous ne pouvons pas concevoir l'Église sans pouvoir législatif, nous ne pouvons pas non plus concevoir le pouvoir législatif sans le pouvoir coërcitif qui en est le corollaire et le complément obligé. Conçoit-on, en effet, une législation quelconque sans un tribunal investi du double droit de poursuivre les injures de la loi et de les venger? La puissance judiciaire et coërcitive entre donc dans la constitution même de l'Eglise ; elle est une des conditions essentielles à l'exercice de son pouvoir législatif; car il est facile de comprendre que ce pouvoir serait dérisoire, si le législateur n'était pas investi du droit d'exiger l'obéissance de ses sujets et de châtier les rebelles.

6. Comme le pouvoir législatif, le pouvoir coërcitif de l'Eglise est indépendant de toute puissance humaine. L'Eglise ayant reçu immédiatement de Jésus-Christ sa constitution et son autorité avec le pouvoir suprême de se régir elle-même, l'exercice de ce pouvoir, soit dans les lois qu'elle promulgue, soit dans les peines qu'elle inflige aux contrevenants, ne peut être

soumis, à aucun titre, au contrôle ou au bon vouloir de la puissance séculière. Jésus-Christ n'a jamais prétendu soumettre les actes de son gouvernement au bon plaisir de la synagogue ou des magistrats romains, au *placet* des proconsuls ou des empereurs. Ce n'est pas à César, s'appelât-il Constantin ou Charlemagne, mais à Pierre seul, que Jésus-Christ a remis les clefs du royaume des cieux en le chargeant de paître les agneaux et les brebis, les sujets et les rois. La Tradition proclame cette souveraine indépendance du pouvoir coërcitif de l'Eglise. Nous voyons saint Paul l'exercer au premier siècle contre l'incestueux de Corinthe qu'il excommunie de l'Eglise et livre à Satan; après lui, les Conciles et les Pères établissent comme dogme de foi que l'Eglise a reçu immédiatement de Jésus-Christ le pouvoir de châtier ceux de ses sujets qui violent ses lois, et l'histoire nous la montre en possession de ce pouvoir depuis dix-huit siècles et l'exerçant dans la société chrétienne.

7. Mais quelles sont les peines que l'Église peut infliger à ses sujets?

Le chrétien possède deux sortes de biens, les uns de l'ordre temporel, les autres de l'ordre spirituel. L'Église pourra donc atteindre ses sujets coupables par la privation de ces deux sortes de biens, en leur infligeant des peines temporelles et spirituelles. De toutes les peines canoniques, la plus grande et la plus redoutable est celle qui est désignée dans le Droit sous le nom d'Excommunication. Nous essaierons de donner une notion exacte et complète de cette peine.

§ II. NATURE, PROPRIÉTÉS ET DIVISION DE L'EXCOMMUNICATION.

8. L'Excommunication est une censure, c'est-à-dire une peine spirituelle et médicinale par laquelle un homme baptisé devenu coupable et contumace, est privé de la communion ecclésiastique, et perd l'usage des biens spirituels communs à tous

les fidèles. *Excommunicatio est censura qua homo delinquens, et contumax privatur communione ecclesiastica.*

L'Excommunication est une peine proprement dite, puisqu'elle prive de l'usage de certains biens, en punition d'une faute. Elle est une peine spirituelle, ce qui la distingue des peines purement temporelles et corporelles. Toutefois, l'Excommunication peut donner lieu à la privation d'un bien temporel, mais ce n'est que par voie de conséquence, et d'une manière secondaire, car son effet principal est de priver celui qu'elle atteint d'un bien spirituel et surnaturel.

L'Excommunication est une peine *médicinale*. On ne doit donc pas la confondre avec les peines *vindicatives*. Une peine est dite *vindicative,* quand elle a pour but de châtier le coupable, et de satisfaire la vindicte publique, bien que secondairement elle tende aussi à la correction du coupable. Il y a encore entre la peine vindicative et la peine médicinale cette différence essentielle, à savoir, que la première peut être légitimement infligée au coupable, même après son amendement, tandis que la seconde, ayant pour but principal de le ramener au devoir, ou de l'obliger à réparer le mal qu'il a commis, ce but une fois atteint, la peine médicinale n'a plus de raison d'être ; le supérieur doit la lever, lorsqu'il croit la faute suffisamment réparée.

9. Dans la discipline primitive de l'Église, l'Excommunication pouvait être infligée comme peine *vindicative ; per modum pœnæ vindicativæ.* Ainsi, les anciens Canons contiennent un grand nombre d'excommunications qui ont tous les caractères d'une peine vindicative ; mais dans la discipline qui prévalut dans la suite, l'Excommunication n'est plus employée que comme une *censure,* c'est-à-dire comme une peine médicinale. Aussi,dans la discipline actuelle,les dépositaires de la puissance ecclésiastique, le Pape seul excepté, ne peuvent employer l'Excommunication comme peine vindicative; ils ne peuvent

l'infliger que *per modum censuræ seu pœnæ medicinalis*, comme disent les Canonistes. Le supérieur ecclésiastique qui s'écarterait de cette règle agirait invalidement, et une telle excommunication serait sans effet.

9. Le sujet frappé par une peine ecclésiastique ne peut être que l'homme baptisé, coupable et contumace. Trois conditions sont donc requises de la part du sujet pour que l'Excommunication ait son effet. D'abord le sujet doit être un homme baptisé, puisque c'est par le Baptême que l'homme devient enfant de l'Église, et par conséquent, relève de son autorité. L'Église n'a pas de juridiction coërcitive *directe* sur les infidèles, ainsi que nous l'apprend saint Paul. *Quid mihi de iis qui foris sunt judicare.*

On comprend, d'ailleurs, qu'appliquée à un infidèle, l'Excommunication serait dérisoire et sans effet. Un infidèle, par le fait même de son infidélité est exclu de la jouissance des biens spirituels de l'Église qu'il ne peut acquérir ni posséder. Il n'y a donc pas lieu de le priver, par l'Excommunication, d'un bien qu'il ne possède pas. L'infidélité est elle-même l'excommunication la plus absolue et la plus complète, puisqu'elle place l'homme en dehors de la société chrétienne et le rend incapable de participer aux biens de cette société. Aussi Jésus-Christ, voulant nous donner une idée du pouvoir redoutable qu'il confiait à son Église, n'a pas cru trouver une comparaison plus exacte pour préciser la situation du chrétien vis-à-vis de l'Église, que celle d'un païen et d'un publicain. *Si quis Ecclesiam non audierit, sit tibi sicut ethnicus et publicanus.*

10. La seconde condition requise de la part du sujet, c'est, outre la qualité d'homme baptisé, la culpabilité et la violation contumace d'une loi ecclésiastique. L'Excommunication étant une peine, présuppose nécessairement une faute. Il ne peut être permis, dans aucun cas, de punir un sujet innocent : *Non est aliquis puniendus nisi subsit causa.* (24 *Reg. jur.* in 6.)

Ce serait peut-être ici le lieu de préciser la nature et la gravité requise dans une faute pour qu'elle puisse être légitimement punie par la peine de l'Excommunication. Comme nous aurons à en parler dans la suite, nous dirons seulement que cette faute doit toujours être extérieure, consommée dans son genre, et de plus très-grave, *gravissima*, *atrox,* comme s'expriment les Canonistes. Cela se conçoit.

Si le supérieur ecclésiastique pouvait validement punir une faute légère par la peine de l'Excommunication, il violerait évidemment la justice qui exige une proportion rigoureuse entre la faute et la peine. Or, l'Excommunication est la plus grande de toutes les peines ecclésiastiques, *qua pœna in Ecclesia nulla major est* (Can. *corripiuntur*, 17, caus. 24, quæst. 3.)

11. Mais si grave que soit une faute, elle ne peut être punie par la peine de l'Excommunication, si elle n'est pas accompagnée de contumace. On appelle *contumace*, dans le droit, toute résistance formelle et coupable à un ordre intimé par le supérieur sous la peine de l'Excommunication. Cette intimation est appelée *monition*. Sans monition de la part du supérieur, il n'y a donc pas de vraie contumace, de telle sorte que la monition est une formalité préalable exigée du supérieur ecclésiastique, sous peine de nullité de l'Excommunication. Il faut observer pourtant que lorsque l'Excommunication est portée par le droit *a jure* comme devant être encourue *ipso facto*, la monition *ab homine* n'est pas requise pour constituer la contumace, car la loi est par elle-même une monition perpétuelle et juridique, et le sujet qui la viole, s'il connait la peine d'Excommunication qui y est annexée, est suffisamment contumace. Nous disons : *s'il connait la peine de l'Excommunication qui y est annexée ;* car l'ignorance de la loi ou de l'Excommunication empêche que cette peine soit encourue, parce qu'alors il n'y a pas même contumace équivalente. *Ignorantia juris aut facti*

excusat a censura incurrenda sicut et ignorantia ipsius culpæ. Nous ferons remarquer en passant qu'il n'en est pas de même des peines vindicatives, qui sont encourues, même par ceux qui les ignorent, lorsqu'ils transgressent la loi.

Toute désobéissance formelle à un précepte clairement intimé avec menace d'Excommunication, est présumée contumace, alors même que le délinquant protesterait de son respect pour le supérieur, à moins toutefois qu'il se soit trouvé dans l'impossibilité d'accomplir le précepte, car dans ce cas il serait exempt de péché formel; nul n'étant tenu à l'impossible.

12. Nous avons dit que l'Excommunication est une censure ou peine spirituelle par laquelle un homme baptisé coupable et contumace est privé de la communion de l'Église et perd l'usage des biens spirituels communs à tous les fidèles. Quels sont les biens spirituels dont l'Excommunicatian enlève l'usage aux chrétiens? Les biens dont il est ici question sont de deux sortes: les uns, purement spirituels et sacrés, sont: les Sacrements, le saint sacrifice de la Messe, les suffrages de l'Église, l'assistance aux Offices divins, et les Indulgences.

Les autres, qui sont plutôt temporels, consistent dans les relations extérieures et sociales qui unissent les fidèles entre eux. Ces deux sortes de biens sont la nature et l'objet de la communion des fidèles, et la participation à ces biens est appelée *communicatio in divinis vel sacris, et communio in humanis vel civilibus.* Les biens temporels dont il est ici question ne sont annexés aux premiers que comme leur conséquence naturelle.

Il est facile de comprendre par ce qui vient d'être dit que l'Excommunication est une peine spécifiquement distincte de l'interdit et de la suspense, comme le déclare formellement le Droit. (C. *Quærenti 24, de Verbor. signif.*)

Il est vrai que ces trois peines spirituelles ont certains effets

qui leur sont communs, mais comme ces effets se produisent suffisamment dans chacune d'elles, elles sont réellement distinctes l'une de l'autre. On conçoit que deux causes spécifiquement différentes entre elles puissent produire le même effet, chacune selon son mode. On peut dire cependant que l'Excommunication contient en quelque sorte éminemment les deux autres, puisque de toutes les peines spirituelles elle est la plus grande.

13. L'Excommunication est dite majeure ou mineure, selon qu'elle prive en totalité ou en partie des biens de la communion des fidèles. L'Excommunication *majeure* retranche le sujet qui en est atteint du corps de l'Église; elle l'exclut des assemblées des fidèles, et elle le dépouille de tous les droits spirituels qui lui avaient été conférés par le Baptême. Elle est appelée dans les saints Canons de différents noms qui expriment quelques-unes de ses propriétés, comme : *Ejectio, segregatio, nervus ecclesiasticæ disciplinæ, gladius spiritualis, anathema.* Elle s'appelle de ce dernier nom, *anathème,* lorsqu'elle est fulminée avec un certain appareil de cérémonies extérieures afin de rendre plus sensible l'énormité du crime contre lequel elle est prononcée. L'anathème a été plusieurs fois pratiqué dans les Conciles, et en dehors des Conciles par les Papes et par les Évêques, soit contre les hérétiques, soit contre les pécheurs publics, soit enfin contre les princes chrétiens persécuteurs de l'Église. Nous en avons un exemple célèbre dans l'excommunication et la sentence de déposition prononcée dans le premier Concile œcuménique de Lyon contre l'empereur d'Allemagne Frédéric Barberousse.

§ III.— 1° L'ÉGLISE A DE DROIT DIVIN LE POUVOIR D'EXCOMMUNIER; 2° CE POUVOIR RÉSIDE DANS LES PASTEURS, ET PRINCIPALEMENT DANS LE PAPE.

14. La doctrine catholique sur le pouvoir que l'Église possède

d'excommunier ceux de ses sujets qui se révoltent contre ses lois, a été attaquée et défigurée par une multitude d'erreurs. Parmi ceux qui l'ont combattue, les uns refusent à l'Église tout pouvoir en cette matière ; d'autres ne lui accordent qu'un pouvoir déclaratoire, c'est-à-dire qu'ils prétendent, que dans l'hypothèse où le droit divin aurait établi certaines excommunications, le pouvoir de l'Église se borne à déclarer que ces excommunications ont été encourues.

D'autres reconnaissent à l'Église le pouvoir d'excommunier, mais ils expliquent les effets de l'Excommunication, de telle sorte que ce pouvoir est purement nominal et sans réalité.

D'autres, enfin, veulent bien accorder à l'Eglise le pouvoir réel d'excommunier, mais ils prétendent que ce pouvoir réside dans la multitude des simples fidèles, de telle sorte que les Pasteurs ne peuvent l'exercer légitimement, s'ils n'ont pas préalablement l'assentiment du peuple chrétien.

15. L'enseignement précis de la foi catholique sur ce point est que l'Eglise a reçu directement de Jésus-Christ même le pouvoir d'excommunier ceux de ses sujets qui violent ses lois ; que ce pouvoir réside *quoad habitum*, et *quoad exercitium*, dans les seuls Pasteurs, et principalement dans le Pape, qui peuvent l'exercer légitimement sans avoir besoin de l'assentiment des fidèles, et sans être obligés de soumettre leurs sentences à leur contrôle.

1° L'Eglise a reçu directement ce pouvoir de Jésus-Christ. En effet, si nous ne trouvons pas dans l'Evangile le mot même d'*Excommunication*, nous l'y trouvons au moins équivalemment. Car, le pouvoir accordé à l'Eglise d'infliger la peine que nous appelons du nom d'Excommunication, y est clairement consigné comme faisant partie de la puissance accordée par Jésus-Christ à ses Apotres. Quant au *mot*, il a été emprunté des Hébreux.

L'Histoire et l'Evangile nous apprennent que les Juifs étaient dans l'usage d'excommunier u d'exclure de la Synagogue et

de la participation aux choses saintes, aux exercices et aux pratiques extérieures du culte, ceux qui s'étaient rendus coupables de certains crimes réputés énormes. C'est à cette sorte d'Excommunication que Jésus-Christ faisait allusion lorsqu'il annonçait à ses disciples qu'ils seraient chassés des Synagogues, *absque Synagogis facient vos*, et aussi, quand il leur confère le pouvoir de retrancher et d'exclure de l'Eglise ceux qui refusent de se soumettre à ses lois, *sit tibi sicut ethnicus et publicanus*.

Il est vrai que Jésus-Christ n'a établi lui-même aucune excommunication déterminée. On ne peut donc encourir l'Excommunication de droit divin pour n'importe quel crime, puisque Dieu ne l'a attachée à la violation d'aucune loi. Mais il a donné à son Eglise le pouvoir d'infliger cette peine, d'en déterminer les effets, et il a abandonné à la prudence des Pasteurs l'exercice de ce pouvoir redoutable.

16. Ainsi le pouvoir d'excommunier, et le droit d'user de ce pouvoir, sont seuls de droit divin immédiat; quant à l'usage que l'Eglise fait de ce pouvoir, soit en établissant la peine de l'Excommunication pour tel ou tel cas déterminé, soit en réglant les effets, la durée et la forme de la peine, il est de droit humain ou ecclésiastique, dans ce sens que l'Excommunication reçoit de l'Église sa détermination spécifique.

L'autorité de l'Église, dans l'usage qu'elle fait de son pouvoir, n'est donc pas purement déclaratoire, car quand elle excommunie un sujet rebelle à ses lois, elle ne déclare pas qu'il est retranché de sa communion pour avoir commis une faute à laquelle Dieu aurait attaché une excommunication; mais c'est elle-même qui retranche réellement de son sein et par sa propre autorité son sujet rebelle. C'est elle-même qui est la cause efficiente et immédiate de la peine, car c'est elle qui l'inflige au coupable, c'est elle qui lui enlève la jouissance des biens de la communion chrétienne.

Cette conclusion ressort évidemment des expressions dont se sert saint Paul, quand il parle de l'usage qu'il dut faire de ce pouvoir contre l'incestueux de Corinthe. Il ne dit pas qu'il ne fit que le déclarer excommunié, mais il prétend et il affirme qu'il l'a excommunié de sa propre autorité. D'ailleurs, lorsque Jésus-Christ investit ses Apôtres de la puissance législative et judiciaire, il ne leur dit pas : Ce que vous aurez déclaré lié, sera véritablement lié ; il leur dit : Ce que vous aurez lié sur la terre sera lié dans le ciel : *Quæcumque ligaveritis super terram erunt ligata et in cœlis.*

17. Mais est-il vrai que ces paroles attribuent véritablement à l'Eglise le pouvoir d'excommunier ? L'Eglise l'a toujours affirmé, et c'est même un dogme de Foi qu'on ne saurait révoquer en doute sans devenir hérétique. Il est facile de comprendre d'ailleurs que le pouvoir d'excommunier est contenu dans le pouvoir des Clefs dont il est une condition essentielle : *Tout ce que vous lierez sur la terre sera lié dans le ciel ; Pais mes agneaux, pais mes brebis.* Ces paroles investissent évidemment les Apôtres et principalement leur Chef, du plein pouvoir de lier et de délier, de défendre et de permettre, de condamner et d'absoudre non-seulement au for intérieur, mais encore au for extérieur, de faire enfin tout ce qu'ils jugeront utile pour assurer le bon gouvernement de l'Eglise, par conséquent de châtier les coupables, de poursuivre les injures de la loi et de les venger. Un pouvoir législatif qui serait privé du droit d'infliger des peines aux contrevenants serait un pouvoir impuissant. Or, si le pouvoir législatif a été donné à l'Eglise directement et immédiatement par Jésus-Christ, qui s'oblige à ratifier dans le ciel les sentences que ses ministres auront prononcées sur la terre, l'Eglise a dû recevoir aussi le pouvoir coërcitif qui se trouve nécessairement impliqué dans le pouvoir législatif comme son corollaire obligé. Donc, le pouvoir d'excommunier n'est pas un pouvoir humain, mais divin et surnaturel.

En vain objecterait-on que dans le texte cité plus haut Jésus-Christ ne parle que du pouvoir de retenir ou de remettre les péchés au tribunal de la Pénitence. Cette objection n'est pas sérieuse. On ne peut être aucunement fondé à poser une restriction, dans ce sens, aux paroles de Jésus-Christ. Elles attribuent à l'Église le pouvoir des Clefs dans son sens le plus absolu; car, Jésus-Christ emploie la formule la plus générale, et rien n'indique qu'il ait prétendu restreindre le sens et l'étendue du pouvoir que ses paroles expriment : TOUT *ce que vous lierez sur la terre,* QUÆCUMQUE... On ne peut se méprendre sur la portée de ces expressions; elles expriment évidemment le pouvoir juridictionnel le plus étendu, sans aucune limite, sans aucune exception. Par conséquent, ceux qui en restreignent le sens à l'absolution sacramentelle commettent une erreur manifeste. D'ailleurs il est facile de se convaincre que cette interprétation restrictive du pouvoir des Clefs est impossible, si on rapproche ces paroles : *quæcumque,* de ces autres que le Sauveur avait précédemment adressées à ses Apôtres : *Si Ecclesiam non audierit, sit tibi sicut ethnicus et publicanus.* « Que si quelqu'un n'écoute pas l'Eglise, il soit pour vous comme un païen et un publicain. » Jésus-Christ voulant tracer ici à ses Apôtres la règle qu'ils devront suivre à l'égard des chrétiens rebelles aux lois de l'Eglise, leur ordonne de suivre la règle qui était observée dans la synagogue, c'est-à-dire qu'ils devront exclure de leur communion les désobéissants contumaces ; ils les traiteront comme des païens et des publicains, en les privant de la jouissance des biens spirituels qui sont communs aux membres de l'Eglise. Ensuite, pour leur donner l'assurance que dans le cas où ils croiraient devoir infliger une peine de cette nature, la sentence prononcée par eux produirait certainement son effet devant Dieu, il déclare que ce qu'ils auront fait dans ce cas devra être regardé comme fait par Dieu même, parce que Dieu ratifiera au ciel la peine qui aura été

prononcée sur la terre; *Amen dico vobis: Quæcumque alligaveritis super terram erunt ligata et in cœlis.*

18. Jésus-Christ ne pouvait conférer à son Eglise, en termes plus formels, le pouvoir d'excommunier les sujets rebelles à ses lois. Aussi, tous les Pères sont-ils unanimes à reconnaître ce pouvoir. Saint Jérôme expliquant ce passage de saint Matthieu: *Si Ecclesiam non audierit*, fait cette réflexion: « Et pour que le contempteur de l'autorité de l'Eglise ne puisse pas dire ou au moins penser: Si tu me méprises, je te méprise à mon tour, et si tu me condamnes, de mon côté aussi je te condamne, le Sauveur se hâte d'ajouter, que la puissance en vertu de laquelle les Apôtres condamnent et rejettent de l'Eglise les rebelles, est divine, et que Dieu ratifie leur sentence dans le ciel (1). »

Saint Jean Chrysostôme, dans son Commentaire sur l'Epitre aux Hébreux, n'est pas moins formel: « Que personne, dit-il, ne méprise les liens de l'Eglise, car ce n'est pas l'homme, mais c'est Jésus-Christ lui-même qui nous a donné ce pouvoir (2). »

Les autres Pères ne parlent pas autrement, et leurs témoignages sur ce point sont unanimes et formels. L'histoire nous montre l'Eglise en possession du pouvoir coërcitif depuis dix-huit siècles, et l'exerçant dans la société chrétienne depuis les Apôtres jusqu'à nos jours.

L'Eglise est la dispensatrice des mystères divins et des biens spirituels. Or, à ce titre, ne peut-elle pas, ne doit-elle pas même refuser ces biens à ceux qui s'en rendent indignes? La fonction et l'office d'un dispensateur consiste principalement dans ce discernement, et il manquerait à son devoir s'il distribuait indifféremment à tous et sans distinction,

(1) S. Hierony. in Math., XVIII, 16.
(2) S. Chrys. in Math, *ibid.*

les biens dont il a le dépôt. Le respect dû à Dieu et à ses dons ne permet pas qu'on en laisse la jouissance à des sujets indignes: *Nolite dare Sanctum canibus*. L'Eglise ne fait donc qu'user d'un droit qui lui est légitimement acquis, lorsqu'elle inflige la peine de l'Excommunication, aussi a-t-elle toujours condamné, comme hérétiques, ceux qui ont osé lui contester ce pouvoir, soit en le niant en principe, soit en le restreignant. Tels furent entre autres Marsile de Padoue et Jean Jandun, que le pape Jean XXII condamna comme hérétiques, pour avoir refusé à l'Eglise non-seulement le pouvoir d'excommunier, mais même le pouvoir coërcitif qu'ils attribuaient à la puissance civile. Avant eux les Cathares et les Albigeois avaient enseigné les mêmes erreurs et avaient été condamnés par l'Eglise. Wicleff, Jean Hus, Luther renouvelèrent les mêmes erreurs et subirent la même condamnation.

Le saint Concile de Trente n'hésite pas de déclarer qu'on doit punir comme suspect d'hérésie quiconque persévère dans l'excommunication plus d'une année sans se faire absoudre, parce qu'un excommunié qui agit ainsi est réputé nier, ou tout au moins mettre en doute le pouvoir que l'Eglise s'attribue en infligeant la peine de l'excommunication.

19. L'Eglise est infaillible dans son enseignement; or, l'Eglise s'attribue aujourd'hui, et elle s'est toujours attribué, le pouvoir d'excommunier comme lui venant directement de Dieu. Donc, à raison de l'infaillibilité doctrinale de l'Eglise, on ne peut pas supposer qu'elle se trompe lorsqu'elle affirme avoir reçu de Dieu le pouvoir d'excommunier. Enfin, les faits viennent à l'appui du droit, et confirment les témoignages déjà produits. L'excommunication a été mise en vigueur à toutes les époques de l'histoire et dès les premiers siècles de l'Eglise. Ainsi saint Paul défend aux fidèles de communiquer avec les hérétiques; il sépare lui-même de l'Eglise l'incestueux de Corinthe et le livre à Satan; il excommunie également Hymenée

et Alexandre à cause de leurs blasphèmes. Les Constitutions apostoliques font mention de la peine de l'Excommunication, et l'appliquent. Tous les Conciles parlent du pouvoir accordé à l'Eglise d'excommunier ses sujets rebelles, comme d'un pouvoir divin; tous en ont fait usage pour sanctionner leurs décrets, comme on peut s'en convaincre en parcourant les collections des saints Canons et les Constitutions des Papes.

Tous les fidèles, enfin, croient et confessent que l'Eglise a reçu de son divin Fondateur le pouvoir d'excommunier. On peut en juger par l'effrayante solitude qui se faisait autour des coupables que l'Eglise excluait de sa communion, dans les siècles de foi; et Dieu, d'ailleurs, ratifiait toujours d'une manière si éclatante la sentence de son Eglise sur les pécheurs obstinés qu'elle frappait, sa justice s'appesantissait sur eux avec une telle rigueur, qu'on ne pouvait s'empêcher de reconnaître dans les décrets de l'Eglise les décrets de Dieu même. L'histoire nous offre sur ce point de nombreux et solennels témoignages qui prouvent qu'on ne brave jamais impunément les foudres de l'Eglise.

20. Toutefois, malgré des témoignages si décisifs, on peut dire que de tous les droits exercés par l'Eglise, celui de l'Excommunication est sans contredit celui qui soulève de la part des rationalistes et des libres penseurs les plus ardentes récriminations, les plus amers reproches. Quel attentat, dit-on, à la liberté de la pensée et de la conscience? Mais que veut-on prétendre? Que signifie ce reproche? Vous accusez l'Eglise d'attenter à votre liberté? Elle ne la viole en aucune façon. Elle a ses lois comme toute société, n'est-ce pas? Si vous violez ses lois, si vous bravez son autorité, pourquoi vous plaindre qu'elle vous exclue de son sein; pourquoi vous plaindre qu'elle cesse de vous considérer comme l'un de ses membres, lorsque vous cessez vous-même de vous soumettre à son autorité? C'est son droit, un droit qu'elle tient de son existence et de sa nature. L'Eglise est

le Christianisme à l'état social ; elle doit à ce titre, comme toute société, être armée de tout ce dont elle a besoin pour vivre et pour se maintenir. Ne lui faut-il pas la puissance de condamner les doctrines coupables des maîtres de mensonges qui essaient d'égarer et de corrompre ses enfants et de les détourner de leur but immortel et suprême où elle doit les conduire par la Foi, par la vérité comme par la vertu ? Ne lui faut-il pas la puissance de condamner et de flétrir les odieuses et tyranniques usurpations de la force brutale qui attente à ses droits, et opprime sa liberté et son indépendance nécessaires ? L'Eglise est une société à laquelle la vérité et les siècles ont été promis pour domaine. Gardienne de la Foi et des mœurs, elle doit nécessairement posséder le pouvoir de flétrir et au besoin de proscrire ceux de ses enfants qui se font les prévaricateurs obstinés de ses dogmes, les contempteurs opiniâtres de ses lois et de sa morale; elle le doit, comme on doit retrancher d'un corps le membre que la gangrène a atteint. Si l'Eglise était obligée de supporter en silence les outrages et les révoltes de ses enfants, s'il ne lui était pas permis de sévir spirituellement contre les coupables, elle abdiquerait non-seulement sa grandeur et son autorité, mais sa vie même ; elle se verrait livrée aux déchirements des passions et de l'erreur qui s'encourageraient de l'impunité.

21. Il y a lieu d'ailleurs de s'étonner de voir les rationalistes et même certains catholiques de nos jours regarder l'usage que fait l'Eglise des peines spirituelles comme un anachronisme, un abus d'autorité, lorsqu'on les voit reconnaître à la puissance séculière, dans l'ordre civil, le droit d'anathème et d'excommunication. Quand le chef d'un état frappe d'interdit et prive de leurs droits civils les conspirateurs ou les grands coupables, nul ne s'en étonne, nul ne songe à leur en faire un reproche, car il semble juste que celui qui foule aux pieds les

lois de la société à laquelle il appartient, soit privé des biens qu'il en reçoit. L'Eglise ne fait pas autre chose, avec cette différence, pourtant, qu'elle procède à la condamnation des coupables avec plus de miséricorde et de ménagements. Dans aucune circonstance, ses foudres ne se sont égarées sur des innocents, et elle peut dire, sans présomption comme sans erreur, qu'elle n'a rejeté de son sein que des Anges rebelles. Avant de les frapper, comme nous le verrons plus tard, elle invite ses enfants aveugles à reconnaître leurs torts, et ce n'est qu'après avoir épuisé les preuves et les menaces qu'elle consent à substituer la rigueur à la clémence, et à décharger sur leurs têtes, pour défendre les droits de la vérité et de la morale, et pour l'enseignement des fidèles, les condamnations légitimes qu'ils ont provoquées par leur opiniatreté.

Bien plus, quoique frappés de ses anathèmes, les coupables ne sont pas pour cela sortis de son cœur ; elle les chérit encore, elle les rappelle de toute l'énergie de ses vœux à la participation de sa vie, et il leur suffit d'abjurer leurs erreurs, ou de pleurer leurs crimes, pour retrouver la place qu'il ont laissée vide dans sa maternelle affection.

Le pouvoir séculier est moins miséricordieux envers les coupables qu'il frappe. Car, outre que la justice humaine n'oserait se promettre de n'avoir jamais condamné que des criminels, elle est moins miséricordieuse dans ses procédés judiciaires. Le coupable qu'elle frappe n'est plus libre d'échapper au châtiment, alors même qu'il reconnaît, avoue, et répare ses torts, et la sentence prononcée est définitive, car après avoir rejeté les grands criminels de son sein, la société civile ne se soucie pas de les y voir reparaître. Nous ne blâmons pas le fait, nous le constatons.

Enfin, ceux qui accusent ici l'Eglise de rigueur mériteraient mieux qu'elle les reproches qu'ils lui adressent. Est-ce qu'eux aussi, comme elle, mais avec moins de justice et de ménage-

ments qu'elle, n'usent pas du droit d'anathème? Est-il un libre penseur qui ne se fasse contre les catholiques comme un petit Vatican de sa propre sagesse, et ne nous déclare sans façon excommuniés du bon sens de la civilisation, et déshérités du droit d'enseigner aujourd'hui des hommes raisonnables?

22. On ne peut donc, à aucun titre, refuser à l'Eglise un droit qui lui est commun avec tous les pouvoirs. Puissance et Autorité, elle doit se faire craindre dans une certaine mesure, et malgré les injustices de ceux qui la méprisent ou qui se révoltent contre elle. Lumière et Vérité, il est dans l'ordre qu'elle s'élève contre quiconque se porte pour le propagateur ou le fauteur des ténèbres ou du mensonge. Corps mystique de Jésus-Christ, elle ne peut pas ne point retrancher de son corps ceux de ses membres qui la souillent par des erreurs qu'ils pourraient communiquer aux autres, ou par des crimes qui deviendraient un sujet de scandale pour les faibles. Enfin, dépositaire de la vérité qu'elle est, comment ne veillerait-elle pas énergiquement au trésor qui lui a été confié? Toutefois, en exerçant ces fonctions austères, elle se souvient qu'elle est Mère, et elle ne cesse de tendre les bras à ses enfants égarés pour les ramener aux étreintes de sa tendresse. C'est Sara prête à recevoir Agar et Ismaël, un instant chassés au désert en punition de l'orgueil de la mère et de l'indocilité du fils. C'est Rébecca, qui, en séparant Jacob d'Esaü et le laissant partir pour une terre étrangère, s'estimerait heureuse de les voir réunis ensemble au même foyer, dans la même demeure, comme ils le furent autrefois au sein de la même mère.

23. 2° A qui appartient-il dans l'Eglise d'exercer le pouvoir d'excommunier? Quel est le dépositaire légitime de ce pouvoir, quelle est la main qui est chargée de tirer le glaive spirituel et d'en frapper les rebelles? Nous avons vu plus haut que le pouvoir coërcitif ayant été accordé à l'Eglise pour ramener à l'obéissance les transgresseurs de ses lois, il est un appendice et un

complément nécessaire du pouvoir législatif. Il appartient donc nécessairement à ceux qui dans l'Eglise ont reçu la puissance ecclésiastique. Or, la puissance ecclésiastique a été confiée directement et immédiatement aux Pasteurs de l'Eglise et en particulier au Chef suprême des Pasteurs, le Pontife Romain ; ce n'est ni à la multitude ni aux princes que Jésus-Christ a dit : *Quæcumque ligaveritis, Pasce oves, pasce agnos,* mais aux Apôtres unis à Pierre, et à Pierre en particulier comme Chef suprême de la hiérarchie. Le gouvernement de l'Eglise n'est ni démocratique, ni même aristocratique ; mais il est d'après son institution même, dans toute la force et le vrai sens du mot, une monarchie *pure*. Jésus-Christ en est le véritable Roi, visiblement représenté par son Vicaire qu'il a investi de son pouvoir souverain et indépendant ; c'est l'apôtre Pierre qui a été choisi pour être la *pierre fondamentale* de l'Eglise, et le Pasteur universel des agneaux et des mères, des fidèles et des Pasteurs. C'est donc à lui qu'appartient la puissance ecclésiastique dans sa plénitude. Il est vrai qu'au-dessous de ce pouvoir suprême subsistent d'autres pouvoirs réels. Les Evêques prennent part aussi au gouvernement de l'Eglise, ils peuvent exercer la puissance législative sur leurs diocésains ; mais ce droit est essentiellement subordonné au pouvoir du Chef suprême ; car s'ils sont Pasteurs à l'égard de leurs diocésains, ils sont brebis à l'égard de Pierre.

Ainsi, le pouvoir législatif et le pouvoir coërcitif, qui en est le complément obligé, résident dans le Pape et dans les Evêques, et non dans la communauté des fidèles, comme le prétendaient les hérétiques Jean Hus et Wicleff. L'Eglise et ses Pasteurs légitimes, c'est tout un. Chaque église particulière est dans son Evêque ; l'Eglise universelle est dans le Pape, dit saint Ambroise : *Ubi Petrus ibi Ecclesia*, c'est-à-dire que l'*Eglise et le Pape c'est tout un,* dit saint François de Sales, traduisant les paroles du saint Docteur.

24. Cette doctrine est d'ailleurs celle de l'Évangile; il suffit d'interroger ses témoignages pour s'en convaincre. Lorsque Jésus-Christ annonce l'institution future de son Eglise et la mission dont il doit l'investir, il ne s'adresse pas à la multitude des disciples qui le suivaient, et encore moins aux fidèles qui devaient dans la suite faire partie de son bercail, mais à Pierre et aux autres Apôtres : *Tu es Pierre et sur cette pierre je bâtirai mon Eglise... Et je te donnerai les clefs du royaume du Ciel... Pais mes Agneaux, pais mes Brebis...* C'est donc à la personne de Pierre que ces promesses s'adressent, c'est la personne de Pierre qui est investie du pouvoir de gouverner les brebis et les agneaux, non évidemment au nom des brebis elles-mêmes et des agneaux, mais au nom du Pasteur des Pasteurs, du Seigneur Jésus à qui appartiennent les brebis et les agneaux. Et ailleurs, quand il dit à ses Apôtres qu'ils doivent regarder comme un païen et un publicain quiconque refuse obstinément d'obéir à l'Eglise, il laisse voir assez clairement que c'est à eux personnellement et non à la multitude qu'il remet le pouvoir d'infliger ce châtiment aux chrétiens rebelles, car il ajoute, s'adressant toujours aux Apôtres : *Ce que vous lierez sur la terre sera lié dans le ciel*, etc. Il résulte de là que l'Eglise, que l'on doit écouter, et qui a le droit d'excommunier de son sein ceux qui refusent de se soumettre à ses enseignements et à ses lois, se compose exclusivement de Pierre et des autres Apôtres, et par conséquent des successeurs de Pierre et des Pasteurs successeurs des Apôtres. Ainsi, d'après l'institution même de l'Eglise, c'est dans le Pape et dans les Pasteurs dont il domine la hiérarchie que réside le pouvoir des clefs, c'est en eux que l'Eglise se personnifie. Les Pasteurs en sont la tête, la portion la plus noble, et le pouvoir exécutif; les fidèles en sont les membres et les sujets. C'est le droit et le devoir des Pasteurs de commander et de gouverner, comme c'est le devoir des fidèles d'obéir. Ce n'est

que par la soumission aux Pasteurs qu'ils se conservent dans la communion de l'Eglise, et ils s'en séparent dès qu'ils s'attribuent l'autorité spirituelle que Jésus-Christ a communiquée toute entière et directement aux seuls Pasteurs *établis par l'Esprit-Saint pour gouverner l'Eglise de Dieu*. Quand saint Paul exposait devant les premiers chrétiens les titres de son apostolat, il ne se déclarait pas le mandataire ou le représentant de la multitude, mais le représentant et l'ambassadeur de Jésus-Christ même : *Pro Christo legatione fungimur*. Quand il excommunie l'incestueux de Corinthe, il parle et il agit en son propre nom, en vertu du pouvoir qu'il a reçu directement de Jésus-Christ: *Secundum potestatem quam dedit mihi Dominus*.

25. De ces témoignages si clairs et si positifs, il résulte :

1° Que l'Eglise a reçu directement de Jésus-Christ le pouvoir d'excommunier les chrétiens rebelles à ses lois et contumaces dans leur rebellion, comme corollaire et complément obligé du pouvoir législatif dont elle a été investie ;

2° Que les dépositaires et les organes de ce pouvoir redoutable sont le Pape et les Evêques, qui peuvent l'exercer, non à titre de délégation de la part du peuple chrétien, mais en leur propre nom et en vertu de l'autorité dont ils sont les dépositaires exclusifs, et qu'ils tiennent directement de Jésus-Christ.

Le pouvoir d'excommunier, comme tous les autres pouvoirs qui sont du ressort de la juridiction ecclésiastique, réside principalement dans le Chef de l'Église, successeur de Pierre et Vicaire de Jésus-Christ sur la terre.

Le Pape est, en effet, le fondement de l'Eglise, le centre de l'unité sacerdotale, le Chef de la hiérarchie, l'Evêque des Evêques, enfin le Pasteur souverain et universel de tout le troupeau, des brebis et des agneaux, des Pasteurs et des fidèles, des peuples et des rois.

A tous ces titres il possède la plénitude de la puissance ecclésiastique, et lui seul l'exerce avec une souveraine indépendance dans toute l'Eglise, non-seulement sur les simples fidèles, mais aussi sur les Pasteurs eux-mêmes. Les Evêques ont également reçu la puissance ecclésiastique, mais ils n'en possèdent pas la plénitude, parce que leur pouvoir est subordonné de droit au pouvoir souverain du successeur de Pierre, et restreint dans les limites de leur diocèse.

26. Il suit de là que celui qui est excommunié par le Pape est excommunié par toute l'Eglise, et pour toute l'Eglise, comme celui qui vit en communion avec le Pape est aussi en communion avec l'Eglise entière. Il suit de là encore qu'aucune excommunication ne peut obtenir son effet, si elle est portée contre la volonté du Souverain-Pontife, et qu'il a le pouvoir de lever toutes celles qui ont été portées par les autres Pasteurs dont la juridiction est subordonnée à la sienne. La raison en est que le pouvoir des Clefs donné à saint Pierre s'étend aussi bien sur les Pasteurs que sur les fidèles, sur les brebis que sur les agneaux, comme l'enseigne saint Optat de Milève : *Le bienheureux Pierre,* dit ce saint Docteur, *a reçu seul les clefs du ciel, et c'est par lui qu'elles sont communiquées aux autres; B. Petrus claves regni cœlorum communicandas cœteris solus accepit,* ce qui revient à dire que les Evêques reçoivent leur pouvoir du Souverain-Pontife, qui le leur communique en les faisant entrer en partage de sa sollicitude pastorale. Or, si les Evêques tiennent leur pouvoir du Pape, ils sont ses subordonnés et ses sujets de droit divin et en vertu même de l'institution de Jésus-Christ. En conséquence, le pouvoir d'excommunier est dans le Pape, souverain, plénier et indépendant. C'est un pouvoir personnel qu'il tient directement de Dieu et non de la communauté des fidèles. Il n'appartient donc ni aux Evêques, ni aux fidèles, encore moins aux princes séculiers de soumettre à leur contrôle ou à leur assentiment l'usage qu'il

en fait, même sous prétexte que les peines qu'il inflige sont imméritées, ou qu'elles pourraient occasionner des troubles dans l'Etat.

27. Que nos lecteurs nous pardonnent d'insister si longuement sur une question dont la solution semble si facile à la bonne foi que les préjugés n'ont pas égarée. La faute n'en est pas à nous, mais aux nombreuses erreurs qui se sont produites dans les derniers siècles sur l'autorité de l'Eglise en matière d'excommunication. La principale et la plus dangereuse est celle qui soumet l'usage de ce pouvoir au contrôle des rois, et leur attribue le droit de protester contre les sentences d'excommunication prononcées par l'Eglise, d'en annuler les effets sous le futile prétexte que ces effets sont mixtes, puisque l'excommunication prive le chrétien de ses biens spirituels et indirectement aussi, dans certains cas, de ses biens temporels, et parce qu'enfin lorsqu'elle frappe un prince ou un personnage important, elle peut nuire à la tranquillité publique et amener des conflits et des troubles dans la société. Certains hérétiques qui avaient besoin de la protection des princes pour propager leurs erreurs n'ont pas craint d'ériger en dogme ces maximes adulatrices. Et on ne doit pas s'étonner que malgré leur étrangeté, elles aient été favorablement accueillies par le pouvoir séculier auquel elles offraient un abri assuré contre les foudres pontificales, en leur permettant d'en paralyser les effets.

Mais il ne faut qu'un peu de réflexion pour comprendre que ces prétentions sont insoutenables, et manifestement contredites par l'Evangile et par la pratique constante de l'Eglise catholique. Est-ce qu'en confiant à saint Pierre le gouvernement de l'Eglise avec le plein pouvoir de lier et de délier, Jésus-Christ a prétendu soumettre l'usage de ce pouvoir au contrôle des empereurs, et faire dépendre sa légitimité de leur assentiment? Qui ne voit que cette prétention est radicalement fausse en principe et pleine de périls dans la pratique?

Fausse en principe, non-seulement parce qu'elle dénature la constitution du pouvoir spirituel que Jésus-Christ n'a jamais prétendu soumettre à la puissance séculière, mais encore parce qu'elle anéantit ce pouvoir même en jetant l'Eglise aux pieds de César, ou en d'autres termes en établissant César modérateur du pouvoir coërcitif de l'Eglise et juge de l'opportunité de ses sentences. Cette prétention est pleine de périls dans la pratique. Conçoit-on Domitien ou Néron, et même Constantin, soumettant à son *visa* ou à son *placet*, les sentences pontificales ?

Et s'il arrivait que l'Eglise jugeât nécessaire d'excommunier un roi ou un empereur rebelle à ses lois, qu'adviendrait-il? C'est que, quelque légitime et méritée que fût la sentence d'excommunication, le prince qui en serait atteint serait libre d'en paralyser les effets, et pourrait ainsi braver les foudres pontificales et assurer l'impunité à ses désordres. Ainsi, le principe qui subordonne la légitimité de l'excommunication à l'assentiment de la puissance séculière, s'il était mis en pratique, aurait pour résultat de réduire à l'impuissance le pouvoir coërcitif de l'Eglise, puisqu'il en rendrait l'exercice impossible dans les provinces où il plairait au prince de refuser son approbation aux sentences pontificales.

28. D'ailleurs, les défenseurs de ce système ne peuvent alléguer à leur appui un seul texte de l'Evangile qui indique ou qui insinue même que la puissance des Clefs soit en aucune manière dépendante de la puissance temporelle. Le Sauveur prédit, au contraire, à ses Apôtres qu'ils seront persécutés par les princes de ce monde, et il leur ordonne de ne pas s'en inquiéter, de ne pas céder à leurs prohibitions, mais de résister à leurs ordres injustes, et de sacrifier leur vie même à une lâche apostasie. Lorsque saint Paul excommunia l'incestueux de Corinthe, il s'inquiéta peu apparemment de ce que les magistrats de cette ville pourraient en penser, et il n'est pas pro-

bable que s'ils eussent voulu soumettre sa sentence à leur contrôle, il y eût consenti, lui qui ne permettait pas aux chrétiens de plaider même leurs intérêts temporels devant des juges infidèles.

Les princes, en entrant dans l'Eglise, ne sont pas devenus pour cela ses maîtres, ils en sont les enfants au même titre que leurs propres sujets : s'ils ont reçu de Dieu la puissance, c'est pour protéger l'Eglise, pour défendre au besoin même son indépendance et non pour l'opprimer. Cette doctrine, comme nous l'avons vu, n'est pas nouvelle ; le grand Osius la proclamait devant l'empereur Constance avec une énergie digne des temps apostoliques. « Ne vous mêlez point des choses ecclésiastiques, et ne prétendez pas nous donner des ordres sur ces matières. Dieu vous a donné l'empire, et il nous a confié son Eglise. De même que celui qui contemple votre autorité d'un œil jaloux, contredit l'ordre divin ; de même aussi, craignez, en attirant à vous ce qui appartient à l'Eglise, de vous rendre coupable d'un grand crime. Il est écrit : *Rendez à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu.* Si donc il ne nous est pas permis de prétendre à l'empire sur la terre, il ne vous est pas permis non plus d'usurper l'encensoir et le pouvoir sur les choses sacrées (1). » Cette doctrine est celle de tous les siècles. L'opinion qui subordonne les actes de la juridiction ecclésiastique au contrôle de la puissance séculière, a toujours été universellement flétrie.

29. C'est en vain qu'on allègue que l'Excommunication, ayant des effets temporels, relève à ce titre, dans son application, du pouvoir séculier. Cette raison est sans valeur. Car les effets sensibles, extérieurs et temporels de l'Excommunication, ressortant directement du pouvoir spirituel d'excommunier, donné à l'Eglise seule, ne peuvent dépendre à aucun titre du pouvoir temporel.

(1) Apud Athanas. Epist. ad Solitar. vit. agentes.

L'Excommunication était en vigueur dès les temps apostoliques, sous les empereurs païens, et elle obtenait tous ses effets. Or, qui oserait dire que Néron ou Domitien auraient pu légitimement s'immiscer dans les affaires de l'Eglise, et annuler les excommunications prononcées contre leurs sujets, par le Pape ou par les Evêques ?

30. L'erreur que nous combattons accuse dans ses auteurs une notion incomplète et fausse des rapports et des limites des deux puissances. Ils prétendent que la puissance de l'Eglise se borne aux choses purement spirituelles et intérieures, qu'elle ne peut sortir du domaine de la conscience individuelle, tandis que tout ce qui est extérieur et sensible est du ressort exclusif de la puissance temporelle. Mais il est facile de prouver que ce principe est évidemment faux et subversif de l'indépendance du pouvoir des Clefs et de la liberté de l'Eglise. Dans toute société, le pouvoir qui la régit doit étendre son action sur tout ce qui importe au bon gouvernement de cette société; il doit être pourvu de tous les moyens dont il a besoin pour assurer ce bon gouvernement. Par conséquent, tout ce qui est nécessaire ou utile au bien de la société chrétienne, l'Eglise doit pouvoir l'ordonner, comme elle peut défendre et condamner, par sa propre autorité, ce qui est contraire à ce bien, sans avoir besoin de recourir à un pouvoir étranger. D'ailleurs, que l'effet de l'Excommunication soit temporel ou spirituel, cela au fond importe peu. Comme dans tout pouvoir, ce qui est à considérer ici, ce n'est pas l'objet matériel, mais la fin que se propose l'Eglise en frappant un coupable, même dans ses biens temporels. La fin est spirituelle, c'est le bien et la correction du coupable. Or, l'Eglise doit être pourvue des moyens qui lui sont nécessaires pour atteindre la fin spirituelle et surnaturelle qu'elle poursuit, et comme son pouvoir est d'ailleurs souverain et indépendant, l'autorité temporelle ne peut être autorisée, à aucun titre, à contrôler ses actes.

31. Un autre prétexte aussi futile, allégué par les partisans de la subordination du pouvoir coërcitif de l'Eglise au pouvoir séculier, c'est que l'Excommunication peut être injuste, ou, quoique juste, occasionner des troubles et des désordres dans la société. Il importe donc que, le cas échéant, le Prince ait le droit d'en arrêter les effets dans l'intérêt de la justice et de la paix publique.

Nous répondons que Dieu s'étant chargé de ratifier, dans le ciel, les excommunications prononcées par son Église, nous ne voyons pas comment le Prince pourrait annuler des sentences que Dieu ratifie et rejeter ce qu'il approuve.

Quant aux troubles et aux agitations publiques qui peuvent suivre la promulgation d'une sentence d'Excommunication frappant un membre influent de la société, il est évident qu'on ne peut en faire peser la responsabilité sur la puissance ecclésiastique, puisque celle-ci ne se propose d'autre but que l'amendement et la correction du coupable. Il faudrait dire alors que la puissance séculière elle-même devrait, elle aussi, laisser le crime impuni, lorsqu'elle prévoit que sa répression pourrait occasionner des murmures ou des séditions. Mais alors il suffirait au criminel de faire appel aux passions et d'acheter leurs suffrages pour assurer l'impunité à ses forfaits.

S'il y a trouble et agitation dans la société, quand l'Église croit devoir frapper de ses foudres un Prince coupable, usurpateur ou persécuteur, ce n'est pas à l'Excommunication qui l'atteint qu'il faut l'attribuer, mais aux passions qui se révoltent contre l'autorité qui les rappelle au devoir. L'Excommunication ne produit aucun trouble par elle-même, *per se*, elle ne peut qu'en être l'occasion involontaire, comme le châtiment légitime infligé par une mère à son enfant peut donner lieu à ses plaintes et à ses murmures.

32. Il est vrai qu'on a prétendu avoir trouvé dans l'Histoire des témoignages décisifs en faveur du système de la subordina-

tion du pouvoir coërcitif de l'Église. Mais ces témoignages ne sont d'aucune autorité, quand on les soumet à l'examen d'une critique judicieuse et impartiale. Ainsi, on cite l'exemple de quelques Empereurs et Rois catholiques qui ont publié des décrets pour réglementer le pouvoir coërcitif de l'Église et son exercice. Or ces exemples sont sans conséquence. Ils prouvent sans doute que quelques Princes ont pu s'arroger le droit de contrôler la puissance ecclésiastique, mais cette prétention ne constitue pas un droit. L'histoire nous offre aussi de nombreux édits de Princes catholiques qui avaient pour but de restreindre les limites de la puissance ecclésiastique, de gêner sa liberté et de paralyser même sa juridiction dans l'exercice de ses droits les plus incontestables. Or, la seule promulgation de ces édits prouve-t-elle que ces Princes, en agissant ainsi, exerçaient sur l'Église un droit légitime? Non assurément. Ces exemples prouvent seulement que, trop souvent, les Princes ont méconnu l'autorité de l'Église et tourné contre elle la force dont ils disposaient pour l'opprimer. Mais, encore une fois, ni la force ni l'oppression ne constituent un droit, et de ce qu'un Prince s'arroge un droit, on ne peut conclure qu'il en est le légitime possesseur. Si l'on devait jamais accepter cette logique, il faudrait dire alors que le succès, l'habileté, et la force constituent le droit.

On cite, entre plusieurs, l'exemple de l'empereur Justinien qui recommande et défend même aux Évêques, dans ses *Novelles*, de n'excommunier que dans les cas où les Saints Canons ordonnent de le faire et en observant la forme canonique (1). Mais, outre que l'on ne peut inférer de ce décret que Justinien avait le droit de réglementer les excommunications, on peut très bien ne voir là qu'un simple avis donné aux juges ecclésiastiques d'observer les règles canoniques touchant l'excommunication. Justinien ayant admis et reconnu les SS. Canons

(1) *Novell.* 123, cap. 2.

comme lois de l'État ainsi qu'il le déclare dans la Novelle 131 : *Statumius vicem legum obtinere sanctas ecclesiasticas regulas*, voulait uniquement donner à entendre qu'il ne prêterait l'appui du bras séculier, pour faire exécuter les excommunications, qu'à la condition qu'elles seraient prononcées selon les règles canoniques établies par les SS. Conciles et les décrets des SS. Pères. On ne peut donc rien conclure de ce fait contre l'indépendance absolue du pouvoir ecclésiastique en matière d'excommunication.

DÉCISIONS DE LA SACRÉE CONGRÉGATION DU CONCILE (1).

VII. BÉNÉDICTION DES FEMMES APRÈS LEURS COUCHES.

Les femmes qui ont mis au monde un enfant issu d'un légitime mariage ont seules droit à cette bénédiction.

L'Evêque de Breslau, dans la relation de l'état de son Eglise, qu'il transmit à la Sacrée Congrégation du Concile, le 8 mars 1858, proposa le doute suivant : « Rituale Romanum nihil « dicit an mulieres post partum illegitimum, possint accipere « benedictionem in ordine Sacramenti Matrimonii post partum « præscriptam. In multis diœcesibus Germaniæ valet antiqua « consuetudo hanc benedictionem tantum uxoribus impertiri, « vel viduis post partum posthumum. Quæritur an hæc con- « suetudo sit Rituali conformis, et quatenus negative, an « possit tolerari ut præfata benedictio post partum illegitimum « denegetur. » Le secrétaire, en soumettant la question à la

(1) La note 5 de la page 152 (2e cahier de la présente série), doit être complétée ainsi qu'il suit : « Scribatur Episcopo Oratori, ut revo- « catis primum omnibus facultatibus, licentiam in posterum concedat « bis missam celebrandi diebus festis tantum de præcepto, quatenus « ex circumstantiæ et præcisæ necessitatis casus concurrant, quas « Benedictus XIV, in sua constitutione *Declarasti nobis*, diei 16 mar- « tii 1746 edita, requirit » (*Lingonen*, 23 *januar*. 1847). Ex Regest. parv. Dec. Cong. Conc. an. 1847, litt. L, *et lib*. 47, Litter. fol. 596 a tergo.

Sacrée Congrégation, l'accompagne de divers éclaircissements, que nous reproduisons à peu près en entier.

Quoique le Rituel Romain se taise sur cette bénédiction des femmes qui ont mis au monde un enfant illégitime, et qu'il n'existe, à ma connaissance, aucun décret de la Sacrée Congrégation des Rites sur cet objet, si l'on considère l'origine de cette cérémonie, et les autres raisons qu'on peut faire valoir en cette matière, il semblerait qu'en ce cas la bénédiction devrait être refusée. En effet, le chapitre XII du *Lévitique*, où ce rit est prescrit, ne peut s'entendre que des épouses légitimes qui avaient mis au monde des enfants légitimes eux-mêmes. Quant au Rituel Romain, encore que cette cérémonie y soit présentée, non comme de précepte, mais comme de simple dévotion, on peut conclure qu'elle ne regarde que les épouses légitimes de ce qu'elle vient précisément après l'ordre de la célébration du Mariage, comme une sorte de conséquence de ce Sacrement, au lieu d'être renvoyée au titre des Bénédictions. Aussi Catalani n'hésite-t-il pas à dire : « Benedictionem « post partum ei tantum mulieri concedi quæ ex matrimonio « pepererit, non autem illi quæ ex fornicatione et potissimum « ex adulterio aut damnato alias coitu parturiit. » Et il ajoute : « Ita plane docent communiter Doctores, ac statutum etiam « in Synodis ac Ritualibus legi (1). » C'est là, en effet, ce que statuent le Pastoral de Malines, celui de Bruges, et le Rituel de Liége. De Herdt, auteur moderne, n'est pas moins exprès : « Ad hanc benedictionem, dit-il, jus tantum habent mulieres « quæ ex legitimo matrimonio pepererunt, ita ut ad hanc « admitti nequeant illæ quæ notorie ex adulterio, aut fornica- « tione prolem pepererunt; iis enim potius imponenda esset « publica pœnitentia (2). »

(1) *Comment. Rit. rom.*, ad tit. 7 *de Sacram. matrim.*, cap. 3 *de Benedict. mulierum*, n. 17.

(2) *S. Liturgiæ praxis juxta Ritum rom.*, Lovanii 1852, *de Introductione mulieris in Ecclesiam post partum*, n. 11.

Baruffaldi enseigne implicitement la même doctrine, lorsqu'il dit que cette cérémonie doit se faire dans l'église paroissiale plutôt que dans une autre, parce qu'elle est *quid consequens ad contractum matrimonii* (3).

On pourrait toutefois objecter que les termes du Rituel Romain sont généraux et ne font aucune distinction entre naissance légitime et illégitime, quoiqu'il en soit du reste de l'occasion que le Rituel a prise de parler de cette bénédiction après le sacrement du mariage. Si même on va au fond du motif de cette cérémonie, il pourra sembler qu'elle trouve surtout sa raison d'être dans le cas d'une naissance illégitime. Mais si, à raison du scandale, cette bénédiction ne paraît pas devoir être accordée, quand il s'agit d'une fornication habituelle et notoire, peut-être pourrait-on du moins user d'indulgence dans le cas d'une chute occulte provenant de la séduction et de la fragilité humaine. Pignatelli insinue cette distinction entre la fornication occulte et notoire, lorsqu'il dit : « In ultramontanis partibus, speciatim in Belgio, moris est, ut puerperæ, « quæ ex concubinatu vel fornicatione notoria pepererunt non- « nisi ab archipresbytero, seu decanis purificentur, ut istius « purificationis occasione informationem accipiant de patre « prolis natæ, quam ad vicarium Episcopi transmittunt, ut « contra fornicatorem castigandum juridice procedatur (4). »

Quelques écrivains modernes admettent aussi la même distinction ; mais ils ne s'expriment pas avec assez de clarté et de précision, si l'on excepte De Herdt, d'après lequel il n'y aurait lieu à faire une distinction de ce genre que lorsqu'il s'agit, non de la simple fornication, mais de l'adultère, qui, s'il était occulte, ne priverait pas une *épouse* du droit de demander la bénédiction qui est l'objet de la question proposée (5).

(3) Ad Rit. rom. Comment. *de Bened. mulier. post part.*, tit. 43, num 18.

(4) Tom. 5, consult. 76, n. 14.

(5) Loc. cit., n. 15, § 1.

La Sacrée Congrégation a répondu: « Ad benedictionem « post partum jus tantum habere mulieres quæ ex legitimo « matrimonio pepererunt. » *Wratislavien.* (*Benedictionis mulieris post partum, die* 18 *junii* 1859, *per summaria precum.*)

VIII. SYNODES PROVINCIAUX. CHAPITRES MÉTROPOLITAINS (1).

1° *Les Chapitres métropolitains, lorsque le Concile provincial se tient dans la ville archiépiscopale, doivent être invités à y assister même collégialement, s'ils le veulent, de manière toutefois que l'Archevêque pourvoie, selon sa prudence, à ce que le service du chœur n'en souffre pas ;*

2° *Ils peuvent cependant, s'ils le préfèrent, assister au Concile par procureurs ;*

3° *Dans l'un et l'autre cas, l'ordre de séance doit être gardé conformément au Cérémonial des Evêques.*

Le Cardinal-Archevêque d'Esztergom(Hongrie),célébrant dans cette ville, au mois de septembre 1858, le Concile de sa province, les chanoines de l'église métropolitaine se plaignirent aux juges synodaux de ce qu'ils avaient été invités à se rendre au Concile, non capitulairement, ou en corps, comme ils auraient voulu, mais seulement par procureurs, et de ce qu'on ne leur avait pas assigné dans les sessions la place qui, selon eux, leur était attribuée par le Droit. Les juges synodaux rejetèrent leurs réclamations par sentence du 30 septembre, fondée principalement sur le chap 10 (*Etsi membra*), tit. 10, liv. 3 *des Décrétales*, sur l'autorité de Benoît XIV, et sur l'ordre de la célébration du Concile provincial, rédigé par le Cardinal Rauscher, Archevêque de Vienne, et approuvé par la Sacrée Congrégation du Concile.

Le décret *de præjudicio non inferendo,* promulgué suivant l'usage au commencement du Concile, fut pour les chanoines un motif de ne pas insister alors davantage. Mais, le 25 octobre suivant, ils prirent une délibération capitulaire tendant à sau-

(1) V. Conc. Trid. sess. 24, cap. 2, *de Reform.*

vegarder tous leurs droits et la présentèrent à l'Archevêque, en le priant de la faire insérer dans les actes du Concile. Son Eminence, tout en se reconnaissant le droit de juger cette cause, préféra en remettre la décision à la Sacrée Congrégation des Rites, qui l'a renvoyée à celle du Concile.

Le Concile de Trente a statué que les Conciles provinciaux se tiendraient tous les ans, et qu'on y appellerait tous les Evêques, *et alios qui de jure vel consuetudine interesse debent* (2). Dans le cas présent, on ne peut invoquer la coutume, puisque la célébration des Conciles provinciaux était interrompue depuis plus de trois cents ans dans la province d'Esztergom. Quant au droit, quelques anciens Docteurs ont douté si les Chapitres des églises cathédrales devaient être convoqués ; mais le doute sur la nécessité de cette convocation n'est plus permis, après la disposition formelle du chapitre *Etsi membra, de his quæ fiunt a Præl. sine cons. cap.* (3). Benoît XIV (4) fait toutefois observer avec Fagnan (5) que les Chapitres ne peuvent être forcés à se rendre au Concile, et il ajoute, sur l'autorité de la Sacrée Congrégation (6), que, s'ils y interviennent, ils n'ont que voix purement consultative et non décisive.

Mais s'il est incontestable que les Chapitres des églises cathédrales ne peuvent, généralement parlant, être omis par l'Archevêque dans la convocation du Concile provincial, il n'est pas également certain qu'ils doivent être invités à s'y rendre capitulairement ou en corps, toutes les fois qu'ils réclament eux-mêmes une invitation de ce genre. Il peut se faire, non seule-

(2) *Ibid.*

(3) *Etsi membra*, etc. Visum fuit nobis et fratribus nostris, ut capitula ipsa ad hujusmodi concilia (provincialia) debeant invitari, et eorum nuncii ad tractatum admitti, maxime super illis quæ capitula contingere dignoscuntur.

(4) *De Syn. diœc.* lib. 3, cap. 4, n. 1.

(5) In cit. cap. *Etsi membra*, n. 42.

(6) n *Salertina Synodi*, die 19 aprilis 1596, lib. 8, decret. p. 194.

ment que ceux qui doivent assister au Concile en soient dispensés par suite d'un empêchement légitime, comme les Evêques *quibus cum imminenti periculo transfretandum esset* (7), mais encore que les devoirs de leur ministère demandent plutôt qu'ils demeurent dans le lieu de leur résidence. C'est ce qui arrive en particulier pour les synodes diocésains ; lorsque des curés ont dans leurs paroisses des inférieurs qui ont besoin de leur assistance, et qu'ils ne peuvent se faire remplacer par d'autres prêtres, *licite et sancte se a synodo subtrahunt*, comme dit Benoît XIV, d'après lequel, cependant, les curés, même en pareil cas, doivent faire connaître la cause de leur absence à l'Evêque, qui, après la conclusion du synode, la fait examiner par les juges délégués à cet effet (8). La légitimité de cet empêchement est également admise par Notre Saint-Père le Pape Pie IX, dans son *Encyclique* du 5 novembre 1855 aux Evêques de l'empire d'Autriche, où il dit à ces Prélats que, si le petit nombre des prêtres de leurs diocèses les empêche de convoquer tous les curés au synode, le Siége Apostolique, sur la demande qu'ils en feront, leur permettra de n'y appeler que les doyens, et semblable permission avait été accordée peu de temps auparavant à l'Evêque de Liége.

Pour en revenir aux chanoines, ils trouvent une excuse légitime dans l'obligation quotidienne des heures canoniales, qui leur est imposée par les saints Canons et la discipline universelle de l'Eglise ; ce qui fait dire à Fagnan : *Capitula posse comparere in Concilio per procuratorem ; nam per se commode comparere non possunt* (9), et à Benoît XIV : « Quod si colle-
« giata extra locum sit ubi synodus habetur, tunc, ut Ecclesia
« suo non fraudetur servitio, non omnes canonici, sed aliqui
« eorum a Capitulo deputandi, debent omnium nomine syno-
« dum adire (10). » La Sacrée Congrégation des Evêques et

(7) Conc. Trid. cit. cap. 2, sess. 24 *de Reform.*
(8) *De Syn. diœc.* lib. 3, cap. 12, n. 3, 4.
(9) In cit. cap. *Etsi membra*, n. 19.
(10) *De Syn. diœc.* lib. 3, cap. 4, n. 5.

Réguliers écrivit dans le même sens à l'Evêque de Verceil le 10 avril 1584, s'il faut en croire Pignatelli, qui rapporte le texte même de cette instruction (11).

Mais la question est de savoir si ces règles sont applicables au Chapitre d'Esztergom, surtout lorsqu'il s'agit d'un Concile célébré dans cette ville même, et que les chanoines assurent qu'ils auraient pu y assister sans préjudice de l'Office canonial. Si les heures de cet Office concouraient avec celles des sessions du Concile, tout le monde sait que l'Archevêque pouvait changer les premières, de manière à permettre aux chanoines de vaquer successivement à l'un et l'autre devoir. Les juges synodaux, dans leur sentence, invoquent l'autorité du règlement dressé par l'Archevêque de Vienne, et approuvé, disent-ils, par cette Sacrée Congrégation, dans lequel il est statué entre autres choses que le Chapitre de la cathédrale doit assister au Concile par procureurs. Il faut remarquer à ce propos que la Sacrée Congrégation n'est pas dans l'usage de donner à ces sortes d'actes une véritable approbation, et lors même qu'elle l'eût fait dans le cas présent, on ne pourrait en conclure pour la question en litige ; comme, en effet, il n'y a rien de contraire aux prescriptions canoniques en ce que les Chapitres assistent au synode par procureurs, la Sacrée Congrégation ne trouva là matière ni à correction ni à remarque particulière ; mais la controverse actuelle n'en reste pas moins intacte, et la Sacrée Congrégation peut toujours la terminer selon ce qu'elle jugera plus conforme à l'équité et à la justice. Il convient toutefois d'observer que la discipline du chœur est du ressort de l'Evêque, aux réglements et ordonnances duquel les chanoines doivent se soumettre (12). D'où l'on pourrait peut-être conclure qu'il faut laisser au jugement de l'Archevêque d'Esztergom, de voir et de décider s'il est à propos de faire venir aux sessions du

(11) Tom. 9, consult. 77, n. 62.

(12) Conc. Trid. sess. 24, cap. 12, in fin. *de Reform.*

Concile tous les chanoines, ou seulement quelques-uns, selon que le service du chœur lui semblera le permettre.

Quant à l'ordre dans lequel les chanoines doivent prendre séance dans le synode, le *Cérémonial des Évêques* s'exprime en ces termes : « Dignitates et canonici cathedralis ecclesiæ « cum capitulariter procedunt, aut sunt, præferuntur cæteris « omnibus ; alias abbates titulares, et habentes usum mitræ « præcedunt, et post eos commendatarii, deinde dignitates, « mox procuratores Capitulorum ecclesiarum cathedralium, « deinde cæteri pro cujusque dignitate et gradu (13). » Conséquemment le Chapitre de l'église cathédrale d'Esztergom. ayant eu ordre d'assister au Concile par procureurs, comme il l'a fait en réalité, la place qui lui était assignée était bien celle qui lui convenait ; mais si à l'avenir il lui était permis de se rendre au Concile capitulairement, nul doute que le premier rang ne dût lui être attribué après les Evêques (14).

La question a été formulée ainsi : « An et quomodo in proxi- « mis synodis servari debeat decretum judicum synodalium « diei 30 septembris 1858, tam circa Capituli Strigoniensis ad « synodum per procuratores accessum, tam circa ordinem « sedendi in casu. » Et la décision a été : « Capitulum metro- « politanum esse invitandum ad Synodum provincialem, qua- « tenus in eadem civitate celebretur, ordinato tamen servitio « chori arbitrio et prudentia Archiepiscopi. Canonici autem, « sive collegialiter, sive per procuratores intervenientes, locum « habeant prout præscriptum est in *Cæremoniali Episcopo-* « *rum*, lib. I, cap. 31. » (*Strigonien. die* 18 *junii* 1859).

(13) Lib. 1, cap. 31, n. 15. V. aussi Ben. XIV, loc. cit. lib. 3. cap. 10, n. 5 ; Fagn. loc. cit. n. 47 ; Petra *ad Const. univ. Honor. II*, sect. 1, n. 65, 66, tom. 1, p. 476, edit. Rom.; Gallemart *ad Conc. Trid.* sess. 24, cap. 2 *de Reform.*, n. 4.

(14) V. cependant, quant au vicaire général, Ben. XIV, cit. cap. 10, n. 3, 4.

CONFÉRENCES ROMAINES.

RÉSOLUTION DE DEUX CAS DE MORALE.

Second cas.

Titius et Maria, sponsalibus contractis, matrimonium celebrare constituerant; antequam statutus dies adveniret, Titius graviter infirmatur, et metu mortis perculsus, perpetuam virginitatem Deo promittit, additis quoque votis religiosæ vitæ in aliquo monasterio ingrediendæ et nunquam votorum dispensationis petendæ. Et re quidem vera, sanitati restitutus, ad probatam religionem ingressus est. Verum quinto mense ex quo inter novitios, ut experimentum daret, morabatur, ad sustinenda religionis onera se imparem cognoscens, in propriam familiam rediit. Hic de pristina vitæ ratione sic remisit ut cum quadam muliere, inscia Maria, matrimonium iniverit, ex quo duos habuerit filios. Quin paulo post uxore vita functa novis nuptiis inhiabat, quod cum sciverit Maria, ejus infidelitatem exprobrans acerrimis verbis, ut matrimoninm secum ineretur vi antecedentium sponsalium postulavit. His Titius commotus, cum sacerdote amico suo hac de re sermonem instituit qui hujusmodi jus mulieri adesse denegat, quin et de validitate contracti matrimonii scrupulos in ejus animum injicit. Quapropter docto cuidam confessario totam rem pandit. Et hic apud se quærit.

I. *Quando et quomodo sponsalia dissolvantur?*

II. *An matrimonium valide et licite contraxerit Titius?*

III. *Quid consilii in casu dare debeat?*

I.

Les fiançailles, quoique valides, peuvent légitimement être dissoutes. Quand deux personnes se promettent de se marier ensemble, elles n'ont l'intention de s'engager qu'à condition qu'il ne surviendra rien qui les empêche de tenir la parole qu'elles se sont données. Aussi, il y a plusieurs causes qui dispensent les fiancés de l'obligation d'exécuter leur promesse. Les voici telles que les donnent saint Alphonse de Liguori (1) et Mgr Gousset (2) ; nous réserverons pour la fin celles dont il est particulièrement question dans le cas présent :

1° Les fiançailles sont dissoutes par le consentement libre des deux parties, si elles ont l'âge de puberté ; elles peuvent l'une et l'autre renoncer au droit qu'elles ont acquis réciproquement.

2° Les impubères qui se sont fait des promesses de mariage peuvent les résilier aussitôt qu'ils sont arrivés à l'âge de puberté. Cette condescendance a paru nécessaire pour remédier aux engagements pris par des jeunes gens sans expérience ; mais le droit ne leur permet pas de retirer leur parole tandis qu'ils sont impubères.

3° Si, depuis les fiançailles, il est survenu un empêchement dirimant ou prohibant, la promesse ne peut plus être effectuée. Mais il faut distinguer entre l'empêchement perpétuel et absolu, qui ne peut être levé par aucune dispense, et l'empêchement qui peut être levé. Dans le premier cas, les fiançailles sont dissoutes ; dans le second, si l'empêchement provient de la faute de l'une des parties, celle qui est innocente devient libre et se trouve dégagée de sa promesse. Quant à la partie

(1) Lib. VI, n. 857.
(2) *Du Mariage*, c. 2, art. 3.

coupable, si l'autre l'exige, elle doit, suivant le sentiment le plus probable, faire lever l'empêchement, en sollicitant elle-même et à ses frais la dispense qu'elle a rendue nécessaire. Ainsi, par exemple, si, après les promesses faites, le fiancé a eu commerce avec la parente de sa fiancée à un degré prohibé, il en résulte un empêchement d'affinité : alors la fiancée n'est point obligée de l'épouser; mais si elle tient au mariage promis, le fiancé n'est point dégagé de sa parole : il serait contraire à toutes les règles de l'équité qu'il pût tirer avantage de son crime.

4° Quand l'un des fiancés diffère sans raison l'exécution de sa promesse au-delà du temps qui a été fixé, l'autre est libre de retirer sa parole. De même lorsque le fiancé a quitté le pays sans en rien dire, ou qu'il est absent depuis longtemps sans donner de ses nouvelles, la fiancée peut contracter mariage avec un autre.

5° Si l'un des fiancés commet avec une autre personne le péché de fornication, la partie innocente n'est pas tenue d'accomplir sa promesse; mais celle qui est coupable n'acquiert pas par sa faute le droit de retirer sa parole. Si les deux parties étaient coupables de la même infidélité, ni l'une ni l'autre ne pourrait en conscience refuser d'accomplir sa promesse; car, quoique, toutes choses égales, la faute de la fiancée soit plus infâmante que celle de son fiancé, une partie n'aurait pas le droit de faire des reproches à l'autre.

6° Tout changement *notable*, survenu dans le corps, dans l'esprit, dans les mœurs de l'un des fiancés, suffit pour opérer la résiliation des promesses de mariage. Une personne ne s'engage ou est censée ne s'engager que sous la condition qu'il n'arrivera pas de changements considérables dans l'état de la personne à qui l'on fait une promesse. Mais doit-on dire la même chose pour tout changement considérable dans la fortune d'une fiancée ? Ce changement suffit-il pour faire résilier

une promesse de mariage? On convient assez généralement que lorsque, de deux fiancés qui possédaient un bien proportionné, l'un vient à être ruiné par un cas fortuit ou éprouve une perte considérable, l'autre est libre de retirer sa parole. Cette décision est encore plus plausible, si les parties étaient convenues d'une dot qui n'existe plus. En est-il de même dans le cas inverse, c'est-à-dire, si, après les fiançailles, il survient à l'un des fiancés une fortune disproportionnée à celle de l'autre partie? Les Théologiens ne sont pas d'accord : plusieurs pensent que le fiancé dont il s'agit acquiert le droit de résilier sa promesse. Mgr Gousset regarde même ce sentiment comme plus probable que le sentiment contraire. Sans condamner cette manière de voir, nous conseillerions d'agir tout autrement dans la pratique; le mariage n'est pas un contrat de vente, et des hommes d'honneur et de conscience n'agissent point ainsi d'ordinaire.

Nous voici maintenant aux causes de résiliation dont il s'agit dans notre cas.

7° Il est clair que les fiançailles sont dissoutes par la *profession* religieuse et par la réception des Ordres sacrés. Mais il y a sur ce point plusieurs questions controversées que nous allons examiner brièvement, car elles nous conduiront à la solution pratique du cas qui nous occupe.

On demande premièrement si par la simple entrée en religion de l'un ou l'autre des fiancés, les fiançailles sont dissoutes même avant la profession?

Saint Alphonse (l. c. n. 870) rapporte trois sentiments : l'un nie que les fiançailles soient dissoutes ni de l'une ni de l'autre part; un autre affirme qu'elles sont dissoutes de part et d'autre; enfin, le sentiment moyen, auquel le saint Auteur adhère, comme étant plus probable et plus commun, tient que les fiançailles cessent bien d'obliger la partie qui demeure dans le monde, par la raison que l'autre, en entrant en religion, est

censée renoncer à son droit, et que d'ailleurs, il survient par là un changement notable dans sa situation (il est toujours mortifiant d'épouser quelqu'un qui a jeté le froc aux orties); mais cependant le fiancé qui entre en religion ne devient réellement libre, d'après ce sentiment, que du moment où il fait profession; de telle sorte que si plus tard il retourne dans le monde, le droit de l'autre partie demeure intact; et en effet, par la simple entrée en religion, les voies ne sont pas fermées au mariage comme par la profession religieuse.

Voilà pour l'entrée en religion; maintenant quant au *vœu* d'entrer en religion, ou de recevoir les Ordres, ou de garder la chasteté, voici ce qui est certain, d'après saint Alphonse:

1° Celui qui fait un tel vœu, avec toutes les conditions requises ne fait rien de blâmable; au contraire, il est tenu d'accomplir son vœu, et si réellement il veut devenir religieux ou prêtre, les fiançailles ne l'en empêchent aucunement.

2° Celui qui fait l'un ou l'autre de ces vœux, étant censé renoncer à son droit, l'autre partie redevient libre.

3° Saint Alphonse regarde encore comme certain que si quelqu'un fait le vœu, non pas seulement d'entrer en religion, mais de faire profession religieuse, alors les fiançailles sont dissoutes de part et d'autre, toute voie étant fermée au mariage.

Mais on demande maintenant si ces sortes de vœu ont *par eux-mêmes* la puissance d'annuler des fiançailles contractées antérieurement? Il y a des auteurs pour et contre. Ceux qui tiennent la négative disent pour raison que Dieu n'accepte pas la promesse d'une chose déjà promise à un autre, et acceptée par lui, et que d'ailleurs aucune loi positive n'est venue déclarer ces fiançailles dissoutes. La meilleure raison qu'on allègue en faveur du sentiment opposé est qu'une promesse de mariage est toujours censée se faire sous cette condition: *nisi melior status eligatur*; cela ne paraît pas très-concluant. Quoiqu'il en soit, saint Alphonse regarde les deux sentiments

comme probables. Toutefois, il incline à croire que si plus tard celui qui a fait un tel vœu en obtient la dispense, il ne peut en épouser une autre que son ancienne fiancée, dans le cas où elle tienne à son droit. Sans taxer le sentiment contraire comme dénué de toute probabilité, nous penchons aussi pour celui-ci.

Que dire maintenant du vœu de ne recourir dans aucun cas à la commutation ou à la dispense? Avec saint Alphonse (1), nous regardons ce vœu comme valide et obligatoire de sa nature ; toutefois, si l'on juge que la dispense soit plus utile, on pourra toujours recourir à la dispense, nonobstant ce vœu ; dans tous les cas, le supérieur ne perd pas son pouvoir, et alors il dispense de ce vœu lui-même ; puis, il y a encore la commutation qui ne va pas à l'encontre du vœu de ne pas demander dispense. Ainsi donc ce vœu venant s'ajouter aux autres, ne paraît pas susceptible de diversifier les obligations du fiancé ; car, bien qu'en faisant ce vœu, il semble montrer une volonté plus décidée à se fermer toute voie au mariage, en réalité, cependant, il ne se la ferme pas tout-à-fait, puisque dans certains cas il peut encore devenir libre de satisfaire à son obligation envers l'autre partie.

4° Enfin si l'une des parties contracte mariage avec une autre personne que sa fiancée, elle pèche mortellement; mais son mariage étant valide, il est évident qu'elle ne peut, du vivant de son conjoint, contracter le mariage qu'elle avait promis. Toute la question est de savoir si, par le seul effet du mariage, les précédentes fiançailles sont complètement dissoutes de part et d'autre, de telle sorte que, le mariage étant dissous par le décès du conjoint, cette obligation n'existe plus pour le fiancé devenu libre ?

Nous sommes encore en présence de deux sentiments con-

(1) Lib. III, n. 208.

traires; le sentiment affirmatif s'appuie sur l'autorité de saint Bonaventure, qui dit quelque part: *Jurantem sponsalia aliudque ineuntem matrimonium amplius non obligari.* Mais malgré cela, saint Alphonse (1) se prononce pour la négative ; et la raison, c'est qu'il n'est déterminé par aucune loi que les fiançailles soient complètement annulées par le mariage ; par aucune loi positive, car on n'en trouve pas ; ce n'est pas non plus par la loi naturelle, car de ce que le fiancé ne peut accomplir sa promesse durant le mariage, il s'ensuit seulement que l'obligation reste suspendue pendant ce temps, mais cela ne veut pas dire qu'elle soit éteinte. C'est ainsi que celui qui, après avoir fait vœu d'entrer en religion, contracte un mariage et le consomme, n'en est pas moins tenu à observer son vœu, si son conjoint vient à mourir.

II.

An matrimonium valide et licite contraxerit Titius ?

Nul doute que ce mariage n'ait été contracté validement ; qu'est-ce qui aurait pu en empêcher la validité? Ce ne sont pas les fiançailles contractées avec Marie : de leur nature, les fiançailles ne sont qu'un empêchement prohibitif et non dirimant ; quant à l'empêchement dirimant de l'honnêteté publique, il ne s'étend qu'aux parents de l'autre partie, au premier degré. Ce ne sont pas non plus les vœux qu'a émis Titius, car il n'y a que les vœux solennels et la réception des Ordres sacrés qui forment un empêchement dirimant du mariage. Ce ne peut être non plus son entrée en religion, puisqu'il n'a pas fait profession.

Mais Titius a-t-il licitement contracté mariage ? Examinons

(1) S. Alphonse de Liguori, lib. VI, n. 875, seq.

d'abord la chose par rapport à ses vœux. Quant au vœu de religion, Titius l'a fidèlement accompli en subissant son épreuve au couvent; se reconnaissant impropre à l'état religieux, il n'était nullement obligé par son vœu de faire profession. De ce côté-là, donc, rien ne l'empèchait de contracter licitement mariage. Mais en même temps que le vœu de religion, il a fait aussi le vœu simple de chasteté perpétuelle, qui est un empèchement prohibitif du mariage. Si donc il s'est marié sans avoir été relevé de ce vœu, il a commis un péché mortel, comme aussi toutes les fois qu'il a demandé le devoir conjugal, non toutefois lorsqu'il n'a fait que rendre ce devoir à la demande de son conjoint. Tout cela dans la supposition que Titius n'ait pas été relevé de ses vœux au sortir du couvent, car, comme on l'a vu plus haut, le vœu de ne recourir dans aucun cas à la dispense, qu'il a ajouté au vœu de chasteté perpétuelle, n'empêchait pas le supérieur de pouvoir commuer son vœu, ou même de le dispenser, avec de bonnes raisons.

Mais le mariage de Titius eût-il été licite au point de vue de ses vœux, qu'il ne s'ensuivrait pas encore qu'on pût l'innocenter entièrement, quant aux fiançailles contractées précédemment avec Marie.

En effet, nous avons soutenu avec saint Alphonse que ni le vœu d'entrer en religion, ni même l'entrée en religion, ni le vœu de chasteté perpétuelle, même en y ajoutant celui de ne pas demander dispense, n'ont pour effet de dissoudre les fiançailles d'une manière absolue, surtout jusqu'à permettre sans aucune autre raison d'épouser une autre femme que sa fiancée, dans le cas où l'on viendrait à être relevé de ses vœux.

Nous regardons donc comme plus probable que Titius n'a pu contracter mariage sans nuire grièvement au droit de Marie, sa première fiancée.

II.

Quid consilii in casu dari debeat?

Depuis les fiançailles de Titius avec Marie, plusieurs évènements sont intervenus : d'abord les vœux de Titius suivis de son entrée en religion ; sur tout cela on sait à quoi s'en tenir ; ensuite, son mariage avec une autre femme. Quant à ce dernier point, on a vu précédemment que nous tenons aussi comme plus probable que le mariage ne dissout pas d'une manière absolue les précédentes fiançailles. Mais, quoi qu'il en soit, on ne peut nier que, par toutes ces causes réunies, la certitude des droits de Marie n'ait été assez fortement ébréchée. Ainsi si Titius éprouve de la répugnance à se rendre aux instances de Marie, il ne nous paraîtrait pas équitable de l'y forcer. Si, loin d'éprouver de la répugnance, il désire au contraire ce mariage, il parait avoir des raisons suffisantes pour qu'on lui conseille de demander dispense de son vœu de chasteté à cause du péril d'incontinence qui existe ordinairement chez un homme de cette trempe, et du désir très naturel de donner une seconde mère à ses deux enfants. Si la dispense avait déjà été accordée, rien n'empêcherait plus de passer outre au mariage ; car, les fiançailles de Titius avec Caja ayant été certainement invalides, il n'y a pas lieu de demander dispense sur l'empêchement de l'honnêteté publique.

ERRATA.

Par un simple malentendu d'atelier, l'article des *Décisions de la Sacrée Congrégation du Concile* qui devait terminer le cahier d'avril, s'est trouvé *tiré* le second *sans révision.* De là des

fautes nombreuses qui auront, à bon droit étonné, le lecteur et dont on nous saura gré d'indiquer ici les principales :

Pages 130, ligne 20, *avant ces mots* de saint Jean, *ajoutez* : dans l'Église.
131, — 22, des choses actuelles, *lisez* : de l'état de choses actuel.
— 132, — 26, ces curés, *lisez* : les curés.
— 133, — 22, un commandement, *lisez* : ce commandement.
— *Ibid.* — n. 4°, *de Eccles.*, *lisez* : *de Antiq. Eccles.*
— *Ibid.* — n. 6°, *avant* Hist. Sacram., *ajoutez* : Chardon
— 134, ligne 20, et d'autres, *lisez* : en d'autres.
— 138, — 5, Creatione... baptismatis, *lisez* : Creatione... baptismalis.
— *Ibid.* — n. 23, si libre, *lisez* : in libro.— Describat etenim, *lisez* : describendi stat. anim. — Lib., *lisez* : tit.
— *Ibid.* — n. 24, fieri, *lisez* : sanari.
— 139, — n. 25, ampleatur, *lisez* : compleatur.
— 140, — lig. 27, nomentaturam, *lisez* : nomenclaturam.
— *Ibid.* — n. 2, Sucubr., *lisez* ; lucubr. — Après *Canonical*, ajoutez : *Ceccoperii.*
— 141, — n. 2, Habeant stallam, *lisez* : Stallum. — Utantur, *lisez* : mensurantur.
n. 3, *après* 26 feb., *ajoutez* : 1629. — *Avant* Aug., *ajoutez* : 6.
— 142, — n. 3, *de loco*, lisez : *de Luca.*
— 143, — lig. 1, Capituli Goritien.... precum, *lisez* : *Capituli* (Goritien... precum).
lig. 6, le jour des fêtes, *lisez* : les jours de fêtes.
— 144, ligne 5, messe, *lisez* : mense.
— 149, note 6, Corrud. *Fruc.*, lisez : Corrad. *Prax.*
— 152. lig. 17 et 18, prétendit observer, *lisez* : prescrivit d'observer.
— *Ibid.* — Note 2, Dorthusen, *lisez* : Derthusen. — Vindinnilien, *lisez* : Vindimilien.

Pages 155, ligne 1re, également, *lisez* : légalement.

— *Ibid.* — lig. 16 à 20, et à notre, *lisez* : ou à notre. — Cette décision, *lisez* : notre décision — Sujet, *lisez* : profit — membres, *lisez* : meubles.

— 157, ligne 3, laïques, *lisez* : sacrées.

Pour tous les articles contenus dans ce cahier,

L'un des Secrétaires de la Rédaction, A. JOUBY.

Imprimatur :

Atrebati, die 29 Aprilis 1860.

† P. L., *Ep. Atrebat. Bolon. et Audom.*

Arras. — Typographie Rousseau-Leroy, rue Saint-Maurice, 26.

REVUE THÉOLOGIQUE.

5e ANNÉE.

4e Cahier. — 1er Juin 1860.

DÉCISIONS DE LA SACRÉE CONGRÉGATION DU CONCILE.

IX. CÉLÉBRATION DE LA MESSE A UNE HEURE DÉTERMINÉE (1).

L'Evêque peut obliger, même sous peine de suspense, le titulaire d'un bénéfice simple érigé dans une église paroissiale, à dire la messe, les jours de dimanche et de fête, à une heure déterminée, pour la commodité des fidèles de la paroisse.

I. Dans une paroisse du diocèse d'Orvieto se trouve une chapellenie à laquelle l'Evêque diocésain, d'après les instances de la communauté des habitants, qui a sur cette chapellenie le droit de patronage, réunit en 1566 plusieurs petites chapelles rurales de la même paroisse, pour former du tout un seul bénéfice simple. Le motif de cette mesure était que le peuple avait besoin d'un autre prêtre *qui Missam eis celebret ac divinum officium administret,* et que les autres chapelles rurales étaient situées *in locis non tam commodis populo dicti castri.* Le titulaire actuel du bénéfice s'étant mis à dire la messe, les jours de fêtes, non pas à l'heure la plus convenable pour les fidèles,

(1) Vid. Conc. Trid., sess. 22, *de Observ. et evit. in celebr. Missæ.*

comme avaient fait ses prédécesseurs, mais à celle qui l'accommodait le mieux lui-même, quoique après la messe paroissiale, l'Evêque, sur les plaintes des habitants et du curé, intima au chapelain l'ordre de différer ces jours-là sa messe jusqu'à midi en hiver, et à onze heures en été, suivant l'ancien usage, sous peine de suspense *a divinis*. Le chapelain n'en continua pas moins sa manière de faire, et de nouvelles plaintes furent présentées à l'Evêque, qui, le 27 mai 1851, en cours de visite pastorale, rendit une ordonnance par laquelle il frappait le chapelain de suspense *a divinis* pour huit jours, et autorisait la municipalité à faire dire la messe à midi les jours de fètes par un autre prêtre, en prélevant les honoraires sur les revenus de la chapellenie, dont une portion est fournie par la caisse municipale. Le chapelain ne se rendit pas davantage à ce nouveau décret; mais il eut recours, au bout de plusieurs mois, à la Sacrée Congrégation du Concile, qui, par suite de divers incidents, ne prononça dans cette affaire que le 26 juin 1858. Cette première résolution n'ayant pas été conforme aux vœux de l'appelant, il demanda et obtint la faveur d'une nouvelle audience. La cause a donc été proposée de nouveau le 3 mars 1860, et la Sacrée Congrégation, tout en confirmant en principe sa décision première, a jugé convenable d'en tempérer l'application par quelque indulgence envers un prêtre âgé et infirme. Mais avant de donner le texte des *doutes* et des réponses, résumons les arguments employés de part et d'autre.

II. Le promoteur fiscal, dans un mémoire transmis par l'Evêque, appuie sur trois motifs la légitimité du décret épiscopal, à savoir, sur la *fondation* du bénéfice, ou sur le décret *d'union*, sur la *coutume*, et sur l'*obligation prise* par le chapelain actuel.

1° L'intention de la municipalité, dans la *fondation* de la chapellenie, fut d'avoir, outre le curé, un autre prêtre pour dire la messe les jours de fêtes; c'est pour cela qu'elle prit

l'engagement de fournir chaque année au titulaire une certaine quantité de froment; or, il est clair que l'intention de la municipalité était que cette messe fût célébrée à une heure commode pour les fidèles, sans quoi le nouveau bénéfice n'eût été d'aucune ou de presque aucune utilité pour la paroisse. Le décret d'union est plus formel encore; car, il se fonde expressément sur ce que le peuple *eget alio sacerdote qui Missam eis celebret ac divinum officium administret*, ce qui suppose évidemment que le chapelain devra dire la messe à une heure où le peuple puisse commodément y assister; et c'est là ce qui ressort plus clairement encore des autres termes du décret, où il est dit que les chapelles qu'il s'agissait d'unir à la chapellenie étaient situées en des lieux *non tam commodis populo dicti castri ad divinum audiendum.*

2° Quatre témoins octogénaires ou à peu près ont déposé que le chapelain avait toujours dit ou fait dire la messe à midi, les jours de fêtes, attestant que non-seulement ils avaient du fait une connaissance personnelle, mais qu'ils avaient entendu dire uniformément la même chose à leurs ancêtres. Ainsi, ce qui n'avait pas été formellement exprimé dans l'acte de fondation ni dans le décret d'union fut introduit et réglé par l'usage et par la nécessité, c'est-à-dire, que la messe serait célébrée à midi, cette heure étant la mieux accommodée aux circonstances des lieux et des personnes. Le chapelain actuel lui-même s'est conformé à cette coutume pendant seize ans, depuis sa nomination en 1833 jusqu'en 1849. Or, chacun sait quelle est la force d'une coutume immémoriale, surtout quant à l'interprétation du titre primitif d'une fondation de bénéfice, surtout encore lorsqu'elle tend à l'augmentation du culte divin et des secours spirituels donnés aux fidèles.

3° Lorsque la chapellenie vint à vaquer en 1833, la municipalité, en donnant avis du concours ouvert pour la nomination d'un nouveau titulaire, fit connaître les charges inhéren-

tes au bénéfice, parmi lesquelles fut expressément indiquée celle de *célébrer la messe à midi, tous les jours de fêtes, y compris les fêtes supprimées.* Le chapelain actuel, en demandant et en obtenant le bénéfice, ratifia et accepta ces conditions, et dès lors, n'y eût-il aucun autre raison qui l'obligeât à les remplir, il y serait tenu par suite de son propre fait et d'un engagement volontairement contracté.

III. Mais si, malgré tout cela, l'obligation du chapelain paraissait encore problématique, le décret épiscopal n'en mériterait pas moins d'ètre soutenu et confirmé. Lorsque, en effet, l'acte de fondation d'un bénéfice ne détermine aucune heure pour la célébration des messes, les règles canoniques permettent à l'Evêque d'en assigner une, surtout quand l'utilité publique ou les besoins spirituels du peuple l'exigent, ainsi que la Sacrée Congrégation l'a décidé dans un cas identique (2), surtout

(2) In alia *Urbevetana, Celebrationis Missarum*, 19 *aprilis* 1777, Zamboni résume ainsi cette cause : « Quum quæreretur, quanam hora « Missa, quam pietas Caroli Misericordi Castri S. Venantii in diebus « festis celebrandam, suis bonis ad hoc erecta capellania, mandavit, « celebrari deberet ab ejus rectore, populo et Episcopo pro commo- « ditate audiendæ Missæ postulantibus? eumdem oratorem pro hora « ab Episcopo designanda teneri responsum fuit, et juxta instructio- « nem scribendum. » V. *Capellanus*, § 5, n. 42, t. 2, p. 294. Ce résumé n'est pas suffisamment exact, du moins quant à la demande attribuée à l'Évêque. Voici en effet ce qu'on lit dans le rapport du secrétaire de la Sacrée Congrégation, sur cette cause : « Episcopus « de sententia tunc interrogatus putat capellanum propria libertate « frui ex Pontificii Juris dispositione, statuentis *tum* quod presbytero « liberum sit quavis hora canonica Missam peragere, can *Necesse*, « et can. *Nocte sancta, de Consecr.* dis. 1 ; *tum* etiam quod nova onera, « præter contenta in litteris fundationum, capellanis non debeant « imponi, S. C. *in Florentina*, 12 *mart.* 1718, et Fagn. in C. *Con-* « *querente, de Cler. non resid.* n. 11. » (*Thesaur. Resol. S. C. C.*, t. 46, p. 59, ed. 1777). Ces raisons n'empêchèrent pas la Sacrée Congrégation de décider qu'il appartenait à l'Évêque de fixer l'heure à laquelle le chapelain devait dire la Messe. On peut voir, sur cette matière, Cecconi, *Lucubrat. Canonical.*, lib. 3, tit. 12, n. 1-11, t. 2, p. 67, ed. Viterbii, 1758.

encore quand il s'agit, comme dans l'espèce, d'un bénéfice fondé aux frais de la communauté des habitants. La nécessité ne peut être ici contestée ; comme il n'y a que deux prêtres dans la paroisse, et que la messe du chapelain est la seule qui se dise après celle du curé, il est nécessaire qu'entre l'une et l'autre il s'écoule assez de temps pour que les habitants des campagnes venus à la première puissent regagner leurs demeures, disséminées à la distance de trois milles (environ une lieue de France), et envoyer à la seconde ceux qui étaient restés à la garde des maisons ou des troupeaux. Aussi, le curé et la municipalité du lieu, interpellés comme parties intéressées, par ordre du secrétaire de la Sacrée Congrégation, demandent-ils unanimement et avec instance l'exécution de l'ordonnance épiscopale, afin que les fidèles, surtout ceux de la campagne, ne soient pas frustrés des avantages d'un bénéfice fondé à leurs propres dépens. Le chapelain prétexte la modicité des revenus de la chapellenie et la faiblesse de sa vue. Mais les revenus s'élèvent à une somme assez considérable, le chapelain a toutes ses intentions de messes libres, et les honoraires ne font pas défaut. La faiblesse de ses yeux ne l'empêche pas de dire une messe votive, et il en a même obtenu la permission. Et ne pût-il le faire, la nature du bénéfice demanderait qu'il y suppléât par un autre prêtre, ou qu'il se démît pour l'avantage spirituel des fidèles ; car, l'utilité publique, et surtout s'il s'agit d'utilité spirituelle, doit l'emporter sur le bien d'un particulier, sans qu'on puisse voir en cela rien de contraire aux sentiments d'humanité.

IV. Le défenseur du chapelain s'efforce au contraire de démontrer la *nullité* ou au moins l'*injustice* de l'ordonnance épiscopale. Sur le premier chef, il fait observer qu'il s'agit d'un bénéfice *simple*, comme il est évident par les propres termes du décret d'union, et que dès-lors on ne peut imposer au titulaire une charge qui n'ait pas été spécifiée dans l'acte de fondation.

Que l'Evêque, même du consentement des patrons, ne puisse pas déroger aux conditions apposées dans la fondation des bénéfices, c'est là, dit-il, un principe de droit canon que personne n'a jamais révoqué en doute, et que Ferraris, après d'autres canonistes, établit sur l'autorité même du saint Concile de Trente et de cette Sacrée Congrégation (3).

V. Mais si ce principe reçoit son application quand il s'agit de réduire les charges, à plus forte raison doit-il la recevoir quand il est question d'en imposer de nouvelles (4). Or, ne serait-ce pas une charge nouvelle, et une charge pesante, imposée au bénéficier, que de l'obliger à dire la messe à une heure déterminée, lorsque l'acte de fondation ne prescrit rien de pareil? L'ordonnance épiscopale tendant à imposer cette obligation

(3) Ferraris, verb. *Beneficium*, art. 2, n. 18, et verb. *Capellanus in communi*, n. 24, cit. Conc. Trid., sess. 25, C. 5 *de Reform.*, S. C. C. in *Viterbien.*, 11 *januar.* 1698, in *Mexicana*, 16 *mart.* ejusd. an., in *Derthonen.*, 4 *junii* 1701, etc., Fagn. in *C. Conquerente* 6, *de Cleric. non resid.*, n. 24, et alios.

(4) S. C. C. in *Pisauren.*, 6 *apr.* 1647, et in *Tudertina, Capellaniæ*, 12 *febr.* et 12 *mart.* 1718, ad dub. 1.

Cette dernière décision est ainsi rapportée par Zamboni : « Clericus « Cajetanus Corsetti oneribus de novo impositis occasione nomina- « tionis a sodalibus B. M. V. de Lilio terræ Aquaspartæ obtentæ, ac « non enunciatis in fundatione non est devinctus. » V° *Beneficiatus*, § 4, n. 10, tom. 1 pag. 270. Il est bon d'ajouter que les charges nouvelles, dont il s'agissait dans cette cause, étaient d'une nature toute différente de celles qu'imposait au chapelain l'acte de fondation. Celles-ci consistaient seulement dans la célébration d'un certain nombre de messes et de quelques cérémonies religieuses pour la confrérie, et l'on voulait obliger le chapelain, entre autres choses, à entendre les confessions des membres de la confrérie, tant hommes que femmes. On voit par là qu'il est facile de concilier la décision prise à cet égard par la Sacrée Congrégation, soit avec celle dont nous rendons compte, soit avec celle qui est rapportée ci-dessus note 2. Dans ces deux dernières, en effet, il s'agit moins d'une obligation nouvelle que du mode d'accomplissement d'une obligation déjà existante.

est donc entachée de nullité. Mais supposé un instant qu'elle eût été valide, il faudrait au moins reconnaître qu'elle est *injuste*. Le prêtre qui en a été l'objet est presque septuagénaire ; il est atteint d'infirmités qui ne lui permettent pas de soutenir un jeûne prolongé ; l'affaiblissement de sa vue est tel qu'en 1856 il a demandé et obtenu de la Sacrée Congrégation des Evêques et Réguliers, la faculté de réciter d'autres prières à la place du saint Office, de dire toujours la messe votive de la Sainte Vierge ou celle des défunts, et de célébrer dans un oratoire privé, ou même dans une église publique, *hora tamen minus a populo frequentata*. L'Evêque d'Orvieto, à qui fut confiée l'exécution du rescrit, n'hésita pas le moins du monde à donner son décret exécutoire, où il reconnaissait la vérité de l'exposé fait par le suppliant et la nécessité de la grâce obtenue, *constito nobis de vera necessitate, veris existentibus narratis.* Or, cet acte renferme une abrogation implicite du décret de 1851, ou un aveu tacite de l'injustice qu'il y aurait à en urger l'exécution, du moins après la dispense pontificale.

VI. Venant ensuite aux arguments du promoteur fiscal, l'avocat du chapelain tâche de les renverser l'un après l'autre. 1° L'acte de fondation ne disant pas que le bénéfice est érigé *pour la commodité de la population*, il est on ne peut plus contraire à la justice de mettre cette clause en avant pour astreindre le bénéficier à ne dire la messe qu'à midi. Mais lors même que ces expressions auraient été employées, elles devraient s'entendre de l'utilité spirituelle résultant de cette institution pieuse. 2° La coutume alléguée pèche à la fois en droit et en fait. *En droit*, outre la continuité et la conformité des actes, il faut, pour introduire une coutume, l'approbation tacite de celui qui a droit de l'empêcher, et cette condition est d'autant plus nécessaire dans l'espèce, qu'il s'agit d'une coutume contraire aux lois et à la nature du bénéfice ; or, comme le Souverain-Pontife seul peut changer le caractère particulier et les lois d'un

bénéfice, il s'ensuit que son approbation eût été requise pour la légitimité de la coutume invoquée, et que, cette approbation faisant défaut, les prétendus actes répétés ne peuvent jamais constituer une coutume dans le sens juridique, ni avoir force de loi. *En fait,* cette coutume est dénuée de preuves suffisantes; les témoins qui l'attestent doivent être récusés comme parties intéressées, en qualité de membres de la municipalité; et de plus elle a contre elle deux délibérations municipales, de 1566 et 1578, relatives à la nomination du chapelain, dont la première ne dit pas un mot de l'heure à laquelle devra être célébrée la messe, et l'autre règle qu'elle sera dite tantôt au lever du soleil, tantôt une heure après. Si l'on doit considérer surtout pour apprécier une coutume, les actes qui suivent immédiatement l'institution du bénéfice, il est certain que, dans l'espèce, la coutume est plutôt favorable que contraire au chapelain; surtout si l'on fait attention que la coutume antique et actuelle des paroisses limitrophes est que le chapelain dise la messe le matin et le curé à midi. 3° La condition imposée par la municipalité lors de la nomination du chapelain actuel ne peut lier celui-ci, parce qu'étant contraire à la constitution et à la nature du bénéfice, elle doit être considérée comme nulle et de nul effet, d'après le principe *quod nullum est, nullum producit effectum* (5). 4° La décision de la Sacrée Congrégation qu'on dit avoir été prise dans un cas identique, en concernait plutôt un bien différent du nôtre. La question n'était pas de savoir si l'Evêque pouvait de lui-même fixer l'heure de la messe pour un bénéfice où elle n'était pas déterminée par l'acte de fondation ; mais l'Evêque demandait à la Sacrée Congrégation la *faculté* de régler cette heure pour une église d'Orvieto (6) ; ce qu'il n'aurait certainement pas fait s'il se fût

(5) Cfr. L. 5, C. *de Legib. et Const. Princ. et Edict.*
(6) Voyez ci-dessus note 2.

cru en droit de prendre de sa propre autorité une détermination de ce genre. Il s'agissait d'ailleurs d'un bénéfice bien autrement lucratif que celui qui est l'objet de la controverse actuelle. 5° La messe du chapelain dite au lever du soleil donnerait aux paroissiens toute la facilité désirable d'assister au saint Sacrifice, sans les exposer aux inconvénients spirituels et temporels qui ont lieu si la célébration en est renvoyée à midi; car, dans ce dernier cas, ceux qui viennent à cette dernière messe, arrivant bien avant qu'elle ne commence, passent dans les cabarets le temps qui leur reste, etc. 6° Les revenus du bénéfice, déduction faite des charges, se réduisent presque à rien. Il serait, dès lors, par trop cruel d'obliger le titulaire à supporter les frais d'une messe qui serait dite à midi par un autre prêtre ; et il le serait bien plus encore de le forcer, sans aucune faute de sa part, à se démettre d'un bénéfice qui lui a été conféré à titre perpétuel.

VII. Le 26 juin 1858, la cause ayant été proposée en ces termes : « An decretum episcopale diei 27 maii 1851 sit confir- « mandum vel infirmandum in casu ; » la Sacrée Congrégation a répondu : « Affirmative ad primam partem, negative ad « secundam. »

Le 3 mars 1860, le *dubium* a été : « An sit standum vel rece- « dendum a decisis in casu ; » et le rescrit : « In decisis, et ad « mentem. Mens est, ut Episcopus curet pro suo prudenti ar- « bitrio præfinitam horam commutare. » (*Urbevetana, Celebrationis missarum*).

X. EXÉCUTION D'UN RESCRIT DE GRACE (1).

Rescrits en forme gracieuse et en forme commissoire. — Exécuteur simple et exécuteur mixte. — Subreption et obreption. — Rétroactivité. — Fruits perçus d'un bénéfice.

I. La matière des rescrits occupe dans le corps du droit

(1) Vid. Conc. Trid., sess. 25, c. 9. *de Reform.*

canon une des plus larges places (2), et elle est aussi de tous les objets de la science canonique l'un des plus importants et des plus pratiques à la fois. En effet, de toutes les parties du monde catholique on adresse chaque jour, au Pontife Romain, un grand nombre de requêtes, implorant soit la décision de quelqu'une des controverses dont il est le juge suprême, soit quelqu'une des grâces dont il est le suprême dispensateur dans l'Eglise. Or, les réponses à ces différentes suppliques et consultations sont comprises dans le droit canon sous le nom générique de rescrits ou de lettres apostoliques.

II. On distingue principalement deux sortes de rescrits, savoir : les rescrits de *justice* ou *ad lites*, et les rescrits *de grâce*. Les premiers sont ceux qui ont pour objet la fin des procès, la délégation des causes, et, en général, l'administration de la justice Les seconds, dont nous avons spécialement à nous occuper ici, sont ceux qui contiennent la concession de quelque faveur particulière, comme la collation d'un bénéfice, la dispense d'un empêchement de mariage, d'une irrégularité, d'un vœu, etc.

III. Les rescrits de grâce s'expédient ou en forme gracieuse, ou en forme commissoire, *in forma gratiosa aut in forma dignum*. Les rescrits en forme gracieuse sont ceux par lesquels le Pape, pleinement instruit, soit par les lettres de l'Ordinaire, soit par un examen, soit autrement, du mérite de l'impétrant, lui confère par lui-même la grâce qu'il accorde, par exemple, un bénéfice. Les rescrits en forme commissoire sont ceux par lesquels le Pape ne confère pas lui-même cette grâce à l'impétrant, mais charge quelqu'un de la lui conférer, s'il l'en trouve digne.

IV. En quelque forme que soit expédié un rescrit, l'exécu-

(2) Le titre *de Rescriptis* renferme 43 chapitres dans les Décrétales de Grégoire IX, 15 dans le Sexte et 5 dans les Clémentines.

tion en est ordinairement confiée à une tierce personne, qui, pour cette raison, est appelée, en terme de chancellerie, *exécuteur*. On distingue deux sortes d'exécuteurs, le simple et le mixte, *executor merus* et *executor mixtus* : le premier est celui à qui le Pape ne confie rien autre chose que le simple fait de l'exécution; le second, celui à qui il commet non-seulement l'exécution du rescrit, mais aussi la connaissance de la cause. L'exécuteur simple n'a donc aucune enquête à faire, aucune forme judiciaire à suivre pour mettre le rescrit à exécution; l'exécuteur mixte, au contraire, ne peut procéder à l'exécution qu'après avoir pris les informations convenables, vérifié les causes alléguées, et entendu les parties intéressées, s'il y a lieu (3).

V. En général, l'exécuteur des lettres apostoliques en forme gracieuse est exécuteur simple; et celui des lettres en forme commissoire, exécuteur mixte (4). Mais l'exécuteur simple peut devenir accidentellement exécuteur mixte : par exemple, s'il y a un possesseur ou autre légitime contradicteur qui doive être cité et entendu, et, réciproquement, l'exécuteur mixte peut accidentellement devenir exécuteur simple, comme lorsqu'il n'y a aucun contradicteur qui l'oblige à procéder judiciairement (5).

VI. Le pouvoir de l'exécuteur d'un rescrit de grâce n'est limité par aucun espace de temps; et la raison en est, que la grâce étant durable et perpétuelle de sa nature, d'après le principe si connu, *decet beneficium principis esse mansurum*, la

(3) De Rosa, *de Executorib. Litterar. Apostol.*, part. I, c. 2, n. 70 et 72, c. 6, n. 1 et seq., c. 14, n. 1 et seq.; Ubertus, *de Justific. et Execut. Litterar. Apostol.*, vers. *Merus est ille*, p. 9, ad calcem cit. tract. De Rosa, edit. Lugduni, 1737.

(4) De Rosa, ll. cc.; Ubertus, ll. cc.; Amyden., *de Offic. et Jurisdict. Datarii et de Stylo Datariæ*, lib. 1, c. 5, quæst. 3, n. 50 et seq.

(5) De Rosa, op. cit., c. 6, n. 3 et seq.; Amyden., loc. cit.

puissance de l'exécuteur qui ne lui est donnée qu'en vue de la grâce, doit l'être également, afin que le principal ne puisse pas être rendu inutile par l'accessoire (6). Toutefois, le droit de demander l'exécution du rescrit, et l'action à intenter pour l'obtenir peuvent, comme les autres droits, s'éteindre par la prescription de trente ans (7).

VII. L'exécution d'un rescrit en suppose la validité. Or, les défauts qui peuvent nuire à la validité d'un rescrit et le rendre nul sont principalement la subreption et l'obreption. Ces deux termes sont souvent employés indifféremment, surtout par les anciens auteurs, pour signifier soit un faux exposé, soit la réticence d'une chose vraie (8); mais on entend plus communément par subreption la réticence d'une chose vraie qui aurait dû être exprimée, et par obreption un exposé contraire à la vérité (9). Mais tout faux exposé ou toute réticence ne suffit pas pour rendre nul un rescrit. Le texte capital du droit canon en cette matière est le Ch. *Super litteris*, 20 *de Rescriptis*, qui a spécialement rapport aux rescrits de justice, mais que les auteurs étendent communément, par identité de raison, aux rescrits de grâce, surtout en matière bénéficiale (10). Or, dans ce chapitre, Innocent III distingue entre les exposés faux ou incomplets qui proviennent du dol et de la fraude, et ceux qui sont

(6) C. *Si super gratia* 9, *de Offic. et potest. judic. deleg.* in 6°; De Rosa, op. cit., c. 10, n. 1; Amyden., loc. cit., quæst. 2, n. 42 et seq.

(7) De Rosa, loc. cit., n. 10; Amyden., loc. cit., n. 45.

(8) De Rosa, op. cit., c. 6, n. 17 et seq.; Amyden., op. cit., c. 33, n. 24; Ubert., op. cit., vers. *Quantum ad secundum*, in fine, p. 4.

(9) L'Académie Française, dans son Dictionnaire (Paris, 1835), a cru devoir s'éloigner de l'interprétation commune en définissant l'*Obreption :* « Réticence d'un fait vrai qui aurait dû être exposé, et « dont l'omission rend les lettres obreptices; » et la *Subreption :* « Sur- « prise qu'on fait à un supérieur en obtenant de lui des grâces sur un « faux exposé. »

(10) De Rosa, loc. cit., n. 14; Schmalz., in tit. *de Rescriptis*, § 3, n. 15.

l'effet de l'ignorance et de la simplicité ; dans le premier cas, le rescrit est toujours nul; il l'est également dans le second cas, si la fausseté mise en avant ou la vérité cachée sont telles, que le supérieur, exactement informé, eût refusé absolument ce qu'on lui demandait; mais il est valide, si le supérieur eût néanmoins accordé la grâce, quoique peut-être dans une forme différente.

VIII. Autant les principes que nous venons de rappeler sont certains en eux-mêmes, autant il est quelquefois difficile d'en faire une juste application dans la pratique. Car, il n'est pas toujours aisé de décider avec certitude si tel ou tel rescrit est en forme gracieuse ou en forme commissoire, si l'exécuteur est simple ou mixte, si les lettres apostoliques sont ou non entachées d'obreption ou de subreption au point d'être sans valeur. On en verra une nouvelle preuve dans une cause récemment jugée par la Sacrée Congrégation du Concile, après avoir été longuement débattue. Le compte que nous en rendrons fera en même temps connaître la marche qui se suit dans ces sortes d'affaires. Les lettres apostoliques sur lesquelles a roulé la discussion ont pour objet une dispense en matière bénéficiale; mais les principes invoqués de part et d'autre sont applicables en général à tous les rescrits de grâce, et en particulier à ceux qui contiennent une dispense quelconque.

I. EXPOSÉ DU FAIT.

IX. Un bénéfice simple de la cathédrale d'Osimo étant venu à vaquer, vers la fin de juillet 1845, par la mort de Dominique Pini, qui en avait joui, à titre d'administrateur; par dispense apostolique, sans porter l'habit clérical, un clerc nommé Muzio Cartoni en obtint l'institution canonique et la possession réelle par sentence juridique, en vertu de la nomination et présentation faite en sa faveur par le plus grand nombre de ceux qui exercent sur ce bénéfice le droit de patronage actif.

Mais comme Cartoni avait dès lors quitté l'habit ecclésiastique, et qu'il n'était pas disposé à le reprendre, il demanda aussitôt au Souverain-Pontife la faculté de retenir le bénéfice, sa vie durant, tout en portant l'habit séculier, et même dans l'état conjugal. La supplique fut renvoyée à l'Ordinaire *pro informatione et voto* ; et cette formalité ayant été remplie après un assez long retard causé par diverses circonstances (11), la demande fut de nouveau présentée au Saint-Père, qui répondit dans l'audience du 16 août 1852 : *Expediatur ut petitur in forma commissaria servatis*, etc. Les lettres apostoliques, furent en conséquence expédiées le 3 décembre suivant, en forme de bref adressé à l'Evèque d'Osimo. Cartoni, à qui elles furent transmises par son chargé d'affaires, omit de les présenter à l'Ordinaire, auquel l'exécution en était confiée; il continua toutefois à jouir du bénéfice, et au mois d'octobre 1854, il s'engagea dans le mariage. Quelques-uns des patrons, pensant que par ce fait le bénéfice était devenu vacant, présentèrent, vers la fin de juillet 1857, deux nouveaux candidats, dont un seul, Louis Fidi, est demeuré en cause. Ce fut alors seulement que Cartoni exhiba les lettres apostoliques à l'Ordinaire, et celui-ci n'ayant pas cru devoir y donner suite, Cartoni eut recours au Souverain-Pontife, par l'intermédiaire de la Sacrée Congrégation du Concile, et le supplia *d'accorder à Son Eminence le Cardinal-Evêque actuel d'Osimo les facultés nécessaires, afin qu'il pût délivrer le décret exécutoire à l'appui du bref en question, de telle sorte que ce décret pût avoir un effet rétroactif et la force de sanctionner l'usufruit de la chapellenie perçu jusqu'alors de bonne foi par l'exposant.* L'Ordinaire, consulté sur cette nouvelle requête, tout en se montrant peu enclin à donner exécution au bref, qui lui semble offrir plusieurs caractères

(11) En particulier, par les changements politiques survenus dans l'État pontifical.

de subreption, émet un avis favorable à la demande, en ce qui regarde les fruits perçus du bénéfice. Cependant, Louis Fidi s'était adressé de son côté au Saint-Siége pour en obtenir la permission d'attaquer le bref apostolique, *aperitionem oris adversus apostolicum breve*. Le Souverain-Pontife, sur la relation de ce qui précède, renvoya l'affaire à la Sacrée Congrégation du Concile *quoad omnia cum facultatibus necessariis et opportunis, etiam cum clausula de aperitione oris arbitrio*, etc., et ordonna de notifier ce renvoi à l'Ordinaire, *qui præfigat partibus terminum ad deducendum jura sua coram eadem S. Congregatione, et de resultantibus certioret* (11 avril 1859).

X. Parmi les nombreuses pièces justificatives produites par les parties à l'appui de leurs allégations respectives, il en est deux que nous croyons devoir citer ici en entier, non-seulement comme un exemple de ces sortes d'actes, mais encore, et surtout, comme un élément en quelque sorte indispensable à la parfaite intelligence de la discussion dont nous avons à faire l'analyse. Nous voulons parler de la première supplique adressée au Souverain-Pontife par Cartoni, et du bref apostolique expédié en conséquence. L'une de ces pièces ayant été écrite en italien, nous en donnons la traduction; mais nous reproduisons l'autre dans le texte original. Dans l'une et dans l'autre nous distinguons par un caractère différent les passages sur lesquels a principalement roulé la discussion.

« Très-Saint Père,

« Muzio Cartoni, fils de Vincent, patricien, et domicilié à Città della Pieve, dans la trente-troisième année de son âge, prosterné aux pieds sacrés de Votre Sainteté, expose avec une profonde vénération :

« Que dès les premières années de son adolescence il fut honoré de l'ordre clérical et des saints Ordres mineurs, dans le dessein où il était de s'attacher à l'état ecclésiastique,

auquel toutefois il lui a fallu renoncer par la suite, *à raison de circonstances impérieuses de famille*, qui l'obligèrent d'embrasser plutôt *la carrière légale, à laquelle il s'est maintenant totalement consacré*, quoiqu'il continue à vivre dans le célibat;

« Que la noble famille Pini, d'Osimo, représentée aujourd'hui par les enfants de la feue Anne Pini, mère de l'exposant, qui était l'aînée de la famille, par les petits-fils de la seconde fille, Hélène Pini, par la troisième, Catherine Pini, et par la quatrième, Marie Pini, jouit *ab antiquo* du droit de patronage d'un bénéfice laïque appelé *Thomas Ser-Gentilis*, érigé dans l'église cathédrale d'Osimo, lequel est récemment devenu vacant par la mort du dernier possesseur, le commandeur marquis Dominique Pini, oncle *e latere matris* de l'exposant;

« Que présentement le suppliant *aurait été choisi et élu à la pluralité des votes* pour jouir dudit bénéfice, comme un des plus proches parents des patrons qui ont le droit de nomination; mais sachant que dans les circonstances actuelles où il se trouve, qui ne lui permettent pas de porter l'habit ecclésiastique et la tonsure, il ne pourrait en venir à l'acceptation de la dite prébende sans s'être auparavant muni de la dispense analogue, *comme l'étaient les bénéficiers précédents*, et *particulièrement encore le dernier possesseur*, marquis *Dominique Pini*, il recourt pour ce motif à la souveraine clémence de Votre Sainteté, et la supplie humblement *de daigner lui accorder l'indult de retenir, sa vie naturelle durant, le susdit bénéfice, encore qu'il ne porte pas l'habit et la tonsure cléricale, et lors même qu'il viendrait à contracter mariage;* afin qu'ayant d'abord satisfait, par le moyen de quelque prêtre, aux charges inhérentes au susdit bénéfice, *le suppliant ait dans le reste des revenus un secours pour vivre décemment eu égard à sa condition.*

« Ce que, etc. »

« Pius PP. IX.

« Venerabilis Frater, salutem et Apostolicam Benedictionem. Exponendum curavit Nobis dilectus filius *Mutius Cartoni* diœcesis Civitatis Plebis, *sese ab legitimis patronis nominatum esse ad clericale beneficium simplex* sub titulo *Thomæ Ser-Gentilis* in ecclesia cathedrali Auximana fundatum. Jam vero idem a Nobis postulavit ut habita ratione, *quod ipse de familia patronorum est*, et *quod sua peculiaris familia a pristina fortuna decidit*, ipsum beneficium *in statu laicali atque conjugali habere ac retinere ad sui vitam possit*. Nos igitur *attento tuo de venia apostolica testimonio, hisce precibus benigne annuere volentes*, et a quibusvis excommunicationis et interdicti aliisque ecclesiasticis censuris, sententiis et pœnis quovis modo et quacumque de causa latis, si quos forte incurrerit, hujus tantum rei gratia absolventes et absolutum fore censentes, *tibi auctoritate Nostra Apostolica* per præsentes litteras *facultatem facimus, cujus vi de nostra potestate, præfato Mutio Cartoni facultatem facias* memoratum *beneficium ad sui vitam retinendi in statu laicali vel etiam conjugali* administrationis titulo, adeo ut idem, satisfactis oneribus beneficio inhærentibus, *reliquos fructus, reditus ac proventus possit percipere ac facere suos*. Volumus autem ut per illum quotannis isthæc episcopalis curia doceatur onera supradicta rite impleta fuisse. Non obstan. fel. rec. Benedicti PP. XIV, prædecessoris Nostri, super divisione materiarum aliisque Apostolicis atque universalibus provincialibusque et synodalibus conciliis editis generalibus vel specialibus constitutionibus et ordinationibus, nec non dicti beneficii etiam juramento, confirmatione Apostolica aut quavis firmitate alia roboratis, statutis et consuetudinibus ceterisque contrariis quibuscumque. Cæterum juri patronatus, quod præfertur, nullum robur adjicere per præsentes litteras intendimus. Datum Romæ apud S. Petrum sub annulo Piscatoris die

3 decembris 1852. Pontificatus Nostri anno septimo. — Pro Dno. Card. Lambruschini.

Jo. B. Broncaleoni-Castellani, *substitutus.* »

Foris: « Venerabili Fratri Episcopo Auximano. »

II. DISCUSSION DU DROIT.

XI. Toute la controverse entre les deux compétiteurs a été réduite à deux doutes, proposés par le procureur de Cartoni et admis enfin par celui de Fidi, savoir : 1° Faut il accorder l'*aperitionem oris* demandée par Fidi, ou plutôt faire procéder à l'exécution du Bref du 3 décembre 1852 ? 2° Y a-t-il lieu à laisser Cartoni en possession des fruits du bénéfice perçus jusqu'ici ?

Voyons, en le résumant, ce que les parties ont allégué sur l'un et l'autre points à l'appui de leurs prétentions respectives.

Défense de Muzio Cartoni.

XII. Après avoir exposé le principe que nous avons rappelé ci-dessus, n° 6, concernant la durée du pouvoir de l'exécuteur d'un rescrit de grâce, l'avocat de Cartoni s'attache à démontrer que le bref en litige ne fait de l'Evêque d'Osimo qu'un exécuteur pur et simple, et nullement un exécuteur mixte. Or, voici les preuves qu'il en apporte. 1° Le Souverain-Pontife a conféré lui-même la grâce en question, après informations prises, et sur des motifs légitimes et canoniques qui le déterminaient à l'accorder ; ce qui revient à dire qu'il s'agit ici de lettres apostoliques en forme gracieuse, et que par conséquent l'exécuteur n'a d'autre office à remplir que celui de la simple exécution (ci-dess. n. 4 et 5). 2° On ne lit dans le bref aucune des clauses qui font de celui qui est chargé de l'exécution des lettres apostoliques ou exécuteur mixte, comme, par exemple, *constito*, ou *vocatis vocandis*, ou autre formule semblable : or,

en l'absence de ces clauses, l'exécuteur est toujours exécuteur simple (12). 3° Lors même que le bref contiendrait quelqu'une des clauses qui font l'exécuteur mixte, cette qualité serait, dans l'espèce, changée en celle d'exécuteur simple; car, le bénéfice, lors de l'expédition du bref, était en la possession paisible de Cartoni, qui n'avait conséquemment aucun légitime compétiteur; or, c'est le sentiment commun des Docteurs, confirmé par de fréquentes décisions de la Rote, « quod clausulæ « quæ faciunt mixtum executorem non operantur, cum non « adest legitimus contradictor (13). » 4° Mais ce qui prouve principalement que le bref ne confère à l'Ordinaire que la pure et simple exécution, c'est qu'il a été expédié d'après l'information et le témoignage de l'Ordinaire même; car en pareil cas, le Souverain-Pontife s'étant assuré lui-même de la vérité de l'exposé fait par le suppliant, et le tenant pour bien et dûment justifié, il ne confie plus à l'Ordinaire que la charge de simple exécuteur, sans lui laisser à faire aucune enquête ni vérification ultérieure. C'est ce qu'enseigne de Rosa, lorsqu'après avoir dit que les lettres apostoliques en forme gracieuse sont celles par lesquelles le Pape accorde une grâce *habens plenam notitiam provisi de ejus habilitate et idoneitate per litteras Ordinarii*, etc., il ajoute : « Et tunc Papa confert bene- « ficium, nec aliquid aliud justificandum est, et omnia narrata « habet Papa pro sufficienter justificatis, et tantum executori « committitur nudum ministerium, nempe ut immittat pro- « visum in possessionem (14). »

XIII. L'Ordinaire d'Osimo n'étant donc que simple exécuteur, il s'ensuit, conclut l'avocat, qu'il était obligé en justice

(12) De Rosa, op. cit., c. 16, n. 23; Rota, *Coram Otthobono*, decis. 153, n. 2.

(13) De Rosa, op. cit, c. 5, n. 164, 165; Amyden, op. cit., c. 5, quæst. 3, n. 50.

(14) De Rosa, op. cit., c. 2, n. 70.

de mettre le bref à exécution, sans autre enquête ni vérification. L'opposition de Fidi ne devait pas l'arrêter, parce qu'elle émanait d'un adversaire sans qualité pour la former : Fidi n'était en effet ni possesseur, ni pourvu d'un titre égal à celui de Cartoni. La nomination faite en sa faveur par quelques-uns des patrons, sous prétexte de la vacance du bénéfice ne lui donne aucun droit de s'opposer à l'exécution du bref ; car, il ne peut y avoir lieu à une nouvelle nomination et présentation au bénéfice, tant qu'on n'aura pas décidé la question de savoir si le bref qui autorise Cartoni à le retenir doit être mis à exécution, et toute nomination faite, cette question pendante, ne confère absolument aucun droit à celui qui en est l'objet ; d'où il suit que toutes les oppositions de Fidi ne doivent être comptées pour rien, et qu'il doit lui-même être, dès le principe, écarté des débats, dans lesquels Cartoni ne reconnaît de contradicteur légitime que l'Ordinaire d'Osimo.

XIV. Mais lors-même que Fidi aurait droit à y intervenir, et qu'il fallût entreprendre contre lui la justification des lettres apostoliques, cette justification, poursuit l'avocat, ne présenterait aucune difficulté. Car, le Souverain-Pontife, en accordant la grâce sollicitée par Cartoni, allègue deux motifs comme fondements de la concession, à savoir que le suppliant est de la famille des patrons du bénéfice, et que sa propre famille est déchue de son ancienne fortune. Or, la première de ces raisons est si évidemment conforme à la vérité, qu'elle ne fait l'objet d'aucune contestation, et la seconde est confirmée par les témoignages uniformes de l'autorité civile et de l'autorité ecclésiastique, tant de la ville d'origine de Cartoni que de celle de son domicile. Il n'en faut pas davantage pour que les lettres apostoliques doivent être mises à exécution. Car, sans qu'on ait à se préoccuper des autres circonstances exposées dans la supplique, auxquelles le Souverain-Pontife n'a pas eu égard, il suffit de justifier ce qui constitue le fondement et la sub-

stance de la grâce, c'est-à-dire ce qui a déterminé le Pontife à l'accorder (15). Jamais, en effet, une grâce n'est nulle parce que le suppliant a passé sous silence des choses qui ne devaient exercer aucune influence sur l'esprit du Pontife ou du Prince (16).

XV. Mais une fois les lettres apostoliques ainsi justifiées, il ne peut plus y avoir de doute sur la nécessité de les mettre à exécution (17). Il n'est pas permis de retarder l'effet d'une grâce, lorsque le fondement en est suffisamment constaté, mais il est de toute justice qu'elle reçoive aussitôt son exécution, afin que les faveurs ne soient pas, contrairement au droit, rendues inutiles et sans effet (18). De là vient que la subreption ou l'obreption doivent être prouvées d'une manière évidente par celui qui les objecte; sans quoi, non-seulement on doit lui refuser l'*aperitionem oris* contre le rescrit pontifical, mais encore l'écarter des débats, dès l'ouverture de la procédure (19). Si donc les preuves qu'il apporte ne font que produire un doute, on ne doit y avoir nul égard; car dans le doute il faut se prononcer pour l'interprétation favorable à la validité du rescrit et à l'exécution de la faveur qu'il confère (20).

(15) *Ibid.*, c. 7, n. 3, 26 et 27.

(16) *Ibid.*, n. 28 et seq.; S. C. C. in *Firmana*, 8 august. 1772, ad 1 dub.

(17) De Rosa, op. cit., c. 2, n. 68, c. 14, n. 26, c. 15, n. 138; S. C. C. in *Aquinaten.*, *Parochialis*, 19 *januar.* 1765, § 2, *Ait Basius*.

(18) Gonzalez, *ad Reg.* 9 *Cancell.*, gloss. 7, n. 19 et 20; Rota, in *Recent.*, part. 4, tom. 2, decis. 297, n. 1 et seq.

(19) De Rosa, op. cit., c. 6, n. 115 et seq.; Rota, decis. 276, n. 1 et 2 *cor. Marco*; decis. 429, n. 1 *cor. Emo. Marini*; decis. 67, n. et 2 *cor. Emo. Martel*, et *cor. De Segur*, *in Romana exequut. sentent. super aperit. oris*, 23 *januar.* 1854, n. 2; S. C. C. in *Firmana*, 18 *jul.* 1772, § *Quoad primum*, et 8 *aug. ejusd. an.* ad 1 dub.

(20) De Rosa, cit., c. 6, n. 52, et sæpius Rota, *ibid.*, etc.

XVI. Le défenseur de Cartoni passe ensuite à l'examen des difficultés opposées par l'Ordinaire d'Osimo pour se dispenser de donner leur exécution aux lettres apostoliques.

1° Les *circonstances impérieuses de famille* alléguées par Cartoni comme ne lui permettant pas de rester dans l'état ecclésiastique ni d'en porter l'habit, ne semblent pas suffisamment justifiées. L'avocat répond que son client en donne au contraire des preuves concluantes, et que d'ailleurs c'est là une chose indifférente et tout accidentelle, puisque le Souverain-Pontife n'y a eu nul égard dans la concession de la grâce.

2° Cartoni avait allégué que *ses prédécesseurs dans le bénéfice* avaient obtenu une dispense analogue à celle qu'il sollicitait. Mais, outre que ces expressions générales sont aussitôt déterminées par la mention spéciale et précise du prédécesseur immédiat Dominique Pini, s'il manquait ici quelque chose à la parfaite exactitude de l'exposé, ce défaut serait complétement corrigé par l'information du vicaire-général, qui a fait connaître le véritable état des choses (21).

3° Cartoni avait négligé de dire qu'il s'agissait d'un bénéfice soumis au droit de patronage non-seulement actif, mais encore passif, et que son silence sur ce point portait préjudice à ceux qui étaient *passivement appelés, passive vocatis*. Le défenseur nie l'existence du patronage *passif*, par la raison que l'acte de fondation du bénéfice n'en parle pas, et il ajoute que, d'ailleurs, Louis Fidi, compétiteur unique de Cartoni, n'avait que quatre ans lorsque la supplique de ce dernier était présentée au Pape en 1846; qu'il était âgé de dix ans seulement, lorsque la grâce signée par Sa Sainteté, après informations prises auprès de l'Ordinaire, était expédiée en la forme accoutumée; qu'il n'a été promu à la cléricature que trois ans après cette concession

(21) S. C. C., in cit., *Firmana*, 18 *jul.* 1772, § *Quoad primum*, ubi aliæ auctoritates, et 6 *aug. ejusd. an.* ad 1 dub.

pontificale, c'est-à-dire en 1855, et que par conséquent il n'avait aucun droit, comme inhabile à posséder un bénéfice, à ce que Cartoni fît mention de lui dans sa supplique ; car, en droit *par est neminem adesse aut inhabilem reperiri.*

XVII. De tout ce qui a été exposé et prouvé jusqu'ici, il résulte, dit l'avocat dans la dernière partie de sa défense, que tous les revenus et fruits du bénéfice en question doivent être laissés à Muzio Cartoni, non seulement eu égard à l'équité canonique, mais en droit rigoureux. Car, les lettres apostoliques, par là même qu'elles sont dûment justifiées, devant sortir leur effet, tout empêchement cessant, il s'ensuit évidemment que la perception des fruits du bénéfice, qui est l'effet principal, ou plutôt unique de la grâce accordée, remonte au jour de la date des lettres apostoliques (22). Mais supposé même qu'on n'eût pas pu justifier la concession de la grâce, l'équité canonique n'en demanderait pas moins que les fruits du bénéfice fussent attribués à Cartoni : 1° parce qu'on n'a aucun motif raisonnable de révoquer en doute sa bonne foi, et que la bonne foi du possesseur est considérée par la Sacrée Congrégation comme une raison de lui laisser les fruits perçus, ainsi qu'on le voit dans la cause *Ariminien.*, 19 *sept.* 1789, *ad* 3 *dub.*, sans parler d'autres décisions plus récentes ; 2° parce qu'il ne doit en résulter aucun préjudice pour personne : autre circonstance qui rend la Sacrée Congrégation plus facile à prendre la même détermination d'équité ; lors même, en effet, que la nomination de Fidi serait valide, elle ne lui donnerait droit aux fruits du bénéfice qu'à dater du jour de son entrée en possession ; et quant à l'occupation du bénéfice de la part des officiers de la *Chambre des Dépouilles, Cameræ spoliorum* (23), elle ne peut faire de difficulté, soit parce qu'elle

(22) De Rosa, op. cit., c. 14, n. 25, cum Rota.
(23) Voir ci-après, n. 24.

a eu lieu lorsque déjà Cartoni s'était pourvu auprès du Saint-Siége, et que son recours était encore pendant, soit parce que, si l'on s'arrêtait devant un pareil obstacle, il ne pourrait jamais y avoir de remise des fruits d'un bénéfice vacant, ce qui serait totalement en contradiction avec l'équité de la Sacrée Congrégation et l'indulgence du Souverain-Pontife, surtout dans des circonstances comme celles qui concourent dans l'espèce. Car, 3° il est incontestable que Cartoni est non seulement de la famille des patrons, mais encore l'un de ceux mêmes qui jouissent du droit de patronage actif, et il est prouvé d'autre part que sa famille, distinguée par sa noblesse, est déchue de son ancienne splendeur, et que lui-même se trouve dans une position pénible de fortune ; toutes circonstances auxquelles l'indulgence et l'équité de l'Eglise ont le plus grand égard en pareille matière. Aussi, 4° le Cardinal-Evêque d'Osimo est-il ici favorable à Cartoni, quelque peu enclin qu'il se montre d'ailleurs à rendre le bref exécutoire.

Defense de Louis Fidi.

XVIII. L'avocat de Louis Fidi, pour prouver que le bref ne doit pas être mis à exécution, apporte les raisons suivantes.

D'abord, ce bref est entaché d'obreption et de subreption. Car, Muzio Cartoni a fait un faux exposé en disant qu'il lui fallut abandonner la carrière ecclésiastique *à raison de circonstances impérieuses de famille,* tandis qu'au contraire il a lui-même avoué, depuis, qu'il avait sollicité et obtenu la permission de retenir le bénéfice dans l'état séculier, *ne se sentant pas appelé à poursuivre une telle carrière.* Il a également fait un exposé faux quand il a mis en avant, pour obtenir ce qu'il demandait, l'exemple de plusieurs bénéficiers qui auraient retenu le même bénéfice dans l'état séculier et conjugal; puisque c'est un fait qu'il n'y a pas eu même un seul cas de

dispense apostolique autorisant quelqu'un à retenir ce bénéfice, quoique engagé dans le mariage, le marquis Dominique Pini n'ayant lui-même obtenu que la dispense de la tonsure et de l'habit ecclésiastique, et non celle du célibat, dans lequel il a constamment vécu. De plus, Cartoni a frauduleusement omis de dire que dans le temps même qu'il demandait la grâce en question, il y en avait d'autres passivement appelés au bénéfice, particulièrement Louis Fidi, qui était, sinon *actu*, du moins *habitu*, habile à être nommé. Or, si Cartoni n'avait pas usé de ces réticences et de ces fausses allégations, il n'est pas douteux que le Souverain-Pontife n'eût refusé la grâce sollicitée, ou ne l'eût accordée que pour un certain temps, c'est-à-dire jusqu'à l'époque où quelqu'un de ceux qui étaient passivement appelés au bénéfice fût actuellement habile à le posséder.

L'information faite par le Vicaire général sur la supplique de Cartoni n'a pas pu laver cette pièce de la tache d'obreption et de subreption dont elle est évidemment empreinte ; car, cette information, prise plusieurs années après la présentation de la supplique, ne dit absolument rien de ce que, dans l'espèce, il importait absolument de faire connaître pour éclairer la conscience du Souverain-Pontife.

XIX. Du reste, Cartoni a bien fait voir qu'il était lui-même persuadé des fraudes de sa supplique et des vices du bref, par le retard qu'il a mis à exhiber les lettres apostoliques au commissaire chargé d'en procurer l'exécution ; formalité cependant qu'il devait s'empresser de remplir, avant de s'engager dans le mariage; car, il ne pouvait ignorer qu'une grâce n'est parfaite, que lorsqu'elle est rendue exécutoire. Il s'agissait, en effet, d'une grâce accordée dans la forme commissoire, comme il est évident par la teneur même du bref ; or, en pareil cas, l'Evêque, en qualité d'exécuteur mixte, doit connaître de l'affaire au fond, et ne peut user de la faculté qui lui est déléguée,

sans observer les formes de la procédure canonique, les parties intéressées entendues; d'où il suit qu'un rescrit en forme commissoire ne confère aucun droit à celui qui l'a obtenu, s'il n'a été pleinement exécuté (24). Or, il est certain que Cartoni n'a ni demandé ni obtenu l'exécution du bref; conséquemment, lorsque, sans avoir rempli cette formalité, il a quitté l'habit ecclésiastique et embrassé l'état conjugal, il a perdu par là même toute espèce de droit à la conservation du bénéfice; car, c'est un principe constant que celui qui a obtenu un rescrit en forme commissoire, est privé de tout droit, si, avant l'exécution du rescrit, il fait ce que cette exécution, en donnant à la grâce accordée son complément, pouvait seule lui rendre licite (25). Le bénéfice étant donc ainsi devenu vacant, les patrons ont acquis le droit de présenter un nouveau chapelain, et le clerc Louis Fidi, présenté, en effet, par eux, a de même acquis le droit d'être mis en possession du bénéfice.

XX. Il ne sert de rien d'objecter que l'indult apostolique doit avoir son effet à partir du jour de la signature de la grâce, sans égard pour ce qui a pu arriver ensuite avant la publication du décret exécutoire; on ne peut en effet raisonner ainsi, lorsqu'il s'agit, comme dans l'espèce, d'un rescrit en forme commissoire, qui reçoit toute sa force de l'exécution, de sorte que si dans l'intervalle les choses tombent dans un état où elles n'auraient pu commencer, comme, par exemple, si un tiers a acquis un droit qui s'oppose à l'exécution de la grâce, toutes les facultés conférées par le rescrit demeurent périmées.

XXI. A toutes ces raisons viennent se joindre les considéra-

(24) Garcia, *de Beneficiis*, part. 4, *de Mod. provid. et dispon. de benef. eaque acquis*, c. 2, n. 17; De Rosa, op. cit., c. 2, n. 72, 79 et seq., c. 4, n. 24.

(25) Rota, decis. 1576, num. 1 et seq. *cor. Coccino*, et decis. 643, num. 22 *cor. Bicchio*.

tions de la plus saine équité: quoi de plus équitable, en effet, que de conférer le bénéfice à Louis Fidi? Ce jeune clerc est de la famille des patrons; il se trouve appelé au bénéfice par la volonté même du fondateur; il poursuit avec ardeur la carrière ecclésiastique; mais il ne pourrait achever ses études, s'il était privé du bénéfice pour lequel il a été présenté; car, sa famille, quoique patricienne, se trouve dans la gêne, tandis que Cartoni mène une vie très-commode.

XXII. Pour ce qui est de la remise des fruits perçus par Cartoni jusqu'à la présentation de Fidi, ce dernier s'en inquiète peu. Quel que soit là-dessus le jugement de la Sacrée Congrégation, il ne réclame autre chose que le droit d'exiger des dommages-intérêts pour le retard apporté, après sa nomination, par la faute de Cartoni, à son envoi en possession du bénéfice.

XXIII. L'affaire, ainsi débattue de part et d'autre, fut proposée le 27 août 1859, à la Sacrée Congrégation, qui en renvoya la décision à une autre séance. Le 17 septembre suivant, l'*aperitio oris* fut refusée à Fidi, et l'exécution des lettres apostoliques décernée en faveur de son adversaire; quant aux fruits du bénéfice déjà perçus, la Sacrée Congrégation différa encore sa décision et ordonna que la cause fût proposée de nouveau, la R. Chambre des *Dépouilles* appelée aux débats, et les lettres apostoliques préalablement exécutées. Louis Fidi ayant obtenu que l'affaire fût aussi discutée de nouveau quant au premier point, Muzio Cartoni insista de son côté pour que la question restée encore pendante fût définitivement résolue, sans attendre l'exécution des lettres apostoliques; et la Chambre des Dépouilles ayant elle-même présenté sa défense, la cause fut portée à la séance du 28 janvier 1860, et remise sur la demande des procureurs de Fidi et de la Chambre des Dépouilles à la séance suivante, qui a eu lieu le 3 mars dernier. Avant de faire connaître la décision qui est intervenue, il nous reste à

indiquer brièvement les moyens présentés au nom de la Chambre des Dépouilles.

Défense de la Chambre des Dépouilles.

XXIV. Parmi les droits de *dépouille* attribués par plusieurs Constitutions pontificales à la Chambre apostolique (26) et appliqués par Pie VII à la Sacrée Congrégation de la Propagande (27), on compte particulièrement les revenus des bénéfices vacants. C'est en vertu de ce droit, qu'après la présentation de Fidi au bénéfice en litige, censé vacant par le mariage de Cartoni, le sous-collecteur des dépouilles à Osimo se mit juridiquement en possession des biens appartenant au même bénéfice, et assigna Cartoni pardevant le tribunal de Pérouse, lieu de son domicile, pour avoir à rendre compte des fruits du bénéfice indûment perçus par lui à dater du jour de son mariage.

XXV. On conçoit aisément par là que tous les moyens développés devant la Sacrée Congrégation du Concile au nom de la Chambre des Dépouilles devaient tendre à établir le point fondamental de la vacance du bénéfice. Pour y parvenir, l'avocat a employé à peu près les mêmes raisonnements que nous avons vu faire par l'avocat de Fidi. Le bref obtenu par Cartoni a été nul dès le principe, comme obreptice et subreptice. Mais eût-il été exempt de ce vice radical, et conséquemment valide, il est demeuré imparfait et inefficace par défaut d'un décret exécutoire, absolument nécessaire lorsqu'il s'agit, comme dans l'espèce, d'une grâce accordée dans la forme commissoire,

(26) On peut voir la plupart de ces Constitutions indiquées, et quelques-unes analysées ou citées partiellement, dans Giraldi, *Expositio Juris Pontif.* part. 1, sect. 188 et 468.

(27) *Motu proprio: Catholicæ Fidei propagatio*, 19 *jun.* 1816; bull. Pontif. S. Congr. de *Propaganda Fide*, tom. 2, p. 322. Vid. *Synopsis S. R. E. Cardinal. Congregat.*, auct. A. Haine, Lovan. et Brux. 1857, p. 52.

ou *in forma dignum*, comme disent les Canonistes. Enfin, et ceci touche de plus près à la question présente, en supposant même que la Sacrée Congrégation se prononçât pour l'exécution des lettres apostoliques, il ne peut se faire qu'elle leur donne un effet rétroactif, quant aux fruits échus. Car, 1° la rétroaction n'est admise que lorsque toutes les choses persévèrent dans le même état, ainsi que l'enseigne positivement Costa dans son célèbre traité sur cette matière: «Retroactio admittitur, quando « omnia sunt in eodem statu, desinit autem mutatis rebus, « et actus intermedius extraneus vel impertinens, vel impedi- « turus fictionem impedit (28). » 2° La rétroaction tournerait au préjudice d'un tiers, c'est-à-dire de la R. Chambre des Dépouilles, ou pour mieux dire, des Missions catholiques, auxquelles les dépouilles sont appliquées; or, c'est là une raison péremptoire de la refuser: « Regulare (enim) est quod retro- « tractio non admittitur in præjudicium tertii cui medio tem- « pore jus quæsitum est (29). » 3° Cartoni n'est pas *de la famille* du fondateur de ce bénéfice, mais lui est totalement étranger, comme l'atteste le Cardinal-Evêque d'Osimo, et il manque conséquemment du titre ordinaire à l'obtention de la faveur dont il s'agit. 4° En vain Cartoni allègue-t-il qu'il a perçu *de bonne foi* les fruits du bénéfice, ne sachant pas que la grâce apostolique avait besoin d'un décret exécutoire pour être parfaite et efficace. Car, 1° Une semblable ignorance ne se présume pas dans un homme *totalement consacré à la carrière légale* (30); et si elle a été réelle, du moins n'a-t-elle pas été innocente, car ce serait le cas d'appliquer la règle du droit: *Imperitia culpæ ad-*

(28) *De Retrotract.*, c. 9, n. 1 et seq.

(29) Riganti, *Comment. ad Reg.* 52 *Cancell.*, tom. 4, p. 48, n. 84, edit. Romæ, 1747; ita etiam Lotterius, *de Re beneficiar.*, lib. 3, quæst. 18, n. 62, et alii.

(30) V. ci-dessus, n. 10, la supplique de Cartoni.

numeratur (31). 2° Rien ici ne permet de supposer la bonne foi : les lettres apostoliques portent en dehors la suscription *Venerabili fratri Episcopo Auximano*; en dedans, elles ne s'adressent qu'à ce même Prélat, lui donnant, en termes clairs et précis, la faculté de rendre Cartoni habile à retenir le bénéfice dans l'état laïque et même conjugal. Or, conçoit-on que pendant plus de quatre ans Cartoni n'ait pas lu une seule fois l'adresse ni la teneur de ces lettres, ou que, les ayant lues, il n'y ait rien compris? Peut-on supposer que son chargé d'affaires à Rome, en lui transmettant le bref, ne lui ait pas dit un mot de ce qui restait encore à faire pour que la grâce accordée obtînt sa force et son effet? Concluons donc, avec le Cardinal-Evêque d'Osimo, que, si l'on envisage, soit l'ensemble des faits, soit la manière d'agir de Cartoni, il est impossible de ne pas reconnaître en celui-ci des preuves manifestes de mauvaise foi.

XXVI. La Sacrée Congrégation n'a pas trouvé ces raisons décisives ; car, non-seulement elle a confirmé la sentence déjà rendue sur le premier chef de la cause, à savoir l'exécution des lettres apostoliques, mais encore elle a jugé, sur le second chef, qu'il y avait lieu à la remise des fruits échus du bénéfice, en faveur de Muzio Cartoni. On va voir, du reste, le résumé des différentes phases de cette cause dans les *doutes* et les solutions dont nous reproduisons le texte authentique.

« I. An intret arbitrium super aperitione oris, seu potius « danda sit exequutio litteris apostolicis in forma Brevis diei « 3 decembris 1852 in casu.

« II. An sit locus condonationi fructuum beneficii hactenus « decursorum favore Mutii Cartoni in casu.

« Die 27 augusti 1859. — Iterum proponatur.

(31) L. *Imperitia*, 132, alius 157, *de Divers. reg. jur. antiq.*

« Die 17 septembris 1859. — Ad I. Negative ad primam « partem, affirmative ad secundam.

« Quoad II. Distulit resolutionem, et causam reproponi jus- « sit, vocata ad eamdem R. Cameram Spoliorum, et post exe- « quutionem litterarum apostolicarum.

« Die 28 januarii 1860. — I. An sit standum vel recedendum « a decisis in primo dubio in casu.

« II. An sit standum vel recedendum a decisis in secundo « dubio in casu.

« Dilata ad sequentem.

« Die 3 martii 1860. — Ad I. In decisis.

« Ad. II. Disputato originario dubio : An sit locus condona- « tioni fructuum beneficii hactenus decursorum favore Mutii « Cartoni in casu. Affirmative. » (*Auximana, exequutionis litterarum apostolicarum, et condonationis fructuum*).

XI. CHANOINES ATTACHÉS AU SERVICE DE L'ÉVÊQUE (1).

I. *Le chanoine qui manque à l'assistance au chœur et à la résidence pour aider son Evêque dans l'administration du diocèse n'en a pas moins droit à tous les revenus de son canonicat, et il perd seulement les distributions quotidiennes.*

II. *Si tous les revenus consistent en distributions, il doit en percevoir les deux tiers.*

I. Jean Sabatino, prêtre du diocèse de Polycastro, demeure depuis plusieurs années avec l'Evêque de Valve et de Sulmona, son oncle, qu'il aide dans l'administration de ces deux diocèses. Au commencement de l'année 1854, il fut nommé secrétaire de la sainte Visite et co-visiteur ; il fut chargé en outre de la distribution des Bulles dites *de la Croisade* (2) et de la

(1) Vid. Conc. Trid., sess. 21, c. 3, *de Reform.*
(2) Vid. Ferraris, V. *Bulla Cruciatæ.*

perception des taxes auxquelles ces faveurs sont assujetties. En 1856, un canonicat de l'église cathédrale de Valve étant venu à vaquer, il en fut pourvu sans être déchargé des emplois qu'il remplissait auprès de l'Evêque, qui lui confia même la correspondance particulière. Malgré toutes ces occupations, il se fit souvent un devoir d'assister à l'Office capitulaire les jours des fêtes les plus solennelles de l'année, et les chanoines, d'un consentement unanime, lui soldèrent pour l'année 1856, une somme de soixante-dix ducats, correspondant au revenu principal des prébendes canoniales, qui consistent dans la distribution d'une certaine quantité de blé, et est désigné sous le nom de *la répartition* (*del ripartimento*). Mais sur la fin de 1857, le Chapitre prétendit que Sabatino devait être considéré comme absent; et lui refusa en conséquence les revenus qui lui avaient été précédemment soldés. Sabatino recourut alors à la Sacrée Congrégation du Concile, la priant de décider ce qui lui était dû *de jure* lorsqu'il était au service de l'Evêque.

II. La Sacrée Congrégation, l'Ordinaire préalablement entendu et la question mûrement examinée, répondit le 28 septembre 1858 : « Canonico oratori deberi fructus omnes sui canonicatus quoties et quamdiu choro et residentiæ abest ut proprio Episcopo in absolvendis diœcesis negotiis assistat, amissis distributionibus quotidianis; quod si fructus omnes ipsis distributionibus constent, vel si reditus præbendæ tertiam distributionum partem non attingant, duas ex tribus partibus distributionum, vel præbendæ ac distributionum insimul cumulatarum percipiat, amissa tertia parte quæ inservientibus accrescat. »

Quelques-uns des chanoines formèrent opposition à l'exécution de ce rescrit, qu'ils taxaient d'obreptice et de subreptice. L'Evêque, consulté suivant l'usage, confirme de tous points les services assidus que Sabatino a rendus et continue de rendre dans les différents emplois qui lui sont confiés; il pense que

conséquemment ce chanoine a droit aux deux tiers des revenus capitulaires, et que l'opposition de quelques-uns de ses collègues n'est qu'une chicane sans fondement.

III. Le défenseur choisi par ces derniers, quoique dûment averti, n'a présenté aucun écrit à l'appui de leurs réclamations. Voici en résumé ce qui a été exposé par l'avocat de Sabatino.

En fait. Il est certain que ce chanoine aide constamment son Evèque dans l'administration des deux diocèses. L'emploi de secrétaire de la sainte Visite l'oblige à se trouver continuellement auprès de l'Evèque ; car, en cette qualité, il lui faut visiter, au gré du Prélat, tantôt une église tantôt une autre, diriger la rédaction et la tenue des registres où s'inscrivent les actes de la Visite, et s'occuper d'une foule d'autres détails. Relativement à la Bulle de la Croisade, il doit en délivrer le diplôme, non-seulement aux fidèles des deux diocèses, et cela plusieurs fois l'an s'ils le demandent, mais encore aux étrangers qui désirent participer à ces faveurs spirituelles ; assigner à chacun la taxe en rapport avec sa condition, la percevoir, l'encaisser, en tenir un compte exact, et en transmettre chaque année le montant au gouvernement royal (des Deux-Siciles), pour être employé, suivant sa destination, au rachat des captifs. Quant à la correspondance particulière avec les curés, pour se faire une idée du travail et de la prudence qu'exige cet emploi, il suffit de se rappeler un instant les innombrables et difficiles attributions du ministère paroissial, surtout en ce qui concerne la correction des mœurs. Or, que Sabatino remplisse toutes ces fonctions, c'est là un fait absolument incontestable. Car, outre qu'on a les lettres authentiques par lesquelles l'Evèque les lui a confiées, de nombreux témoins qualifiés, tels que des curés, des chanoines, des laïques distingués, sont unanimes à déposer, même sous la foi du serment, qu'il s'en acquitte réellement et avec autant de zèle que de sagacité.

VI. *En droit*. Personne ne peut ignorer qu'aux termes du droit canon, les chanoines attachés au service de l'Evêque ne doivent rien perdre de leur bénéfice, parce qu'ils sont considérés non comme absents, mais comme présents (3).

Vainement objecte-t-on que le chanoine Sabatino assiste l'Ordinaire, non comme Evêque de Valve, mais comme Evêque de Sulmona, parce que le Prélat fait sa résidence dans cette dernière ville. En effet, ces diocèses sont depuis longtemps unis, de manière, il est vrai, qu'ils subsistent l'un et l'autre également, *æque principaliter*, et conséquemment, quant à certains effets, on peut les considérer comme séparés; mais quant à l'Evêque, et en particulier quant à la résidence, il faut les considérer comme ne formant qu'un seul et unique diocèse (4).

Au reste, il n'y a pas lieu à se préoccuper beaucoup ici de la question de résidence ; car le droit canon n'exige pas autre chose en pareil cas, sinon que le chanoine assiste l'Evêque pour les affaires du diocèse, condition ponctuellement remplie par Sabatino. C'est, en effet, par une pure chicane qu'on objecte encore que ce n'est pas pour l'utilité du diocèse, mais pour la commodité de l'Evêque, que ce chanoine demeure à Sulmona; puisqu'il est évident, par ce qui a été dit, qu'il y traite les affaires diocésaines. S'il rend en même temps quelque service personnel à l'Evêque, il ne doit pas pour cela être frustré du privilége auquel il a droit par suite des autres services qu'il rend véritablement au diocèse.

(3) C. 7 *de Cætero*, et c. 15 *ad Audientiam*, *de Cleric. non resid.* Le même principe de droit se trouve rappelé et confirmé dans le canon 8 du Concile célébré, en 1322, par le légat du pape Jean XXII, au diocèse de Palencia (Espagne). Labbe et Cossart, tom. XI, part. 2, col. 1600, *Concilium Palentinum.*

(4) Card. De Luca, lib. 14, part. 3, *Annot. ad Conc. Trid.*, disc. 7, n. 5; Gratian., *Discept. Forens.*, c. 635, n. 5.

V. Quant à l'étendue de ce privilége, elle est clairement déterminée par le rescrit du 28 septembre 1858 : le chanoine doit jouir intégralement de sa prébende, et perdre seulement les distributions quotidiennes; ou si tous les revenus consistent en distributions, il doit en percevoir les deux tiers, et laisser l'autre tiers seulement au profit des chanoines présents au chœur. Cette disposition est parfaitement conforme au texte du droit (5), à l'enseignement des Docteurs (6) et à de nombreuses décisions de la Sacrée Congrégation du Concile (7), qui toutes posent en principe, que, lorsque tous ou presque tous les fruits du canonicat consistent en distributions quotidiennes, les deux tiers tiennent lieu de prébende pour tous les effets de droit, et en particulier pour les chanoines légitimement dispensés de l'assistance au chœur, afin qu'il ne puisse pas y avoir de canonicat sans prébende, et que des indults légitimement concédés ne deviennent pas purement illusoires.

Or, en fait, il est certain que les canonicats de l'église cathédrale de Valve consistent uniquement en distributions quotidiennes : les chanoines en conviennent eux-mêmes, et les constitutions capitulaires le disent d'ailleurs clairement. Le chanoine Sabatino a donc droit aux deux tiers de ces distributions; et c'est à tort que les chanoines veulent en excepter les revenus dits *de la répartition*, puisque ces revenus sont divisés de la même manière que tous les autres, à raison du service, c'est-à-dire par mode de distributions quotidiennes.

(5) Citt. cc. 7 et 15 *de Cleric. non resid.*

(6) Fagnan. in c. *Quia in tantum*, 5 *de Præbendis*, n. 29; Barbosa, *Collectan. Doctor.* in lib. 3 decretal., *de Cleric. non resid.* tit. 4, c. 7, n. 8; Castro Palao, *Disp. M. punct.* 9, § 3, n. 2; Scarfanton. ad Ceccoperii *Lucubr. canonical.* lib. 2, tit. XI, n. 15; Ventriglia, *de Resid. canonicor.* annot. 19, § 1, n. 6.

(7) En particulier *Avenionen.*, 13 januar. 1635; *Tranen.*, 11 maii 1698; *Venusina*, 30 julii 1763, § *Ponderandum*. Vid. Scarfanton. loc. cit.

La coutume vient du reste ici à l'appui du droit. En effet, le chanoine Rosario Russo, pourvu, en 1842, d'un canonicat de l'église cathédrale de Valve, l'a retenu jusqu'en 1847 sans avoir jamais, dans cet intervalle, résidé à Valve, parce qu'il était secrétaire de l'Evêque d'alors ; et cependant les registres de recettes et de dépenses font foi que les revenus *de la répartition* lui ont été remis chaque année. Mais, en outre, les membres actuels du Chapitre, en soldant sans difficulté au chanoine Sabatino, en 1856, les revenus *de la répartition*, ont eux-mêmes confirmé par leur propre fait le droit qu'ont à ces revenus les chanoines attachés au service de l'Evêque.

VI. La Sacrée Congrégation, adoptant pleinement les conclusions de l'avocat, a ordonné que le rescrit du 28 septembre 1858 fût exécuté de point en point.

« An et quomodo sit exequendum rescriptum Sacræ Con-
« gregationis diei 28 septembris 1858 favore canonici Joannis
« Sabatino in casu, etc. »

« Affirmative in omnibus. »

(*Valven. seu Salmonen., Rescripti, die* 31 *martii* 1860.)

RÉSUMÉ

d'une

ÉTUDE CRITIQUE DU CARDINAL WISEMAN

SUR LA PREMIÈRE ÉPITRE DE SAINT JEAN.

Suite (1).

DEUXIÈME MANUSCRIT.

VII. La bibliothèque de Santa Croce in Gerusalemme possède un manuscrit contenant le livre de saint Cyprien *ad Quirinum*, et un autre à la dernière page duquel on lit ces mots : *Explicit liber testimoniorum*, tandis qu'une main moins ancienne que

(1) V. 5e série, 5e cahier, p. 234 ss.

celle du copiste primitif a mis en tête du traité ce titre : *De testimoniis scripturarum Augustini contra donatistas et ydola.* Ce manuscrit, exclusivement composé de citations de l'Écriture, ne tend nullement à réfuter les Donatistes. Ce n'est donc pas, malgré le titre placé en tête, le livre dont parle saint Augustin dans ses *Retractationes* (lib. 2, c. 27).

Le titre de *Libri de Speculo,* inscrit sur la première page par une main plus ancienne, nous invite à rechercher si nous avons ici l'ouvrage de saint Augustin, intitulé *Speculum.*

Le traité contenu dans le manuscrit de Santa Croce se compose de plus de cent chapitres, et embrasse les points les plus importants de la religion chrétienne. Sur chacun des sujets, les textes de l'Ancien et du Nouveau Testament qui s'y rapportent sont cités sans remarque ni commentaire. Les citations sont faites d'après l'ancienne Vulgate telle qu'on la retrouve dans les citations des Pères de l'Église, et telle qu'elle a été recueillie dans les grands ouvrages de Nobilius, de Bianchini et de Sabbatier.

L'ouvrage est à peu près le même que celui publié par Jérôme Viguier, sous le titre de *Speculum* de saint Augustin. (S. Aur. Augustini operum omnium supplementum. Paris, 1685, t. I, pag. 517).

Le manuscrit forme un volume in-4°, peint sur vélin en lettres onciales et carrées, rappelant par leur forme et leur grandeur le *Codex Bezæ*, ou manuscrit latin qui se trouve à Cambridge. On peut dire hardiment qu'il appartient au sixième ou au septième siècle.

Le passage relatif aux trois témoins célestes y est cité comme une preuve dogmatique de la Trinité, au 2e chapitre, *De distinctione Personarum.* Nous y lisons ce qui suit: *Item Johannis in œpistula... Item illic tres sunt qui testimonium dicunt in cœlo Pater Verbum et Spiritus et hi tres unum sunt.* Remarquons ici *dicunt* substitué à *dant,* comme dans la Vulgate de la Cava et

dans Idatius Clarus, le plus ancien des écrivains ecclésiastiques.

Le *Speculum*, publié par Viguier, et qui ressemble beaucoup à celui de Santa Croce, est rejeté par les Bénédictins de Saint-Maur, parce qu'il n'a pas la préface qui précédait, au rapport de Possidius, le livre de saint Augustin. Celui qu'ont publié ces savants religieux ayant une préface, Mgr Wiseman convient qu'ils réclament avec quelque apparence de raison la préférence. L'authenticité bien établie de la préface emporterait celle de l'ouvrage tout entier.

VIII. Le savant Prélat, exposant les arguments qui militent en faveur de l'authenticité du texte de Santa Croce, rappelle que saint Augustin fit une violente opposition à la version de l'Écriture entreprise par son ami saint Jérôme, et remarque que les citations du manuscrit de Santa Croce sont faites d'après l'ancienne version latine, comme dans la généralité des écrits de l'Évêque d'Hippone. Pour ce motif, il le préfère au *Speculum* des Bénédictins, qui cite toujours la version de saint Jérôme. Aux religieux de Saint-Maur qui objectent que, vers la fin de sa vie, saint Augustin avait triomphé de ses répugnances pour la nouvelle version, et qu'il aurait pu s'en servir dans un écrit destiné au peuple, comme il l'a fait dans le quatrième livre de la doctrine chrétienne, il répond que, dans un livre destiné au peuple, qui ne connaissait pas le travail de saint Jérôme, les citations ont dû être faites de préférence d'après l'ancienne version, et que l'illustre Docteur jugea une explication nécessaire pour s'être servi de la nouvelle traduction dans un cas particulier. Rien ne prouve que le *Speculum* des Bénédictins ait existé autrement que sous sa forme moderne, et tel qu'il est, il ne peut pas être attribué à saint Augustin. Il en est autrement de celui de Santa Croce, qui se composait dès le principe du texte employé par cet illustre Père de l'Église. En outre, la ressemblance entre les titres de

quelques-unes des sections du *Speculum* de Santa Croce, et l'interprétation mystique que saint Augustin fait des passages correspondants, fournit une autre preuve de son authenticité.

Mais comment se fait-il que saint Augustin ait passé sous silence, dans son commentaire sur l'Épître de saint Jean et dans ses ouvrages sur la Trinité, le passage relatif aux trois témoins célestes, si le *Speculum*, où il est cité, est vraiment de lui? Monseigneur Wiseman reconnaît la force de l'objection; et c'est pour mieux la résoudre qu'il entre dans une discussion approfondie au sujet d'un texte latin des Écritures mentionné par saint Augustin sous le nom d'Itala. *In ipsis autem interpretationibus Itala cæteris præferatur; nam est verborum tenacior, cum perspicuitate sententiæ* (*De Doct. christ.*, l. II, c. 15, pag. 27).

IX. Ne pouvant pas le suivre dans tous les détails de cette savante digression, contentons-nous de constater avec lui qu'il n'y a pas eu réellement une version latine des Écritures connue sous le nom de *Vetus Itala,* comme l'ont cru certains critiques; que les citations qu'on trouve dans les Pères latins, au lieu de favoriser l'hypothèse de la multiplicité des versions, supposent au contraire une version unique au service de tous. L'*Itala* n'était pour saint Augustin qu'une édition italienne de la version latine en usage en Occident.

On comprend qu'ayant étudié l'Écriture en Italie, les exemplaires italiens l'ont suivi en Afrique, et qu'il a dû s'en servir de préférence. Ce qui prouve l'existence de cette édition italienne, c'est que toutes les fois que saint Augustin cite l'Écriture autrement que les Pères de l'Église d'Afrique, ses citations sont conformes à celles des Pères Italiens.

Il est aisé de comprendre qu'un passage disparaisse d'une édition d'un même ouvrage, tandis qu'une autre édition le conserve. Le verset controversé a donc disparu, à une époque très-

ancienne, de l'édition italienne dont saint Augustin se servait habituellement ; voilà pourquoi il ne le cite pas dans ceux de ses écrits que l'on objecte. Mais ce verset s'était conservé dans l'édition africaine ; voilà pourquoi il le cite dans le *Speculum*, qui, s'adressant au peuple d'Afrique, devait citer l'Écriture d'après la version que ce peuple avait entre les mains. Ce qui donne encore plus de force à tous les arguments produits en faveur du *Speculum* de Santa Croce, c'est que toutes ses citations concordent parfaitement avec celles des Pères de l'Église d'Afrique.

Il semble difficile de ne pas admettre avec Mgr Wiseman que le *Speculum* de Santa Croce est celui de saint Augustin. Or, si ce traité, où nous trouvons le verset relatif aux trois témoins célestes, est vraiment l'œuvre de cet illustre Docteur, c'est un témoignage d'une grande importance, qui renverse les conjectures de ceux qui regardent ce passage comme apocryphe.

X. Au lieu d'appartenir à saint Augustin, le traité contenu dans le manuscrit de Santa Croce pourrait être l'œuvre d'un auteur moins connu. Quelle serait dans ce cas l'autorité qu'il faudrait lui accorder dans la controverse des trois témoins? Voici comment Mgr Wiseman répond à cette question.

Certaines propositions qui se rapportent à la Sainte-Trinité, font voir que les controverses auxquelles a donné lieu ce dogme fondamental s'étaient déjà élevées dans l'Eglise, quand ce traité fut composé. Le chapitre d'où est tiré le texte de saint Jean, reproduit plus haut, porte en titre : « *De distinctione Personarum.*» Or, le mot *persona*, bien que déjà en usage du temps de Tertullien pour désigner des *hypostases* divines, n'a eu ce sens clair, défini et théologique que nous y attachons, qu'à la suite de la controverse contre Sabellius, et des dissentiments qui s'élevèrent plus tard au Concile d'Alexandrie. Le traité de Santa Croce l'employant comme nous l'entendons de nos jours,

il est évident que ce traité a été composé à une époque où la signification de ce terme avait été fixée.

Après la section où se trouve le texte cité de saint Jean, il y en a une entièrement consacrée à prouver la divinité du Saint-Esprit. On peut en conclure que ce dogme important était devenu l'objet d'une controverse spéciale, en dehors de la question générale de la Trinité. Le manuscrit serait donc contemporain des Macédoniens, et remonterait au milieu du IVe siècle. Le texte de l'ancienne version latine dont l'auteur a fait usage ne permet pas de lui assigner une date plus moderne.

Le livre de saint Cyprien *ad Quirinum* fait partie du même volume ; et si cette considération pouvait encore laisser quelque doute sur l'origine africaine du *Speculum*, la question serait décidée par le fait de la coïncidence la plus frappante de son texte avec les leçons des Pères de l'Eglise d'Afrique.

Monseigneur Wiseman observe que toutes les autorités qui ont été découvertes jusqu'à ce jour en faveur du verset controversé, appartiennent à l'Eglise d'Afrique. Il conclut de ce fait, qu'un nouveau témoignage d'un auteur africain quelconque a plus de valeur que tous ceux qui pourraient venir des autres parties de l'Eglise d'Occident. On voit par là quelle autorité il accorde à l'écrivain du quatrième siècle à qui nous devons le traité de Santa-Croce.

XI. Les témoignages, en faveur d'une variante quelconque, n'ont pas de valeur en dehors de la recension ou famille à laquelle ils appartiennent; et une leçon doit être adoptée, non en vertu des autorités isolées, mais sur la foi de la recension qui la renferme. Ce grand principe posé par Bengel a reçu force de loi depuis la publication des recensions de Griesbach. Il est évidemment applicable, non seulement au texte grec, mais encore à tout autre texte dans lequel on peut distinguer des recensions. Mgr Wiseman ayant démontré qu'il faut recon-

naître plusieurs recensions de l'ancienne Vulgate, se croit en droit de faire l'application de ce principe au verset de saint Jean qui a été l'objet d'une si vive controverse. Pour lui, saint Cyprien, Marcus Celedensis, saint Fulgence, Victor Vitensis, les quatre cents Evêques africains qui s'assemblèrent à Carthage sous Hunéric, sont autant de représentants de la *recension africaine,* du *texte* africain de la Vulgate ; ils élèvent la voix au nom d'une grande famille critique, dont l'antiquité et l'autorité doivent être discutées d'après les lois de la critique.

Aprés avoir rappelé qu'il a établi l'existence de deux recensions différentes de l'ancienne Vulgate, l'une au service des Pères africains, et l'autre au service des Pères d'Italie, Monseigneur Wiseman observe que l'existence d'une recension africaine contenant le verset en question, permet de considérer comme autant de citations les extraits des écrivains africains, qui, apparaissant dans les ouvrages des auteurs italiens, pourraient laisser des doutes au sujet de leur origine. — Griesbach et d'autres, insistant sur la forme incomplète des citations, dans Tertullien et saint Cyprien, ont voulu les faire passer pour de pures interprétations mystiques. Or, l'examen de témoignages postérieurs nous a donné la certitude que l'Eglise entière à laquelle appartenaient ces deux écrivains, connaissait et citait le verset controversé. Cette circonstance fournit à la critique de justes raisons pour affirmer que ce sont de véritables citations que ces auteurs ont faites.

XII. Certains adversaires du passage en question prétendent qu'il faut attribuer au respect pour l'autorité de Tertullien et de saint Cyprien, d'abord les allusions au fameux verset, et puis sa conversion en un texte nouveau. Mais ce système ne s'appuie sur aucun fondement. En outre, comment se fait-il que ces deux écrivains étant aussi vénérés en Italie qu'en Afrique, la vénération qu'on avait pour eux n'ait pas eu sur les Pères

italiens la même influence que sur les Africains? Pourquoi saint Augustin n'a-t-il pas agi de même? Pourquoi n'a-t-il pas *tiré des conclusions*, comme on prétend que les autres écrivains africains l'ont fait, du huitième verset expliqué dans un sens allégorique? Pourquoi dit-on qu'il n'a jamais cité ce verset? — Si, au lieu de considérer ces passages comme une argumentation, on n'y voit que des citations; si on laisse de côté ces écrivains de l'Eglise d'Afrique pour ne parler que du texte africain, on écarte la difficulté, jusqu'ici insoluble, qui se tire du silence de saint Augustin.

XIII. Ce silence, en effet, fournit un argument négatif d'une force considérable, puisque l'illustre Evêque d'Hippone, qui a tant écrit sur la première épître de saint Jean, a fourni à Sabbatier des matériaux suffisants pour rétablir l'ancien texte jusqu'à ce verset exclusivement, et qu'il lui revient en aide immédiatement après, tandis que, sur ce point seul, il lui fait complètement défaut. Cette objection est irrésistible pour ceux qui se placent au point de vue ordinaire de cette controverse; mais elle n'a rien qui puisse embarrasser Mgr Wiseman et ceux qui, avec lui, admettent l'existence d'une recension africaine.

Dès qu'on reconnaît que le verset appartenait au texte africain, et que saint Augustin se servait de l'édition italienne, toute difficulté disparaît.

Monseigneur Wiseman va même plus loin; il ajoute que, si le verset se trouvait dans les écrits de saint Augustin, ce fait demanderait une explication. Cette explication, du reste, serait facile, puisqu'on pourrait dire que cet illustre Père, dans une circonstance donnée, avait renoncé à l'édition italienne qu'il employait habituellement de préférence, pour ne consulter que les sentiments de son troupeau qui ne connaissait que l'édition africaine.

Il résulte de ces diverses observations, que la découverte

d'un ancien manuscrit africain, quelque obscur que l'auteur en soit sous d'autres rapports, est d'un plus grand poids pour prouver l'authenticité du verset controversé, s'il le contient dans son texte, que ne le serait le témoignage d'un écrivain italien dont le nom serait infiniment plus illustre. En effet, le premier tend à consolider et à compléter l'autorité d'un *texte*, tandis que le second n'apporterait qu'une voix isolée et en désaccord avec les autres. Ce principe détermine la force du témoignage du manuscrit de Santa-Croce. C'est une nouvelle affirmation à ajouter au consentement unanime des écrivains africains, une preuve de plus que le verset existait dans la recension de leur Eglise.

XIV. La controverse étant ainsi réduite aux proportions d'un désaccord entre la recension d'Afrique et celle d'Italie, il ne reste plus qu'à chercher laquelle des deux possède la plus grande autorité, et peut être considérée à juste titre comme représentant véritablement la version originale.

En effet, observe Monseigneur Wiseman, s'il paraissait très-probable, ou même certain, que la traduction latine a été faite en Afrique, et que, par conséquent, le texte africain, conservé par les écrivains de cette Eglise, remonte à une plus haute antiquité que tous les autres manuscrits connus, non-seulement de l'Italie, mais encore de la Grèce, nous obtiendrions ainsi un argument beaucoup plus fort, plus défini et plus solide en faveur de l'authenticité du verset controversé, que si nous avions recours à l'examen ordinaire des citations et des textes.

Le docteur Feder ayant transcrit la partie lisible d'un palimpseste découvert à Wurtzbourg et qui contenait une version latine antéhieronyméenne, adressa ces fragments au savant docteur Münter, qui en publia un compte-rendu dans la *Revue encyclopédique* du mois de mars 1819. L'auteur de ce compte-rendu suppose que ces fragments, qui comprennent Jérémie, Ezéchiel et Daniel, ont une origine africaine, et dit

qu'ils ne peuvent appartenir à l'Itala, parce que la phrase manque de clarté. — Eickhorn fut le premier qui hasarda la conjecture que la Vulgate latine était originaire d'Afrique. Ce qu'il se contenta d'insinuer sans en fournir aucune preuve, Monseigneur Wiseman cherche à l'établir par des considérations qu'il soumet aux personnes versées dans l'art de la critique biblique. Ceci forme une des parties les plus intéressantes de son travail. Nous allons en indiquer sommairement les points les plus importants, renvoyant au volume des *Mélanges,* que nous avons entre les mains, ceux de nos lecteurs qui voudraient approfondir cette matière.

XV. La littérature grecque jouissait d'un si haut crédit en Italie sous les Césars, elle y était en si grand honneur sous Trajan et les Antonins, qu'une version de l'Ecriture en langue latine n'était guère nécessaire à cette époque. En outre, presque tous les noms qui se présentent dans l'histoire des premiers temps de l'Eglise Romaine, ont une forme grecque, tels sont : Clet, Anaclet, Sother, Eleuthère, Lin, Evariste, Télesphore, Hygin. Parmi ces personnages, quelques-uns étaient Grecs de naissance ; leur élévation au pontificat indique donc que leur nation exerçait une influence prépondérante dans l'Eglise Romaine, et aussi que leur troupeau était versé dans la langue grecque.

Ce qui est plus décisif encore, c'est que, dans tout le cours des deux premiers siècles de l'ère chrétienne, et même au commencement du troisième, on ne trouve pas un seul exemple d'un auteur appartenant à l'Eglise Italienne, qui ait écrit autrement qu'en grec. Quoique romain de naissance, saint Clément, écrivant au nom de l'Eglise Romaine tout entière, vers l'an 96, se servit de la langue grecque, sans que rien dans son Epître indique qu'il ait recouru à un traducteur, ou que son travail lui ait offert quelque difficulté. Après des observations analogues sur Modestus, qui florissait vers l'an 176, sur

la correspondance qui eut lieu sous le pape Soter entre les Eglises de Rome et de Corinthe, sur les écrits de saint Irénée, sur la fameuse lettre des Eglises de Vienne et de Lyon, sur les écrits de Victor et d'Apollonius, sur les traités du prêtre romain Caïus, qui florissait vers l'an 212, sur le dialogue contre Artémon, et enfin sur les écrits d'Astérius Urbanus et de saint Hippolyte, Mgr Wiseman se résume en disant : « D'après ces exemples, on voit que Victor est le seul auteur appartenant à l'Eglise d'Italie ou des Gaules qui, selon les rapports de l'histoire, ait écrit en latin avant l'an 230 ; encore ne manque-t-on pas de raisons pour supposer qu'il comprenait également le grec. En même temps, on ne trouve en Afrique aucun auteur qui ait écrit en grec, tandis que Tertullien, saint Cyprien, Lactance et Minutius Félix, qui sont les plus anciens des Pères latins, appartenaient tous à cette contrée. Saint Marc écrivant son Evangile pour les Romains, et saint Paul leur adressant une Epître, firent usage de la langue grecque. Ils ne l'auraient point fait si une traduction latine eût été nécessaire.

Ne peut-on pas en conclure que le grec était parfaitement intelligible pour les fidèles, et que cet état de choses devait se prolonger encore quelque temps? De toutes ces considérations, il résulte un motif puissant de probabilité historique, pour supposer que la première version latine de l'Ecriture a été faite, non pas en Italie, mais en Afrique. Voici le raisonnement par lequel Mgr Wiseman arrive à cette conclusion. Les citations extraites des auteurs africains nous donnent des preuves irrécusables qu'une version de ce genre existait dans leur pays avant le quatrième siècle ; tandis que tous les témoignages historiques que nous possédons au sujet de l'Italie, nous portent à croire que le texte grec du Nouveau-Testament y était en usage jusqu'au commencement du même siècle. Or, il a été démontré que la version dont on se servait était la même dans

les deux pays. Il est donc à croire que le texte italien a été apporté d'Afrique.

On peut arriver, par l'examen attentif des mots et des phrases qui composent un livre, à reconnaître le pays d'où il tire son origine, et à déterminer l'époque de sa composition. Mgr Wiseman applique cette méthode à l'ancienne version latine de la Bible.

XVI. On entend par *archaïsmes* certaines locutions surannées qu'on ne trouve que dans les auteurs antérieurs au siècle d'Auguste. Le savant critique fait observer que ces sortes de locutions se conservent plus longtemps dans les pays lointains que dans le voisinage de la capitale ; aussi les regarde-t-il comme une des plus fortes preuves de l'origine provinciale du livre où on les trouve. Ceux qui ont lu les auteurs africains des premiers siècles de l'ère chrétienne ont remarqué dans leurs écrits, l'emploi fréquent de mots et de tournures particulières qu'on ne découvre que dans les anciens écrivains. Les ouvrages de Tertullien, d'Arnobe, de saint Cyprien, de Lactance et de Victorinus fourmillent de manières de parler qui n'étaient plus en usage qu'en Afrique à l'époque où l'ancienne Vulgate a dû être composée.

On y voit aussi beaucoup de mots et de tours inconnus partout ailleurs, et qui constituent de véritables *africanismes*. Or, il est à remarquer que ces archaïsmes et ces africanismes sont encore assez fréquents dans la Vulgate actuelle, malgré les nombreuses corrections qu'elle a subies à diverses époques. Ils se montrent surtout avec plus d'abondance dans ce qui nous reste de l'ancienne version latine. Mgr Wiseman en cite des exemples.

Ce sont les verbes déponents pris dans un sens passif, comme *consolari, hortari* ; les futurs en *ibo* dans les verbes de la quatrième conjugaison, comme *partibor, metibor*; l'usage du verbe *odio* inconnu aux classiques; *nubere* avec la forme passive *nu-*

bentur : la phrase *contumeliam facere* ; une foule de mots dans la composition desquels entre la préposition *super,* comme *superexaltatus, supergaudeo, supercado, superextollo, superspero, supervaleo, superdico, superpolluo, superinvalesco, supersignor, supersubstantialis, superseminо, superlucror, supereffluens, supererogo, superadultus, supervestior, superimpendor, supercerto, superædifico* ; les verbes terminés en *ifico, mortifico, vivifico, glorifico, clarifico, sanctifico, salvifico* ; les mots *stultiloquium, multiloquium, vaniloquus, vaniloquium, condignus, minoro, minoratio, ponderosus* pour *herniosus, framea* dans le sens d'épée, *improperium, impropero, pascua* considéré comme substantif féminin, *linguatus, salvo, salvator, salvatio, intentator,* et autres ; des constructions grammaticales où l'on voit le verbe *dominor* avec son régime au génitif, *zelare* avec l'accusatif, *façio* suivi d'un infinitif actif ou passif, comme *faciam vos fieri piscatores hominum,* le présent de l'infinitif après *potestas,* l'imparfait du subjonctif pour le plus-que-parfait, comme dans *cum complerentur dies Pentecostes* ; le passage subit d'une tournure indirecte à l'emploi de l'infinitif, comme *ad faciendam misericordiam cum patribus nostris et memorari testamenti sui sancti.*

A part un petit nombre d'exceptions qu'il faut chercher dans Plaute, Térence, Nævius, Ennius, les mots et les constructions grammaticales que nous avons seulement indiqués et qui fournissent à Mgr Wiseman quinze pages du plus grand intérêt pour les philologues, ne se montrent nulle part dans la littérature classique. Nous les retrouvons au contraire sans exception dans les écrivains africains, et plus particulièrement dans Tertullien, avec tous les caractères d'un dialecte spécial.

XVII. Du reste, les meilleurs auteurs qui ont écrit sur la langue latine reconnaissent que les écrivains d'Afrique forment une famille distincte de ceux des autres nations. *Afri,* dit Val-

chius, *propria dicendi ratione latinum sermonem omnino corruperunt, constat id enim de Tertulliano, Cypriano, Arnobio, aliisque.* En présence d'une affinité si manifeste dans les mots et les constructions, entre la Vulgate et Tertullien ou Arnobe, notre savant critique déclare que cette étude lui a donné la plus entière conviction que l'ancienne Vulgate a été faite en Afrique, et que Tertullien est l'auteur qui se rapproche le plus, quant au siècle et au pays où il vivait, de cette ancienne version. Il est difficile de ne point partager cette conviction; et, si l'on réfléchit que ces mots et ces tournures si étranges qui abondent dans la Vulgate, apparaissent dans les citations de tous les Pères, qu'ils appartiennent à l'Italie, à la Gaule ou à l'Espagne, on doit admettre que l'Eglise d'Occident ne faisait usage que d'une seule et même version, et que cette version était l'œuvre d'un seul homme ou de plusieurs, qui, vivant à la même époque et dans le même pays, lui donnèrent ce caractère et cette teinte uniformes, qui distinguent tous les fragments qui nous en restent.

Personne assurément ne reprochera à Mgr Wiseman cette longue digression qui jette tant de lumières sur la question si importante de l'origine de la Vulgate. Il avait déjà réduit la discussion touchant l'autorité des Pères latins en faveur du fameux verset, aux proportions d'une simple question de recensions. Le résultat de l'examen auquel il s'est livré est que l'Afrique a donné naissance à la Vulgate, que la récension africaine en représente le type le plus ancien, et que, par là même, son autorité est infiniment supérieure à celle de la recension italienne. Nous avons ainsi l'assurance que le verset controversé existait dans la traduction primitive, et que, si les Pères italiens ne le connaissaient pas, c'est que leur recension l'avait perdu. Nous devons conclure que les manuscrits dont on s'est servi pour faire cette version contenaient le verset; or, ils devaient nécessairement remonter à une antiquité beau-

coup plus haute qu'aucun de ceux que nous pouvons maintenant examiner.

XVIII. Quant aux manuscrits grecs contenant le verset controversé, Mgr Wiseman cite la *Bibliotheca Bremensis* où Haremberg dit que le Père Antoine en vit à Venise un *auctoritatis non modicæ*. La bibliothèque Angélique des Augustins de Venise conserve l'exemplaire de la Bible dont se servit le Père Angelo Rocca, en sa qualité de secrétaire de la commission chargée par le pape Clément VII du soin de réviser la Vulgate. C'est l'édition romaine de 1592. Sur les feuillets placés en tête du volume se trouvent les minutes des actes de la Congrégation, et à la marge sont notés les passages que le secrétaire désirait soumettre à la discussion. Il les accompagnait d'un résumé des arguments sur lesquels il se fondait pour rejeter, retenir ou modifier chacun de ces passages. A l'endroit du texte de saint Jean, on trouve à la marge la note suivante écrite avec une oule d'abréviations : *Hæc verba sunt certissime de textu et allegantur contra hæreticos ab Athanasio, Gregorio Nazianzeno, Cyrillo et Cypriano, et Hieronymus in prologo dicit ab infidelibus scriptoribus fuisse prætermissa. In græco etiam quodam antiquissimo exemplari quod habetur Venetiis leguntur; unde colligitur græca, quæ passim feruntur, in hac parte esse mendosa, et omnia latina manuscripta in quibus non habentur illa verba signata.*

Après avoir rapporté ce témoignage, qui emprunte une autorité particulière à la circonstance dans laquelle il a été donné, Mgr Wiseman signale à l'attention des critiques et des voyageurs certains manuscrits qu'on trouve en Grèce ; il en est plusieurs d'où on a fait disparaître le fameux verset, et deux dans lesquels il est écrit, *prima manu*, à la marge. L'un de ces deux derniers se trouve à Nicosie dans l'île de Chypre. Il est peint en grande lettres onciales ; à la marge se trouve le verset, évidemment écrit par la même main que le reste, quoique en plus petits caractères ; il est accompagné d'une note pour attester qu'il appartient au texte.

XIX. En terminant ce beau travail, le savant critique aborde l'objection que l'on a souvent faite contre la libre discussion de cette question de controverse, objection tirée du décret du Concile de Trente. Il fait observer que les idées erronées répandues à ce sujet par certains auteurs sont réfutées par les actes des différentes Congrégations choisies pour corriger le texte de la Vulgate. L'une de ces Congrégations semble avoir pris en sérieuse considération les arguments qui tendent à faire rejeter le verset. Ce qui le prouve, c'est que la Bible dont on se servit dans le sein de cette Congrégation (Bible qui se trouve à Rome dans la bibliothèque des Barnabites) porte la note suivante écrite en marge de la main du secrétaire : « In græ. « cod. vati. et al græ codd. necnon et in aliquibus latinis non « habentur verba virgula signata. »

C'est donc à tort qu'on a prétendu que ceux qui persistent à rejeter le verset controversé tombent sous l'anathème du Concile de Trente. Nous renvoyons à la dissertation qui se trouve dans la Bible de Vence (1), ceux des lecteurs de la REVUE qui désireraient des explications plus étendues que celles données par Mgr Wiseman. Les Papes Pie IV, Pie V, Grégoire XIII, Sixte V, Grégoire XIV et Clément VIII ont fait revoir et corriger la Vulgate; et cependant, malgré ces corrections successives, on y trouve encore plus de 4,000 passages qui demanderaient à être rectifiés. C'est ce qui a fait dire à un savant critique : « Il est à souhaiter, et nous souhaitons ardemment, « pour l'honneur et la gloire de la Religion et de la Vulgate « elle-même, qu'il surgisse un nouveau Pontife, qui nous en « donne une édition plus correcte et plus soignée, et rende « plus complets et plus parfaits les résultats des travaux com- « mencés par ses prédécesseurs. Quel nouveau titre de gloire « ne serait-ce pas pour lui ! (2) »

(1) Dissertation sur le fameux passage de saint Jean.
(2) « E da desiderare, e vivamente desideriamo, per decoro e splen-

XX. Bien loin de proclamer la perfection absolue de la Vulgate, les Pères de Trente ont reconnu qu'elle laissait à désirer, puisque ce n'est que pour se conformer aux vœux du Concile, qu'ont été entreprises les corrections dont cette version a été l'objet à différentes époques. En la déclarant authentique, ils n'ont pas prétendu que toutes les phrases et tous les mots qu'elle renferme fussent contenus dans les écrits originaux. Le Cardinal Pallavicini (1) détermine d'une manière précise le sens et la portée de leur décret. Voici ce que Bellarmin dit à ce sujet : « *Ecclesia... certos nos reddere voluit* in iis quæ ad « fidem et *mores pertinent, nulla esse in hac versione interpretum* « *errata* (2). » André Véga, dominicain espagnol, qui fut un des plus célèbres théologiens de ce Concile, nous dit de son côté en quoi consiste l'autorité attribuée à la Vulgate par cette illustre assemblée. « *Nec eam,* dit-il, *tanquam e cœlo delapsam* « *synodus adorare voluit. Eatenus voluit eam authenticam ha-* « *beri, ut certum nobis esset, nullo eam defœdatam errore, ex quo* « *perniciosum aliquod dogma in fide et moribus colligi posset...* « *Et hanc fuisse mentem synodi,* dit-il en s'adressant à Calvin, « *nec quidpiam amplius statuere voluisse... verissime possum* « *tibi allegare... Sanctæ Crucis cardinalem qui illi sessioni et* « *omnibus aliis præfuit, ac pridie quidem quam illud decretum* « *firmaret, et postea, non opinor semel, mihi testatus est, nihil* « *amplius voluisse Patres firmare* (3).

Il résulte clairement des citations que nous venons de faire, que la discussion relative au verset controversé est libre, et

« dore della religione e della Volgata medesima, che sorga un nuovo « pontefice, il quale che ne dia una nuova più corretta e accurata edi- « zione, e renda più compito e più perfetto il beneficio di suoi prede- « cessori. » (De Rossi. Introd. § 78.)

(1) L. 6, c. 17.

(2) *De verbo Dei*, c. 11.

(3) *Tract. de Justificatione*, l. 15.

que, si les exigences d'une saine critique allaient jusque-là, on pourrait rejeter ce passage comme apocryphe, sans se mettre en opposition avec le Concile de Trente. Mais loin de conduire à une telle conclusion, les travaux de la science confirment de plus en plus l'opinion de ceux qui regardent le fameux verset comme ayant été écrit par saint Jean lui-même. Ceci n'est point douteux pour ceux qui lisent attentivement la savante discussion que nous venons de résumer.

THÉOLOGIE DOGMATIQUE.

LA TRINITÉ DIVINE.

Exposition catholique de ce dogme. — S'est-il formé par les croyances des divers peuples ou par les conceptions philosophiques?

I. Afin de donner au Christianisme les proportions d'une institution humaine, on n'a pas hésité à dire qu'il s'était formé peu à peu, à travers bien des variations, au moyen d'éléments étrangers. Il y a longtemps déjà, M. Cousin écrivait dans son *Cours d'histoire de la philosophie* : « Le Christianisme si peu étudié, si peu compris, n'est pas moins que le résumé des deux grands systèmes religieux qui ont régné tour à tour dans l'Orient et dans la Grèce. Il réunit en lui tout ce qu'il y a de vrai, de saint dans le théisme de l'Orient, et dans l'héroïsme et le naturalisme mythologique de la Grèce et de Rome. » (t. I, p. 34.)

A l'exemple du chef de la philosophie éclectique, les libres-penseurs de notre âge affirment, sans la prouver, cette lente formation du dogme chrétien ; des historiens, des publicistes en déterminent les évolutions périodiques, et il s'est trouvé, en Allemagne et ailleurs, des protestants assez adulateurs de la raison, pour adopter au détriment de la Foi, ce système déplorable, qui n'est pas seulement une grave erreur, mais

qui est une impiété, puisqu'il sape le Christian isme par la base, en lui enlevant son caractère divin.

II. Pour renverser de fond en comble tout cet édifice d'opposition philosophique, il faut montrer que le Christianisme datant du commencement du monde, quand même il serait vrai que tous ses dogmes fissent partie de la religion universelle, cela prouverait sa divinité, mais que, du reste, la religion universelle n'a conservé des dogmes primitifs que quelques restes incomplets et entremêlés d'erreurs grossières que le Christ est venu détruire. C'est ce que nous allons faire pour le dogme de la Trinité en particulier. Mais, avant tout, exposons-le dans toute sa rigueur théologique.

III. La doctrine catholique enseigne que la nature divine est si parfaite qu'elle se communique sans division à trois personnes égales et co-éternelles, qu'on nomme le Père, le Fils et le Saint-Esprit. Pour exprimer exactement ce dogme et éviter toute confusion et toute erreur, on peut diviser en quatre articles toutes les vérités qu'il renferme :

1° En Dieu, le Père, le Fils et le Saint-Esprit ne sont point trois noms, trois formes de l'unité divine, mais trois personnes réellement subsistantes, réellement distinctes, de telle sorte que l'une d'elles a pu se faire homme, sans que cela soit vrai et puisse se dire des deux autres.

2° Ces trois personnes sont consubstantielles l'une à l'autre, si bien que chacune est véritablement et réellement Dieu et possède également et éternellement la nature divine.

3° Il existe un ordre inviolable et naturel dans les personnes divines : le Père, qui est la première, est sans principe et le principe des deux autres ; le Fils, qui est la seconde, procède du Père seul, par voie de génération ; le Saint-Esprit, qui est la troisième, procède du Père et du Fils comme d'un seul principe, non par voie de génération, mais d'une manière incomparable et ineffable dans le langage humain.

4° Ces trois personnes, malgré leur distinction et l'ordre invariable de leurs processions, possèdent toutes et chacune une même nature, la même Divinité, et sont ensemble un seul et unique Dieu.

IV. Ainsi formulé, le dogme de la Trinité divine évite la confusion des personnes et la distinction de la substance. Dans l'économie de ce mystère, Dieu ne s'épanouit pas en nous par des émanations successives, comme dans les systèmes panthéistiques; il ne se confond pas avec le monde par des déploiements harmoniques, comme dans le stoïcisme et le sabellianisme : mais il ne s'en sépare pas non plus et n'a nul besoin, comme dans l'arianisme, d'un intermédiaire pour communiquer avec lui. Toujours un, toujours parfaitement simple, quoique subsistant en trois personnes, parce que les personnes ne dégénèrent en rien l'une de l'autre, et qu'au lieu de s'en éloigner, celle qui est la troisième, procédant aussi de la première, y retourne en quelque sorte, on comprend comment Dieu se suffit parfaitement à lui-même, comment sa vie est entièrement distincte et séparée de celle de tous les autres êtres, et par là aussi comment il est parfaitement libre dans la création du monde; on comprend enfin, comment l'ayant créé sans nécessité, il peut s'unir à sa création, sans danger de se confondre avec elle.

V. Ce mystère, naturellement inaccessible à l'esprit humain, n'a pas seulement pour l'Eglise catholique une importance spéculative; il est la base, le corps et le faîte de l'édifice chrétien : sans ce dogme, on ne pourrait avoir l'intelligence ni de l'Incarnation, ni de la Rédemption, ni de la sanctification des âmes; avec ce dogme, on voit la nécessité de la grâce surnaturelle, la vertu des Sacrements et la nature de la justification. Objet principal de la Foi, le dogme de la Trinité divine pénètre tout dans la religion; il est l'âme et le but du culte catholique; il imprime au Christianisme un caractère surnaturel et mys-

tique, pendant qu'il lui conserve et développe son caractère pratique et moral. Nous pouvons donc dire avec Tertullien qu'il est le fond et la substance même du Christianisme (1); et avec saint Hilaire, que c'est ce qui distingue le Christianisme des autres religions et de tous les systèmes de philosophie (2).

VI. Mais est-ce à Jésus-Christ et à ses Apôtres que nous devons la révélation et la connaissance formelle de ce mystère fondamental de notre religion, ou bien, ce dogme, importé d'ailleurs dans le Christianisme, est-il né du mélange de la philosophie et de la Théologie, et a-t-il suivi, dans sa formation, les lois qui président aux développements des conceptions de l'esprit humain? Telle est l'importante question que nous avons à traiter.

Il y a des Triades en tête des Théogonies de plusieurs anciens peuples et dans les systèmes de quelques philosophes; mais ces vestiges plus ou moins imparfaits du dogme catholique, loin de prouver qu'il est un produit de l'esprit humain, ne servent qu'à établir qu'il fut dès l'origine une révélation de Dieu.

On connaît la *Trimourti* des Indiens, composée de Brahma, de Vichnou et de Siva. *Brahm,* l'être infini, éternel, fait émaner de sa substance des créations sucessives : il produit la matière, *maya,* qui existe d'abord à l'état d'élément liquide; il dépose en elle un œuf resplendissant, germe fécond de toutes choses; Brahm naît dans cet œuf en *Brahma,* par sa propre énergie, ou plutôt Brahm, considéré comme sortant de son sommeil et s'émanant dans la production du monde, s'appelle Brahma. « Brahma, est l'énergie créatrice, la première force, et en même temps la chose elle-même. Pour durer, cette création de Brahma demande une action conservatrice et protec-

(1) *Adver. prax*, c. XXXI.
(2) *De Trin.*, l. VIII

trice; de là une seconde énergie qui conserve et perpétue les formes produites par l'acte créateur. Cette seconde énergie est personnifiée dans *Vichnou.* Cependant, tout naît pour mourir, la vie n'est qu'une suite de changements et de transformations. Il y a donc une troisième énergie qui détruit pour renouveler; il y a le terrible *Siva*, dieu de la mort et de la destruction. Chacune de ces trois énergies personnifiées et déifiées a auprès d'elle une compagne, une déesse, qui reproduit des qualités analogues à celles du Dieu; et de leur union proviennent des générations infinies de dieux secondaires. On reste confondu devant la quantité de fables que l'imagination des Hindous a enfantées sur ces trois divinités et leur progéniture. Dans ces récits, elles paraissent absolument distinctes entre elles, puisqu'elles se font des guerres cruelles et cherchent à se détruire. » Mais « n'est-il pas évident que cette trimourti, inférieure au Dieu suprême, cette trimourti, simple personnification des trois attributs de production, de conservation et de destruction, rapportés à la cause suprême, confondue avec le monde et la vie universelle, n'a aucun rapport avec la Trinité véritable?... Aussi qu'est-il sorti de cette théologie hindoue? le panthéisme le plus absolu qui ait jamais paru, le panthéisme védantiste, et ce panthéisme est la doctrine orthodoxe de l'Inde (1). »

VII. La triade des Egyptiens n'est pas plus que celle des Hindous la Trinité chrétienne. Avant tout, est le Dieu sans nom. Il devient producteur; sa première production est *Kneph*, le créateur; la deuxième émanation est *Phta*, l'organisateur du monde. Chaque émanation a une compagne. En tant qu'ils constituent l'univers, les pouvoirs divins sont personnifiés dans *Osaïs* principe lumineux et actif, et dans *Isis* principe ténébreux et passif; tout ce qui existe provient de leur mariage:

(1) Maret, *Théod. Chr.*, pag. 231.

suivent des séries d'émanations. Comment ces étranges conceptions auraient-elles pu produire le dogme de la Trinité divine tel que l'Eglise le professe? Qu'y a-t-il donc de commun entre cet être unique s'émanant en puissances décroissantes, et la nature divine subsistante en trois personnes distinctes et égales ? Ne voit-on pas là toujours ce grossier panthéisme dont la sérénité de la doctrine chrétienne exclut si formellement l'idée ?

VIII. Le système théogonique de *Laot-seu* paraît cependant moins éloigné du dogme révélé que les Triades de l'Égypte et de l'Inde. Ce philosophe chinois qui vivait 600 ans avant Jésus-Christ, professe, lui aussi, le panthéisme oriental.—Tao préexiste à tout. — Il produisit un, — un produisit deux, — deux produisirent trois, — trois produisirent tout. Voilà bien les émanations successives de Tao, la grande unité. Mais il y a un passage de son livre le *Tao-te King*, où, après avoir affirmé qu'un *Etre trine* a formé l'univers, il lui donne le nom de Jehovah qu'il dit être le nom de trois êtres incréés, également parfaits et qui ne sont qu'un seul être. Or, ce nom n'appartenant aucunement à la langue chinoise, soit qu'on joigne les trois caractères qui le composent, soit qu'on les sépare, il est évident que *Laot-seu* avait appris des Hébreux et le nom ineffable et la Trinité divine; c'est ce que M. Abel Rémusat a mis hors de doute dans le savant mémoire qu'il a publié sur ce philosophe (1).

« Le style de *Laot-seu*, dit M. Rémusat, a la majesté de celui de Platon, et, il faut le dire aussi, quelque chose de son obscurité. Ce qu'il y a de plus clair dans ses écrits, c'est qu'un *être trine a formé l'univers*. Pour comble de singularité, il donne à cet être un nom hébreux à peine altéré, le nom même

(1) Voy. *Mélanges asiatiques*, t. I, pag. 88 et suiv. et *Ann. de phil. chrét.*, t. IV, pag. 174.

qui désigne dans nos Livres saints, celui qui a été, qui est et qui sera JEHOVAH (JHV). Ce dernier trait confirme tout ce qu'indiquait déjà la tradition d'un voyage de *Laot-seu* dans l'Occident, et ne laisse aucun doute sur l'origine de sa doctrine. Vraisemblablement il la tenait ou des Juifs des dix tribus, que la conquête de Salmanasar venait de disperser dans toute l'Asie, ou des apôtres de quelque secte phénicienne à laquelle appartenaient aussi les philosophes qui furent les maîtres et les précurseurs de Pythagore et de Platon... Nous savons, par un témoignage digne de foi, qu'il est venu dans la Bactriane ; mais il n'est pas impossible qu'il ait poussé ses pas jusque dans la Judée ou même dans la Grèce. Un Chinois à Athènes offre une idée qui répugne à nos opinions, ou, pour mieux dire, à nos préjugés sur les rapports des nations anciennes. Je crois toutefois qu'on doit s'habituer à ces singularités ; non qu'on puisse démontrer que notre philosophe chinois ait effectivement pénétré jusque dans la Grèce, mais parce que rien n'assure qu'il n'y en soit pas venu d'autres vers la même époque, et que les Grecs n'en aient pas confondu quelqu'un dans le nombre de ces Scythes et de ces Hyperboréens qui se faisaient remarquer par l'élégance de leurs mœurs, leur douceur et leur politesse.

« Au reste, quand *Laot-seu* se serait arrêté en Syrie après avoir traversé la Perse, il eût déjà fait les trois quarts du chemin et parcouru la partie la plus difficile de la route au travers de la Haute-Asie. Depuis qu'on s'attache exclusivement à la recherche des faits, on conçoit à peine que le seul désir de connaître des opinions ait pu faire entreprendre des courses si pénibles. Mais c'était alors le temps des voyages philosophiques ; on bravait la fatigue pour aller chercher la sagesse, ou ce qu'on prenait pour elle ; et l'amour de la vérité lançait dans des entreprises où l'amour du gain, encore peu inventif, n'eût osé se hasarder. Il y a dans ces excursions lointaines

quelque chose de romanesque qui nous les rend à peine croyables ; nous ne saurions nous imaginer qu'à ces époques reculées, où la géographie était si peu perfectionnée et le monde encore enveloppé d'obstacles, des philosophes pussent par l'effet d'une louable curiosité, quitter leur patrie et parcourir, malgré mille obstacles et en traversant des régions inconnues, des parties considérables de l'ancien continent. Mais on ne peut pas nier tous les faits qui embarrassent, et ceux de ce genre se multiplient chaque jour, à mesure qu'on approfondit l'histoire ancienne de l'Orient. Ce qu'on serait tenté d'en conclure, c'est que les obstacles n'étaient pas si grands que nous le supposons, ni les contrées à traverser si peu connues. »

Ainsi, en admettant dans l'antique sagesse orientale quelque trace de la Trinité divine, on doit reconnaître qu'elle vient des Hébreux, qu'elle est défigurée par des erreurs monstrueuses qui impliquent souvent la négation de la création et l'unité des trois personnes égales, subsistant dans une même nature, et que ce n'est point de là, par conséquent, que peut être sorti le dogme catholique.

IX. Quand on dit que les vestiges de ce dogme sacré, retrouvé par les savants chez les anciens peuples, émanaient des Hébreux, on ne prétend pas que la subsistance d'un Dieu en trois personnes fût connue généralement par les Hébreux comme elle l'a été plus tard par les nations chrétiennes. Cette vérité si lumineuse et si répandue depuis l'ère du Christ, était, avant lui, enveloppée de nuages; Dieu la tenait en réserve pour quelques esprits d'élite et ne la livrait point à la multitude ; car, ce qu'il fallait faire prédominer à cette époque, c'était la notion de l'unité divine, alors que tous les peuples se précipitaient dans le polythéisme et l'idolâtrie. Toutefois, la notion de la Trinité divine existait positivement dans la première révelation, bien qu'elle n'y fût ni aussi développée, ni aussi connue qu'elle l'a été postérieurement. Plusieurs personnages

hébreux, Patriarches, Prophètes ou Docteurs, en avaient une idée assez précise. M. Drach (1) a prouvé que ce mystère était connu de l'ancienne Synagogue. Il a cité des textes nombreux que ses anciens coréligionnaires ont retranchés de leurs livres, à cause de l'appui qu'y trouvaient les croyances chrétiennes. Un passage de saint Jérôme confirme la thèse du célèbre rabbin converti. Expliquant dans une de ses lettres les différences qu'il y a entre le texte hébreu et la version des Septante, saint Jérôme dit que « les Septante ont traduit autrement tous les endroits de l'Ecriture où il y a quelque chose de caractérisé touchant le Père, le Fils et le Saint-Esprit, ou l'ont tout-à-fait supprimé, tant pour s'accommoder à l'opinion du roi Ptolémée, que pour ne point divulguer le secret de la Foi (2). » On voit donc que saint Jérôme pensait que les anciens Hébreux avaient une connaissance assez explicite de la Trinité, et que cette connaissance restait pour eux à l'état de doctrine orale et secrète.

X. Mais la Trinité chrétienne ne pourrait-elle pas être considérée comme un produit de la Trinité de Platon ?

Comme le philosophe chinois, le philosophe grec a eu sa Triade qu'il avait empruntée aux Egyptiens et qu'il a formulée dans un langage obscur, embarrassé, mystérieux ; mais on a remarqué avec raison que, moins explicite encore que *Laot-seu* il aboutit plus sûrement que lui à la doctrine des émanations et au panthéisme antique. Ses disciples, bien qu'il aient torturé de toutes manières les écrits de leur maître, n'ont pas pu en faire sortir autre chose. Comment le Christianisme y aurait-il donc trouvé la Trinité divine ?

On sait combien l'esprit du Christianisme primitif, la forme des enseignements de Jésus-Christ et de ses Apôtres et l'organi-

(1) Lettres aux Israélites.
(2) *Ep. ad Pemm.* et *Marcell. ap.*, t. IV, pag. 223, Paris, 1706.

sation de son Eglise, sont différents de l'esprit, de la méthode et de l'organisation des écoles philosophiques. On connait cet avertissement tant de fois donné par saint Paul, de ne pas se laisser surprendre par la philosophie (1), le mépris qu'il professe pour la fausse sagesse (2), et l'éloignement qu'il cherche à inspirer de toute doctrine qui n'est pas fondée sur l'Ecriture et sur la Tradition, non pas seulement aux simples fidèles, mais à ses disciples les plus chers (3). Aussi jusque dans le milieu du second siècle ne trouve-t-on chez les chrétiens que haine ou pitié pour la philosophie païenne. Et l'on voudrait que ces hommes, qui n'étudiaient pas les philosophes anciens, qui se défiaient de leurs doctrines jusqu'à l'excès, qui se glorifiaient de ne pas connaître leurs livres, qui regardaient leur sagesse comme une folie, leur eussent emprunté le dogme qui était l'objet fondamental de leur foi et de leur culte ?

XI. Il est vrai que vers le milieu du deuxième siècle un mouvement se déclare au sein de l'Eglise orthodoxe, en faveur de la philosophie et de la philosophie platonicienne en particulier. Athénagore, saint Justin, Clément d'Alexandrie en appellent souvent à l'autorité de Platon, pour rendre le Christianisme plus respectable aux yeux des païens et pour faire prévaloir la grande doctrine de l'unité de Dieu. Mais ce mouvement ne fut pas aussi général qu'on le suppose et n'eut pas la portée qu'on voudrait lui donner. Pendant que l'école d'Alexandrie se montrait si favorable à Platon, à Rome, à Antioche, à Carthage, dans les Gaules, on était toujours, à l'égard des philosophes, méfiant ou hostile. Théophile, saint Irénée, Tertullien, saint Hippolyte, Novatien, et d'autres encore, s'expriment sur ce sujet avec une telle énergie qu'on serait tenté de les accuser

(1) Aux Col. c. II, v. 8.
(2) I Cor. c. I, v. 19.
(3) I à Tim. c. II, v. 3, et à Tite, c. III.

d'exagération et d'injustice. Les Alexandrins eux-mêmes, tout admirateurs qu'ils étaient de Platon et de sa philosophie, loin de faire dériver de lui les vérités chrétiennes, soutenaient, au contraire, qu'il avait mal compris ce qu'il en avait entrevu, et que les vestiges qu'on en trouvait dans ses livres étaient mêlés de beaucoup d'erreurs. Saint Justin, Eusèbe et Clément d'Alexandrie sont très-catégoriques sur ce point.

XII. Cependant, au milieu des opinions divergentes de quelques-uns de ses docteurs sur la valeur des systèmes philosophiques, l'Eglise chrétienne continuait à faire ce qu'elle avait fait dès son berceau. Elle récitait son Symbole ; elle l'expliquait aux catéchumènes et aux fidèles ; elle baptisait au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit ; elle se regardait comme étant consacrée par le Baptême aux trois personnes divines ; elle enseignait aux simples fidèles qu'ils étaient les temples vivants du Père, du Fils et du Saint-Esprit ; elle adorait les trois Personnes divines, tantôt en glorifiant le Père par le Fils dans le Saint-Esprit, tantôt en glorifiant directement le Père, le Fils et le Saint-Esprit. Ces pratiques, ces croyances communes s'expliquaient et se soutenaient mutuellement. Etrangères à la philosophie, elles n'en avaient nul besoin ; et l'Eglise se gardait bien de mêler à ses enseignements de chaque jour ce que quelques-uns de ses docteurs disaient aux païens, plutôt dans l'intérêt de la polémique que dans l'intérêt de l'enseignement des vérités religieuses. Qu'on consulte les monuments de l'antiquité, qu'on lise les ouvrages des Docteurs ; nous défions qu'on trouve un seul passage, où, pour instruire les fidèles sur ce qu'ils doivent croire, les Pères en appellent à d'autres maîtres qu'à l'Ecriture et à la Tradition. Si quelque interprétation nouvelle du dogme chrétien se produisait, c'était uniquement à cette règle qu'on en appelait. On consultait l'Ecriture, on écoutait la Tradition ; et, dans ces consultations, les ignorants avaient la même autorité que les savants, par ce que c'était

par la foi publique et non par la science qu'on jugeait de l'orthodoxie des doctrines.

Nous n'hésitons pas à le demander : est-il possible qu'une société ainsi disposée, ainsi organisée, jalouse à ce point de ses croyances et si fermement attachée à ses traditions, ait emprunté un de ses dogmes fondamentaux à Platon ou à tout autre philosophe? En vain nous opposerait-on que saint Justin a regardé Platon comme son maître? Cela n'est pas, sans doute ; mais, quand cela serait, est-ce donc saint Justin qui a enseigné à l'Eglise le dogme de la Trinité? Avant saint Justin, l'Eglise connaissait le Père, le Fils, et le Saint-Esprit ; avant saint Justin, elle baptisait au nom du Père, du Fils, et du Saint-Esprit.

Si saint Justin rapporte ces pratiques chrétiennes, s'il témoigne du culte rendu à la Trinité, il n'est ni le seul ni le premier qui le fasse, et ce n'est pas qu'il eût inventé ces pratiques et ce culte. Il était l'organe de la société chrétienne auprès des empereurs ; il exposait un fait public, universellement établi, et qui datait de l'origine du Christianisme.

XIII. Mais allons plus loin. Si l'Eglise primitive a emprunté à Platon sa doctrine de la Trinité, c'est apparemment que Platon a professé clairement une Trinité divine. Or, rien n'est moins fondé que cette assertion. Il est vrai que les néo-platoniciens et quelques-uns des philosophes qui les ont précédés ont cru reconnaître une Trinité dans Platon et même dans Socrate, son maître : « Socrate, dit Numénius cité par Eusèbe (1), admettait trois dieux. » « Platon, dit Apulée (2), admettait deux ordres d'essences ou de substances, et dans le premier ordre il rangeait Dieu, l'intelligence ou les types des choses, et l'âme. » Il est vrai encore que quelques docteurs de l'Eglise, et en parti-

(1) Præp. évang., l. XIV, c. V.
(2) De deo Plat., l.

culier saint Justin et Clément d'Alexandrie, ont cru que Platon avait une certaine connaissance de la Trinité divine et qu'il l'avait indiquée dans plusieurs de ses ouvrages, particulièrement dans le célèbre passage de sa lettre à Denis, que nous allons citer tout à l'heure (1). Et cependant, quelque respect que l'on doive à ces écrivains, l'autorité de leur témoignage sur ce point historique est loin d'être décisive. Dans l'intérêt de leur doctrine, les néo-platoniciens n'attribuaient pas seulement la connaissance de leur Trinité à Platon, ils la trouvaient aussi dans Anaxagore, dans Parménide, dans Héraclite et presque dans Aristote (2). En un temps, où l'on parlait beaucoup de Trinité, il ne serait pas étonnant que Numénius, qui avait la sienne, eût été conduit à l'attribuer à Socrate. De même, saint Justin et Clément d'Alexandrie, qui croyaient avec leurs contemporains que Platon avait lu les Livres sacrés de Moïse, et qu'il avait conféré avec quelques-uns des Prophètes, peuvent bien s'être persuadés que Platon tenait de cette source la connaissance du Nom auguste de Dieu, le dogme de son Unité et celui de la Trinité de ses Personnes. Qui sait s'ils ne furent pas confirmés dans leur opinion par l'avantage qu'ils pouvaient en retirer pour leurs convictions religieuses? On n'ignore pas, du reste, qu'ils recueillaient avec empressement, et pas toujours avec assez de critique (ce qui d'ailleurs était le défaut commun de leur époque), les faits et les témoignages qui de près ou de loin se rapportaient à leurs croyances. Ainsi, saint Justin n'attribue pas seulement à Platon la connaissance de la Trinité; il la trouve dans la fable : Minerve, née de la tête de Jupiter, lui semble l'image du Verbe divin né de l'intelligence du Père, et Proserpine auprès des eaux est pour lui le

(1) Saint Justin, apol. I. n. 60. Clém. al., Strom., l. v, n. xiv.
(2) Plotin, Enn.

symbole de l'Esprit de Dieu, qui, à l'origine des choses, était porté sur elles pour les féconder (1).

XIV. On voit par là que l'opinion des néo-platoniciens et des Alexandrins sur la Trinité de Platon peut très-bien être une méprise, et qu'elle est, par conséquent, contestable. Elle est, de plus, balancée par des autorités fort graves. Avant le second siècle, et même dans le cours de ce siècle, les auteurs qui s'étaient préservés de l'esprit oriental, n'ont pas vu de Trinité divine dans les livres de ce philosophe. Cicéron, Plutarque, Diogène de Laërce ont parlé de ses trois *principes* : Dieu, la matière et la cause exemplaire ou les idées ; mais ils n'ont jamais parlé de Trinité divine. Les auteurs ecclésiastiques, et parmi eux Origène, tout prévenu qu'il était en faveur de Platon, et malgré l'exemple de son maître, ont déclaré que Platon et les autres philosophes ne connaissaient pas le Saint-Esprit (2).

XV. Cette appréciation paraîtra juste à tous ceux qui étudieront avec soin les œuvres philosophiques de Platon. Cette étude a été faite d'une manière très-consciencieuse par M. l'abbé Maret (3) et par M. Bonnetty (4), qui a relevé avec sa sagacité ordinaire les inexactitudes de M. Pierre Leroux, et complété sur plusieurs points le travail du célèbre doyen de la faculté de Théologie de Paris. Nous allons analyser le travail de ces deux auteurs sur cette question importante, et nous arriverons avec eux à cette conclusion, que Platon n'a possédé sur la Trinité divine que des notions incomplètes, et tellement nuageuses, qu'on peut tout au plus les considérer comme un pâle reflet de la révélation primitive.

Platon admet des idées éternelles, universelles, immuables,

(1) Saint Just., apol. I, n. 64.
(2) *Orig. de Princ.*, l. 1, c. III,
(3) Maret, *Théod.*
(4) *Ann. de Ph. chrét.*, 3e série, t. II.

innées, se rapportant à Dieu comme à leur substance même. Cette doctrine était celle de Pythagore ; on la trouve même chez les Egyptiens et chez les Indiens ; Platon en est pourtant considéré comme le créateur à cause des développements qu'il lui donna.

D'après lui, Dieu est donc l'idée, la raison, la lumière, la parole substantielle, le *logos*, en un mot. Mais ce *logos* n'est point, dans la pensée de Platon, une véritable hypostase ou une personnalité divine, comme l'affirme, sans hésitation, M. Pierre Leroux (1). Pour pouvoir tirer cette conclusion et s'en faire une arme contre le Christianisme, M. Leroux a copié une traduction inexacte des paroles de Platon dans l'ouvrage de M. Dacier, intitulé *la Doctrine de Platon.* M. Bonnetty le prouve en rapprochant le vrai texte du philosophe grec de la citation faite par M. Leroux. Voici d'abord ce texte : « Vous saurez d'abord que dans toute l'étendue du ciel, il y a *huit* puissances, toutes sœurs l'une de l'autre ; je les ai aperçues et je ne m'en glorifie pas comme d'une découverte bien difficile ; elle est aisée pour tout autre. De ces *huit* puissances, il y en a *trois*, dont une est au *soleil*, une autre à la *lune*, la troisième à *l'assemblage des astres*, dont nous faisions mention tout à l'heure. Les cinq autres n'ont rien de commun avec celles-ci.

« Toutes ces puissances et les corps célestes qu'elles renferment, soit qu'ils marchent d'eux-mêmes, ou qu'ils soient portés sur des chars, font leur route dans le ciel. Que personne de nous ne s'imagine que quelques-uns de ces astres sont des dieux et que les autres ne le sont pas ; que les uns sont légitimes, et les autres de telle nature que nous ne puissions le dire sans crime. Disons et assurons tous, qu'ils sont tous frères et ayant des destins (ou des destinations) fraternels. Attribuons à tous des honneurs, non à l'un l'année, à l'autre le mois, et

(1) *Encyc. nouv.* art. *Christianisme.*

n'attribuant aux autres aucun partage, aucun temps, dans lequel ils achèvent leur révolution, contribuant tous ensemble à la perfection de ce monde, que le *logos*, le plus divin de tous, a rendu visible. L'homme heureux a d'abord admiré ce monde, ensuite il a conçu le désir de le connaître, autant que cela est possible à une nature mortelle, persuadé qu'ainsi il passera cette vie d'une manière très-vertueuse et très-heureuse, et qu'après sa mort il ira dans les lieux convenables à la vertu. Etant ainsi véritablement et réellement initié, ayant acquis seul la sagesse qui est une, il passe le reste de ses jours dans la contemplation des plus belles choses (1). »

XVI. Tout cela n'est pas clair. On comprend cependant que Platon confond Dieu avec les astres ; qu'il demande pour ceux-ci des hommages qu'il ne pense pas à demander pour le logos, et qu'en appelant ce Verbe *le plus divin de tous*, il fait allusion à d'autres qui existaient aussi dans sa pensée ; mais c'est en vain qu'on chercherait dans ces élucubrations énigmatiques le Verbe divin, organisateur du monde. Pourtant M. Leroux l'y a vu, en donnant de ce texte une traduction défectueuse ; la voici :

« Le Verbe très-divin a *arrangé* et rendu visible cet univers... celui qui est bienheureux admire ce *Verbe*, et après cela il est enflammé du désir d'apprendre tout ce qui peut être connu par une nature mortelle, persuadé que c'est le seul moyen de mener ici-bas une vie très-heureuse, et d'aller après sa mort dans les lieux destinés à la vertu, où, véritablement initié et uni avec la sagesse, il jouira toujours des visions les plus admirables. »

Il faut remarquer ici : 1° que Platon n'a pas dit que le logos *ait arrangé l'univers*, mais seulement qu'il l'a *rendu visible* ; 2° qu'il ne dit pas davantage que *l'homme heureux admire le*

(1) Plat., édit. d'*Etienne*, t. II, pag. 986, traduction de Grou.

Verbe, mais *qu'il admire le monde*, ce qui est différent; 3° qu'il ne promet pas à l'homme heureux qu'il apprendra tout *ce qui peut être connu par une nature mortelle*, mais qu'il connaîtra *le monde autant qu'il peut être connu par une nature mortelle*; 4° qu'il ne parle pas de l'union de l'homme heureux avec la *sagesse*, ce qui indiquerait l'union avec Dieu, mais qu'il affirme seulement que l'homme heureux possède *cette sagesse* qui consiste à admirer l'univers; 5° enfin, qu'il ne promet pas à l'homme heureux *les visions admirables* de l'autre monde, ce qui s'accorderait avec la promesse chrétienne *de la vision béatifique*, mais qu'il lui promet le bonheur que fait goûter aux âmes vertueuses la *contemplation de la nature*.

M. Leroux a donc torturé et falsifié, pour le besoin de sa cause, le texte de Platon, mais ce texte eût-il le sens qu'il lui donne, il faudrait, pour y voir la Trinité divine, y trouver la troisième personne, le Saint-Esprit; or, on ne l'y trouve pas. «S'il est dans Platon un point de doctrine clair, dit M. Maret (1), c'est la création de l'âme du monde par le Dieu suprême qui reste toujours supérieur à cet agent secondaire et subordonné; et là où l'égalité manque, il n'y a pas de Trinité. »

XVII. M. Bonnetty cite un autre passage de Platon où l'on ne trouve encore que des idées incomplètes et en partie fausses sur Dieu et sur le logos, et que le philosophe grec avoue devoir aux Egyptiens et aux Syriens, c'est-à-dire aux Juifs. Voici ce passage, qui fait suite au précédent :

« Il me reste à vous apprendre quels sont ces dieux et combien ils sont. Je ne crains point de passer ici pour menteur, c'est de quoi je puis vous assurer; je dis donc derechef que ces puissances sont au nombre de *huit*: nous avons déjà parlé de *trois*, disons quelque chose des cinq autres. Le mouvement (ou la révolution) de la quatrième et de la cinquième est à peu

(1) *Théodicée chrétienne*. Paris, Jouby, éditeur.

près égal en vitesse au mouvement du soleil, n'étant ni plus lent ni plus rapide, de sorte qu'il paraît que ces *trois puissances* sont toujours gouvernées par la même intelligence. Ces puissances sont celles du *soleil*, celle de l'*étoile du matin*; pour le nom du troisième astre, je ne le vous dirai point, parce qu'il n'est pas connu; la raison en est que le premier qui fit ces découvertes était un *barbare*. Car, une ancienne région (la Chaldée), a porté les premiers hommes qui s'adonnèrent à cette étude, favorisés par la beauté de la saison d'été, telle qu'elle est en *Egypte* et en *Syrie*; ils voyaient toujours, pour ainsi dire, tous les astres à découvert, parce qu'ils habitaient bien loin des pays où se forment les pluies et les nuages; leurs observations, vérifiées pendant une suite presque infinie d'années, ont été répandues en tous lieux et en particulier en Grèce. C'est pourquoi nous pouvons les prendre pour autant de lois; prétendre en effet que ce qui est *divin* ne mérite pas notre admiration, ou que les astres ne sont pas *divins*, c'est une extravagance manifeste. »

Est-il possible de voir là une notion du Dieu véritable ? N'y-a-t-il pas plutôt un honteux sabéisme, dit avec raison M. Bonetty, ou la déification des astres.

XVIII. Mais les partisans de la Trinité platonique s'appuyant surtout sur la lettre de ce grand philosophe à Denys, roi de Syracuse, nous avons hâte de la mettre sous les yeux de nos lecteurs; ils verront si elle infirme le moins du monde le jugement que nous avons porté.

« Par ce que m'en dit Archédémus, que tu as envoyé vers moi, je vois que tu te plains de ce que je ne me suis pas assez expliqué sur la nature du premier (principe). Mais il faut que je te parle par énigme, afin que si quelque accident arrive à cette lettre sur mer ou sur terre, celui qui la lira ne puisse la comprendre. Voici donc comment la chose est: toutes choses sont autour du roi de toutes choses, et c'est grâce à lui que

toutes choses sont; et il est la cause de toutes les choses belles; second, autour des choses secondes, et troisième, autour des choses troisièmes (1). »

Voilà bien le seul passage de Platon où l'on trouve un vestige de la Trinité chrétienne. Mais ce vestige est-il autre chose qu'un écho affaibli de la parole divine et une pâle lueur de la lumière venue d'en haut. Oui, Platon a peut-être entrevu ce mystère, mais il l'a vu à travers les nuages, c'est-à-dire d'une manière incomplète, et non-seulement il n'a pas pu le léguer au Christianisme, mais, il a obscurci le rayon que la Révélation biblique avait fait arriver jusqu'à lui. « Le Christianisme, dit M. Maret, avait ses racines dans le passé, mais dans un passé divin ; il dérivait directement de la Révélation patriarcale et mosaïque, et ramenait au foyer de la Révélation primitive toutes les vérités éparses et flottantes dans les traditions des peuples, vérités qu'il regardait à bon droit comme sa propriété. C'est dans ce sens que les Pères et les Apologistes modernes ont invoqué les vieilles traditions et les vérités répandues dans les écrits des philosophes. Mais, d'un autre côté, ils ont établi que ces vérités avaient été oubliées, défigurées, et que des erreurs funestes et grossières avaient pris la place des traditions divines (2). »

Ceci n'est-il pas visible, en particulier, pour ce qui regarde Platon? Il admet l'éternité de la matière, ce qui implique un véritable dualisme. Il ne dit pas si les idées qu'il suppose éternelles ont une existence indépendante de Dieu ; si en admettant qu'elles soient en Dieu, elles y existent comme lumière subsistante, comme personne distincte ; si le Verbe divin auquel s'identifient les idées, est l'être infini lui-même avec une personnalité distincte. Le sens naturel de ses paroles pa-

(1) Plat., édit. d'*Etienne*, t. III, pag. 312, lettre à Denys.
(2) *Théodicée chrétienne.*

rait être que le Verbe est le modèle du monde idéal, modèle qui ne se détache pas de la chose créée. Il parle, il est vrai, de trois principes; mais ces principes divins sont-ils analogues, inséparables? Il semblerait, d'après le texte, qu'ils sont subordonnés, inégaux. Qu'il y a loin de ce langage ambigu, problématique, à la netteté du dogme chrétien, à la pratique de l'Eglise baptisant depuis dix-neuf siècles au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit!

Un fait demeure donc incontestable, c'est que la Trinité chrétienne ne relève pas plus de Platon que des doctrines orientales; qu'elle ne leur a pas été empruntée; qu'elle est une Révélation divine, et qu'en périssant dans le monde, par le fait des passions humaines, cette Révélation a laissé de toutes parts des débris plus ou moins reconnaissables, comme les épaves d'un grand désastre. Ce sont ces épaves que le Christianisme est venu rassembler, en les fécondant et les complétant pour en faire sortir une œuvre appropriée aux desseins de Dieu et aux destinées de l'homme.

XIX. A cette interpellation que nos contradicteurs nous adressent avec tant d'outrecuidance : « Supprimez par la pensée, supprimez de l'humanité, comme vous le faites de la vraie religion, l'Inde et la Chaldée, la Perse et l'Egypte, supprimez Pythagore et Platon, et osez dire que le Christianisme a été possible (1); » nous pouvons donc répondre avec M. Maret :

« Oui, nous osons le dire, oui, nous l'affirmons hautement. Si le Christianisme n'a rien emprunté d'essentiel aux dogmes de l'Orient, à la philosophie de Pythagore et à celle de Platon, si le Christianisme a posé un dogme qui était la négation même des doctrines orientales et grecques, il est évident qu'il ne doit rien à ces doctrines, ou du moins rien de fondamental. Un polythéisme infini régnait dans le monde, le Christianisme

(1) P. Leroux, *Encyc. nouv.* art. *Christianisme.*

lui a déclaré une guerre à mort, et, après trois siècles d'une lutte où il n'a répandu que son propre sang, il est parvenu à le vaincre et à le déraciner chez toutes les nations civilisées. A l'unité panthéistique, au vieux dogme de l'émanation, il a substitué la vérité, plus ancienne que cette erreur, la vérité qui avait laissé des traces dans les traditions ; il a fait connaître l'Unité, l'infinité de Dieu, la Trinité des personnes en Dieu, la vie divine, la création. Il a brisé le joug de cette fatalité que l'ancienne religion et les anciens philosophes faisaient peser sur l'homme. Lui seul a pu donner les vraies idées de la liberté morale et expliquer la nature du mal; lui seul aussi a pu montrer le remède, régénérer l'humanité dégradée et ouvrir devant elle une voie indéfinie de progrès. Voilà l'originalité du Christianisme ; voilà cet ensemble qu'on chercherait en vain dans les temps antérieurs. Et cependant, cette religion nouvelle était la plus ancienne; le passé lui appartient; seule elle peut l'expliquer ; la vérité précède l'erreur, comme la lumière précède les ténèbres. Sortez de ces données et vous n'expliquerez jamais ni le Christianisme ni la révolution qu'il a produite dans le monde. Le Christianisme est donc divin et son origine est en Dieu (1). »

(*La suite au prochain cahier.*)

CONSULTATION.

DU CHANT ECCLÉSIASTIQUE.

Plusieurs consultations nous ont été adressées relativement à l'obligation du chant grégorien, tel qu'il a été imposé par quelques Evêques en leurs diocèses, et aussi quant à l'obligation

(1) *Théodicée chrétienne*, pag. 321.

de suivre le missel ou l'antiphonaire dans le chant de quelques parties de la messe ou des vêpres. Nous les réunissons ici, sans donner toutefois le texte des demandes (1).

I. Dans le chant des préfaces et des autres morceaux analogues qui sont dits par le célébrant, il est défendu de se servir d'une notation autre que celle du Missel romain. On ne pourrait donc pas chanter la préface suivant la notation du Missel parisien. La bulle de saint Pie V ne laisse pas de doute à ce sujet : « Ne in posterum in omnibus christiani orbis... ecclesiis « vel sacellis, in quibus missa conventualis cum choro, aut « demissa celebrari, juxta Romanæ Ecclesiæ ritum, consuevit « vel debet, alias quam juxta missalis a nobis editi formulam « decantetur aut recitetur... Mandantes ac omnibus et sin- « gulis... in virtute sanctæ obedientiæ præcipientes ut... mis- « sam juxta modum, ritum ac normam, quæ per missale hoc « a Nobis nunc traditur, decantent ac legant. » Que telle soit la signification qu'il faut attribuer aux paroles du Souverain-Pontife, cela ressort évidemment de l'indult accordé, il y a quelques années, à un Evêque français.

Ce Prélat exprimait au Saint-Père son désir de conserver le chant diocésain tel qu'il était en usage depuis plus de 50 ans, parce qu'il croyait que par là les esprits seraient plus facilement ramenés à la liturgie romaine ; il lui fut répondu : « Sanctitas Sua *de speciali gratia* benigne annuit, ut in diœcesi « N, retineri valeat modus ecclesiastici cantus huc usque ser-

(1) Dans l'une d'elles on nous demande aussi si les règles pour la tenue au chœur concernent les chanoines honoraires non moins que les titulaires. L'affirmative nous paraît évidente, puisque tous, quoique de deux ordres, ne font qu'un même chœur. Mais ces règles ne concernent que la cathédrale et les églises où le Chapitre est réuni en corps. Ailleurs il est défendu au chanoine soit titulaire, soit honoraire, de porter les insignes du canonicat. *S. R. C. Decreta*, v. *Canonicus*, § 3, n. 8.

« vatus, dummodo a gregoriano nuncupato non differat, et « verba desumpta omnino sint tum ex Breviario, tum ex mis« sali romano. Die 6 julii 1854 (1). »

II. Est-il convenable que le célébrant chante alternativement avec le chantre le *Kyrie*, le *Gloria* et le *Credo?* Du moins cela lui est-il permis?

Nous ne trouvons là aucune inconvenance, quand le célébrant ne veut qu'aider le chantre, et rompre la monotonie du chant. Il est clair pourtant qu'en certaines circonstances, cela serait déplacé.

Un peu de sens et de bon goût suffit pour décider quelle conduite on devra tenir. Cavalieri, traitant une question qui a beaucoup d'analogie avec celle-ci, savoir si le prêtre, qui porte le Saint-Sacrement à la procession, peut ou doit chanter, écrit ces paroles remarquables, qui cadrent parfaitement à notre sujet (2) : « In ruralibus aliisque ecclesiis, in quibus clerus de« ficit... etiam per processionem, sacerdos cantare poterit. Non « desunt namque loca, in quibus vel nullus vel pauci cantum « gregorianum, vel tonos hymnorum callent atque vix id quod « audiunt, repetunt; unde si sacerdos sileret, aliquando vel « nemo caneret, vel inordinate, et extra tonum populus boatus « ederet. »

Bocquillot pense que les curés des paroisses rurales feraient mieux de chanter les *Kyrie, Gloria, Credo*, *Graduel* avec les chantres que de les réciter tout bas.

« Les Missels pléniers, dit-il (3), étaient encore plus nécessaires aux curés de la campagne, parce qu'alors il était défendu aux laïcs de chanter les leçons dans l'église, et même l'*Alleluia*. Ainsi les curés qui n'avaient point de lecteurs d'office devaient chanter eux-mêmes les leçons, l'Epître, l'*Alleluia*,

(1) Cfr *Analecta juris pontificii*, 6e liv. col. 1208.
(2) Tom. IV, cap. 8, *Instruct. Clement.*, § 19, n. 9.
(3) *Traité historique de la liturgie sacrée*, p. 215.

l'Evangile. Il fallait donc que toutes ces choses fussent dans les Missels. Ils devaient même chanter le *Sanctus* avec le peuple, avant de commencer le Canon.

« Contre cet ancien usage, certains prêtres du temps de Charlemagne se mirent dans la tête, pour avoir plus tôt dit la messe, de commencer le Canon pendant que le peuple chantait le *Sanctus*. Cet empereur zélé fit contre cet abus une ordonnance en ces termes : *Que le prêtre même chante le* Sanctus *conjointement avec les anges et avec le peuple de Dieu.*

« Hérard, Archevêque de Tours, voyant que l'abus durait encore dans sa province ecclésiastique, réitéra cette ordonnance l'an 858 : « Que tout le monde, dit-il, chante avec respect le « *Gloria Patri*, le *Kyrie eleison*, le *Sanctus*, et que les prêtres « ne commencent point le Canon que le *Sanctus* ne soit fini, « et qu'ils le chantent eux-mêmes avec le peuple. » Cela étant ainsi, il semble que les prêtres ou curés, qui gouvernent de petites églises dépourvues de chantres, feraient mieux de suivre cette ancienne pratique en chantant eux-mêmes le *Kyrie*, le *Gloria in excelsis*, le Graduel, le Symbole, etc., avec le peu de chantres qu'ils ont, que de les réciter tout bas à l'autel comme ils font, je ne sais pourquoi. »

Bocquillot a été entraîné trop loin par son amour de l'antiquité. D'après un autre écrivain qui le précéda de bien peu d'années (1), « le chant du *Sanctus* était autrefois sur le ton « même de la Préface, le prêtre continuait à le chanter sur « les mêmes notes, et le chœur se joignait à lui. » Il appert de là que ce n'était pas le prêtre qui s'unissait au chœur pour chanter le *Sanctus*, mais que les chantres et le peuple joignaient leur voix à celle du prêtre : ce qui est bien différent, et qui met à néant l'argument de Bocquillot.

Nous répondrons donc que nous ne connaissons ni rubrique

(1) *Traité de la messe et de l'office divin*, par Grandcolas, p. 101.

ni décret qui défende au célébrant de chanter alternativement avec le clerc laïque; mais que, d'un autre côté, vu les règles aujourd'hui usitées selon lesquelles toutes les fonctions sont distinctes, et attribuées à certaines personnes qui en sont exclusivement chargées, il est mieux que le célébrant s'en abstienne, quand il n'est pas en quelque sorte contraint de chanter.

III. Les Graduels et les Antiphonaires assignent un chant différent pour les *Kyrie*, *Gloria*, *Benedicamus*, etc., selon la classe ou le rite de l'Office; on demande s'il faut observer les règles qu'ils prescrivent à ce sujet?

Il est indubitable qu'une certaine différence est de rigueur. Qui ne serait scandalisé, par exemple, d'entendre chanter le *Kyrie* simple ou semi-double dans une solemnité de première classe? C'est pourquoi le Missel apporte quatre intonations différentes du *Gloria in excelsis* et un plus grand nombre encore de chants de l'*Ite missa est*. Quant aux *Benedicamus* des vêpres, ils se prennent au *Directorium chori*, et la Congrégation des Rites a déclaré qu'on devait en suivre la rubrique pendant les octaves de la Sainte-Vierge (1). Mais jusqu'à quel point les désignations spéciales sont-elles de rigueur?

Il serait assez difficile de le déterminer. Avant tout nous voudrions savoir si les antiphonaires et les graduels dont on se sert reproduisent bien les règles romaines pour la distinction du chant dans les diverses classes d'offices; et, en supposant que non, si l'on a respecté les coutumes anciennes et généralement adoptées dans les paroisses, ou si l'on a voulu faire du neuf, sans égard à ce qui se pratiquait auparavant. Après, il faudra peser les termes du décret par lequel l'Evêque a promulgué ses livres de chant et les a rendus obligatoires en son diocèse. Tout cela, comme on le voit, suppose des renseignements précis et

(1) Cfr. *S. R. C. Decreta*, v. Horæ Canon., n. 18.

détaillés qui nous manquent ; et après tout, il ne peut en sortir qu'une réponse particulière à un diocèse, et qui ne serait d'aucun intérêt pour tous les autres (1).

IV. Arrive maintenant la plus grande difficulté. Un curé nous fait remarquer pour lui et au nom de ses confrères qu'on leur a donné un chant nouveau, qu'il est rare, voire même impossible, de bien exécuter dans la plupart des paroisses, et il demande que nous traitions cette importante question du chant avec quelque étendue, particulièrement au point de vue pratique.

Un grand préjugé, qui a été converti en axiôme, est que Rome *non curat de cantu*. Nous allons démontrer que ce n'est là qu'un préjugé qui ne repose sur rien de solide. On n'a en effet, pour soutenir cette assertion, qu'un seul argument de quelque valeur, savoir que les Souverains-Pontifes n'ont pas réglé le chant ecclésiastique, comme ils ont réglé les autres parties de la liturgie. Il l'ont pour ainsi dire abandonné au caprice et à l'arbitraire. Voilà ce qu'on dit : mais en est-il ainsi ? Non. Le chant de la Préface est au Missel romain, celui des oraisons au Cérémonial des Evêques (2), le chant des Epîtres, Evangiles, Prophéties, etc. est donné par le *Directorium chori*.

Ce livre précieux auquel renvoie le *Cérémonial*, à l'endroit cité, renferme en outre toutes les indications nécessaires pour

(1) Il y a cependant une remarque que nous ne devons pas omettre concernant les paroisses où il y a toujours une ou plusieurs messes simplement chantées. A cause du grand nombre de fêtes doubles que comprend maintenant le calendrier romain, on a pris l'habitude en beaucoup d'églises de réserver les chants doubles ou solennels pour les fêtes et dimanches, et de se servir de chants fériaux ou semi-doubles pendant la semaine. Cette manière de faire ne mériterait que des éloges, si elle était approuvée par l'autorité compétente, car là, comme en une foule d'autres choses, *assueta vilescunt*.

(2) Lib. I, cap. XVII.

bien chanter les Heures. Les tons des versets, répons brefs, invitatoires, hymnes, leçons, lamentations, etc., y sont annotés et expliqués en exemples. Peut-on dire que Rome ne s'occupe pas du chant, lorsqu'on la voit déterminer tous les points que nous venons d'indiquer? Se montre-t-on ailleurs aussi sévère que la Congrégation du Concile, lorsqu'elle déclare au rapport de Barbosa : « Cantum gregorianum ut discant canonici jubere « potest Episcopus ; et renitentes mulctare etiam pœna non « participationis distributionum quotidianarum, et substra- « ctionis fructuum (1)? » Et qui a porté l'ordonnance suivante, il y a un peu plus d'un siècle : « In canonicatibus conferendis, « cæteris paribus semper eos præferant, qui cantum callent « gregorianum ? »

C'est un Pape, Benoît XIII, dans un Concile tenu à Rome (2), et il ajoutait : « Collatione ad Sedem Apostolicam spectante, de « ejusdem cantus peritia mentio fiat, in testimonialibus quæ « concedentur. »

Mais, nous objectera-t-on, Rome n'a pas révisé et réédité pour l'univers catholique, l'antiphonaire et le graduel. Soit : admettons que le Saint-Siége laisse à chaque Evêque, voire même à chaque curé, le soin du chant grégorien (3), qu'en résultera-t-il ? Que dans une église, les chantres feront telle note pour telle autre, à un offertoire ou une antienne ; que l'un fera un *si* naturel, quand l'autre le fera bémol ; est-ce là après tout un si grand mal ? Ne peut-on pas affirmer que l'uniformité, possible en cette matière, est à peu près acquise, quand toutes les parties, dont il a été question plus haut, sont réglées et rigoureusement observées ? Mais est-on bien en droit de pré-

(1) Cfr. *S. R. C. Decreta*, p. 37, note 1.
(2) En 1725, tit. IV, cap. 5.
(3) Nous entendons bien que la nature du chant grégorien ne serait pas altérée. Nous avons vu plus haut, dans un rescrit récent de Pie IX, que c'est là une condition dont on ne se départ pas à Rome.

tendre qu'il n'y a rien de réglé par rapport au Graduel et à l'Antiphonaire? Le *Cérémonial des Evêques* nous assure qu'il n'y a qu'à suivre ceux qui sont imprimés à Rome. Il n'est pas nécessaire, nous semble-t-il, de corriger et de rééditer ce qui n'a pas besoin de révision (1) : « De tonis vero... Antiphona-« rum, et aliorum multorum quæ frequenter in ecclesia reci-« tantur, nulla in hoc libro fit mentio, cum libri impressi repe-« riantur, qui de his abunde loquuntur, ut in... sacerdotali « romano, directorio chori et similibus ex quibus singuli in-« strui possunt. Nam hic ea tantum apposuimus quæ ad per-« sonam celebrantis in proferendis orationibus spectant ob « varium usum illas recitandi. » On doit donc trouver le vrai chant grégorien dans les Antiphonaires et les Graduels publiés à Rome.

Ce ne serait du reste pas la première fois que nous irions puiser le chant romain à sa source. Le roi Pépin, père de Charlemagne, ordonna que dans ses Etats, on observerait la manière romaine de réciter l'Office et de célébrer les saints Mystères.

« Notre Eglise, dit Charlemagne (2), fut avec celle de Rome « etiam in psallendi ordine copulata, ut non esset dispar ordo « psallendi, quibus compar erat ardor credendi ; et quæ uni-« tæ erant unius sanctæ legis sacra lectione, essent etiam « unitæ unius modulationis veneranda traditione. »

La réforme s'étendit au chant, et le chant grégorien fut imposé à toutes les églises (3). « Ut monachi cantum romanum « pleniter et ordinabiliter per nocturnale et gradale officium « peragant, secundum quod beatæ memoriæ genitor noster « Pipinus rex decrevit ut fieret, quando gallicanum cantum

(1) Lib. I, cap. XXVII, *Sine*.
(2) *Lib Carol.*, lib. I, de imag. cap. 6.
(3) *Capitul.*, Baluz., tom. 1, cap. 78, col. 239.

« abstulit. » Et un capitulaire de l'an 805, porte (1) « ut cantus « discatur, et secundum ordinem et morem ecclesiæ romanæ « fiat. »

Pour perfectionner l'œuvre commencée par son père, le grand Empereur recourut de nouveau à Rome, et obtint du pape Adrien deux chantres romains qui apportèrent avec eux deux Antiphoniers notés de la main du pape saint Grégoire ; l'un d'eux fut établi à Metz et l'autre à Soissons (2). Tant d'efforts furent couronnés de succès, et le chant grégorien fut enfin adopté et suivi sans exception dans toute la France.

Le chant grégorien diffère non-seulement de la musique, mais il se distingue aussi essentiellement de quelques chants figurés modernes.

Voici comment s'exprime à ce sujet le *Directorium chori* des Oratoriens : « Quantum discrepat a Gregoriano cantus noster, « tantum inter se dissident utriusque modulandi præcepta. « Primo : cum ille prolixa notarum serie quasque syllabas one- « ret (3), mensuraque gravi et æquali semper incedat suo pon- « dere et quasi propria mole concinentium voces ad consen- « tientem et concordem mensuram facile trahit ; unde lex « unica gregorianæ mensuræ hæc est : ut omnes syllabas « omnesque sonos eis respondentes motu semper invariato

(1) *Cap. Reg. Franc.*, Baluz., tom. 1, p. 22, col. 42.

(2) Duchesne, *Hist. de France*, t. I. *Vie de saint Grégoire*, par le diacre Jean, lib. II, cap. IX et X.

(3) Cela n'est pas vrai pour les antiennes en général. « Observat autem Franchinus, dit le cardinal Bona, S. Gregorium in nocturnis responsoriis vehementer et dissolute somnolentos ad vigilandum hortari : in Antiphonis plane atque suaviter sonare : in introitibus quasi voce præconis ad divinum officium evocare : in alleluia et versibus divino jubilo dulciter gaudere : in tractibus a gradualibus protente atque humiliter procedere in offertoriis et communionibus quandam servare mediocritatem. » Cet aperçu est plein de justesse, et il importe à ceux qui composent les nouveaux morceaux de ne pas le perdre de vue.

« commetiaris (1). Secundo : sonos seu notas non modo plana « et invariata mensura pulsari curat, sed etiam invariato vocis « modulamine, et pleno semper conatu pulmonis, omnes « sonos similiter intensos et semper ponderosos depromi jubet; « unde varietatis expers et ab omnibus musicis modis alienus, « leves mollesque sonorum modulationes, tum inflexo crebrius « tum acrius vibrato spiritu variatas omnino respuit (2). » Il montre ensuite que le chant de leur Congrégation admet une mesure, des cadences, etc., et seulement une note à chaque syllabe.

Tous les Evêques n'ont pas adopté les mêmes idées par rapport au chant ecclésiastique. Quelques Prélats se sont mis à la recherche des vieux Antiphoniers de saint Grégoire, et ont imposé dans leurs diocèses le chant en usage au temps de ce grand Pontife. D'autres croyant le chant de nos Antiphoniers et Graduels frelaté par l'invasion des idées musicales modernes, ont voulu donner un chant grégorien épuré, rectifié. La plupart enfin, ne trouvent pas le mal si grand qu'il faille employer d'urgence le remède ; ils s'appliquent à guérir d'autres plaies avant de visiter celle-là. Evidemment, chacun d'eux a raison à son point de vue ; ce n'est pas à nous de voir ce qui est le mieux. Mais ici reviennent deux questions pratiques. Le curé d'un diocèse où l'on a gardé les Antiphonaires en usage, peut-il, de son propre chef, emprunter les livres du diocèse voisin où le chant a été rectifié ?

En général nous croyons que cela ne peut pas se faire ; l'Office public est confié à la vigilance des premiers Pasteurs,

(1) Il y a cependant trois sortes de notes dans le plain-chant grégorien : la longue, la brève et la demi-brève.

(2) Un point essentiel dans le plain-chant grégorien, c'est que la portée de chaque ton est fort restreinte, et que les intervalles naturels sont du genre diatonique (deux tons et un demi ton), sauf quelquefois un si-bémol. Cfr. Bona, *de Divina psalmodia*, cap XVII, § 4, n. 9.

et c'est à eux qu'il appartient de prendre l'initiative de telles réformes. Cependant, si une paroisse était pour ainsi dire enclavée dans le diocèse voisin, et que l'Eglise fût fréquentée par les fidèles de ce diocèse, nous ne verrions pas grand inconvénient à ce que le curé de cette paroisse adoptât le chant rectifié. Pourvu néanmoins, et cette restriction est très-importante, que la réforme ne porte que sur des parties accessoires du chant, et que la différence du chant réformé avec le chant usité ne soit pas très-sensible.

Le doute suivant concerne un plus grand nombre de paroisses. Serait-il permis à un curé qui voit ses chantres dans l'impossibilité d'exécuter les chants nouveaux, ou son lutrin désert à cause de la difficulté qu'ils présentent, de conserver l'ancien chant, malgré les règlements diocésains qui imposent un chant entièrement rectifié, et ramené à sa pureté primitive?

D'abord, on doit convenir que si cela est permis, ce ne peut être que pour un temps. Car, des difficultés de ce genre peuvent s'élever en beaucoup d'endroits, et alors le règlement serait une lettre morte, la loi n'aurait pas atteint son but. Ensuite, il serait plus prudent de consulter le supérieur et de lui exposer la difficulté. Sans nul doute, si les inconvénients sont réels, il consentira à ce que les anciens chants soient conservés jusqu'à ce que les chantres soient en état d'exécuter les chants nouveaux. Par là encore, on évitera de soulever les observations critiques du peuple, qui ne pourra guère s'expliquer comment on reçoit, dans une autre paroisse, les chants que leur curé ne veut pas admettre en son église. Cependant nous ne condamnerions pas la conduite du curé qui, fondé sur l'épikie, différerait de faire exécuter les chants nouveaux, jusqu'à ce qu'on soit à même de les exécuter convenablement. Un tel délai est même dans l'esprit de la loi. Car, en définitive, quel est le but, quelle est la fin de cette loi, sinon de rendre le chant digne de la majesté de Celui auquel il s'adresse? Or, l'incon-

vénient est moindre, d'avoir un chant connu du peuple et longtemps en usage, exécuté suivant les règles, que d'adopter un chant plus pur et en soi bien préférable, mais exécuté sans goût, et contre les règles les plus élémentaires.

Sans être conforme au texte, cette manière d'agir serait dans l'esprit de la loi, et à ce titre elle ne pourrait être condamnée. Mais, comme nous l'avons fait observer, cela ne peut durer qu'un temps, et dans l'intervalle; on formera les chantres à une exécution convenable du chant nouveau.

RÉPONSE

DU CARDINAL-PRÉFET DE LA S. C. DE L'INDEX,

Aux professeurs de l'Université de Louvain, sur la controverse du Traditionalisme et du Rationalisme.

—⁂—

La *Revue Catholique* de Louvain (avril 1860) a publié une lettre adressée à la S. C. de l'Index, par les célèbres professeurs de l'Université de Louvain, à propos de la controverse philosophique sur les forces naturelles de la raison humaine. Cette lettre est fort remarquable. En reprenant cette question, qui a été l'objet d'une ardente polémique entre les philosophes catholiques, les célèbres professeurs de Louvain ont mis à sa place et dans son vrai jour le point principal de la controverse. Les lecteurs de la *Revue* nous sauront gré de publier cette remarquable exposition et la réponse du Cardinal-Préfet de la S. C. de l'Index.

« Prince Éminentissime,

« Comme rien ne doit être plus à cœur à de vrais catholiques que de régler leurs opinions d'après l'esprit du Siége apostolique, nous, soussignés, professeurs à l'Université catholique de Louvain, avons cru devoir soumettre au jugement de la Sacrée Congrégation de l'Index la controverse, agitée en ce moment, avec une certaine animation, en Belgique, touchant les forces naturelles de la raison humaine; et nous serions très-heureux, Prince Eminentissime, si la Sacrée Congrégation daignait répondre à quelques questions relatives à cette controverse. Mais qu'il nous soit permis, avant de les proposer, de dire quelques mots qui leur serviront d'introduction.

« Les rationalistes, comme vous le savez, Prince Éminentissime, afin de saper par sa base la Révélation divine, s'efforcent par tous les moyens de montrer que la connaissance de toutes les vérités, particulièrement de celles dont se composent la religion naturelle, dérive, comme de sa source, de la puissance et, suivant l'expression reçue, de la *spontanéité* absolue et tout à fait indépendante de l'esprit humain. C'est pourquoi ils imaginent qu'à l'origine les premiers hommes, à la manière d'animaux muets, menaient une vie sauvage, et que peu à peu, par le moyen de leur raison seule se développant spontanément, ils découvrirent le langage, fondèrent la société civile, inventèrent et établirent enfin un certain culte religieux. Ils affirment que cette première religion, tout à fait informe et imparfaite, ne fut qu'une espèce grossière de fétichisme, perfectionnée ensuite, comme les lettres, les arts, les sciences ou tout autre produit du génie de l'homme, par le travail de la pensée et de la raison. C'est ainsi qu'ils prétendent que chez les Indiens, les Égyptiens, les Grecs et les autres peuples de l'antiquité, le polythéisme se montra sous des formes diverses

qui, par le progrès du temps, allèrent se perfectionnant toujours, et devinrent comme autant de degrés par où l'homme s'éleva enfin jusqu'à cette forme supérieure de religion qu'on nomme religion chrétienne. Ils tiennent donc notre sainte Religion pour un produit élevé du génie de l'homme; ils la soumettent par conséquent au jugement et à la souveraineté de la raison humaine, et déclarent qu'elle doit, par le seul moyen de cette raison, se perfectionner de jour en jour davantage, par une sorte de progrès continu et nécessaire.

« C'est là, Prince Éminentissime, cette théorie qui, sous le nom spécieux de *progrès continu*, est enseignée aujourd'hui dans différentes écoles incrédules, et qui, de là, comme une peste trop dangereuse, s'insinue et se répand de tous côtés.

« Or, en réfutant cette doctrine impie et pernicieuse, la plupart des apologistes catholiques contemporains commencent par nier que la raison humaine soit douée de cette force ou spontanéité absolue et tout à fait indépendante, à laquelle les rationalistes rapportent l'origine de la religion; ils affirment, au contraire, et prouvent, par divers arguments tirés de l'expérience, que l'homme, tel qu'il naît aujourd'hui, a besoin, outre cette force interne et originelle de sa raison, d'un secours intellectuel extérieur pour acquérir cet usage de la raison qui lui permette de parvenir, par le moyen de cette raison seule, à la connaissance distincte de Dieu et des vérités morales.

« Cette nécessité d'un secours intellectuel extérieur, admise aujourd'hui par un très-grand nombre des plus éminents apologistes catholiques, a été détournée dans un mauvais sens par quelques écrivains français désignés sous le nom de Traditionalistes. Ces Traditionalistes enseignent que Dieu n'a mis dans l'esprit de l'homme aucune idée des vérités métaphysiques et morales, et ils semblent regarder l'intelligence humaine comme une force et une puissance purement *passive;* puisque, selon eux, la première idée et la première connaissance de ces véri-

tés émanent, comme de leur source unique, du seul enseignement extérieur et viennent de là dans l'esprit; en sorte que l'homme acquerrait la connaissance de ces vérités à peu près de la même manière que nous apprenons un fait historique par le témoignage d'autrui.

« Ainsi, selon le sentiment de ces écrivains, le témoignage de la Révélation divine, conservé et répandu chez tous les peuples par une tradition continue, devrait être considéré comme la seule source et le seul principe de la connaissance des vérités de la religion naturelle. Quelques-uns même sont allés jusqu'à affirmer qu'il n'est pas possible que l'homme donne avec certitude son assentiment à ces vérités de l'ordre naturel, telles que l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme, sans croire auparavant à la révélation divine; et ils ont accusé l'opinion contraire d'être entachée de rationalisme et de semi-pélagianisme.

« Les professeurs de Louvain, dans leurs leçons aussi bien que dans leurs écrits, ont toujours improuvé comme fausse cette doctrine des Traditionalistes; et, pour la réfuter, ils ont coutume de faire, entre autres, les observations suivantes :

« 1° Que, selon la doctrine de ces Traditionalistes, toute connaissance des vérités de l'ordre naturel semble se réduire à un acte de foi, ce qui détruit la différence essentielle qui existe entre la Foi et la raison. Or, comme l'a déclaré la Sacrée Congrégation de l'Index, *l'usage de la raison précède la Foi et y conduit l'homme par le moyen de la Révélation et de la Grâce;*

« 2° Qu'il semble suivre de cette même doctrine qu'il faille refuser à l'esprit humain la force de lumière naturelle suffisante pour pouvoir parvenir à la connaissance des vérités morales ; et qu'ainsi cette doctrine paraît toucher aux erreurs de Baïus, de Calvin, etc., qui ont enseigné que, dans l'état de nature déchue, les forces de la raison, en ce qui concerne les vérités morales, sont entièrement éteintes. Or, il est tout à fait

constant, par le témoignage de la sainte Écriture et par le consentement unanime des Pères et des Théologiens, que l'homme *jouissant de l'usage de la raison* peut, par la lumière naturelle de sa raison, sans aucun secours de la révélation surnaturelle et de la grâce, connaître et démontrer plusieurs vérités métaphysiques et morales, parmi lesquelles il faut placer l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme. Ici encore les professeurs de Louvain remarquent soigneusement que, pour ne pas ébranler la Foi elle-même, il faut absolument admettre qu'il y a certains *præambula fidei*, et que ces *præambula fidei* sont connus *naturellement ;* et ils citent à ce sujet la déclaration de la Sacrée Congrégation de l'Index, qui porte : *Le raisonnement peut prouver avec certitude l'existence de Dieu, la spiritualité de l'âme, la liberté de l'homme. La foi est postérieure à la Révélation, et par conséquent elle ne peut être convenablement alléguée pour prouver l'existence de Dieu contre un athée, la spiritualité et la liberté de l'âme raisonnable contre un sectateur du naturalisme et du fatalisme ;*

« Qu'enfin, il semble suivre de cette même doctrine que la Révélation surnaturelle a été absolument nécessaire pour la connaissance des vérités de l'ordre naturel ; ce qui est contraire au sentiment commun des Théologiens qui ne reconnaissent qu'une nécessité morale de cette révélation.

« Voilà, entre autres, Prince Éminentissime, ce que nous disons, de vive voix et par écrit, contre la doctrine des Traditionalistes, et ce que nous avons dit dès la première apparition de cette doctrine.

« Mais si, d'un côté, nous défendons les forces de la raison humaine, d'un autre côté, cependant, nous déclarons, comme nous l'avons déjà insinué plus haut, que, suivant notre opinion, on ne doit point reconnaître à l'esprit humain cette spontanéité complète ou cette indépendance absolue que les Rationalistes lui attribuent. Voici ce que nous pensons à cet égard :

l'esprit humain est doué d'une force interne et qui lui est propre ; il est actif par lui-même et son activité est continue. Néanmoins, pour que l'homme, doué de cet esprit, parvienne au véritable usage de la raison, il a besoin d'un secours intellectuel extérieur.

« Nous croyons donc que les principes des vérités rationnelles, métaphysiques et morales, ont été mis dans l'esprit humain par le Créateur ; mais en même temps, selon nous, telle est la loi naturelle ou psychologique de notre esprit, que l'homme a besoin d'un enseignement intellectuel pour arriver à cet usage de la raison suffisant pour pouvoir acquérir une connaissance distincte de Dieu et des vérités morales. Nous ne nions pas que l'intelligence de l'homme ne puisse, sans cet enseignement, avoir quelque sentiment confus et quelque vague appréhension de ces vérités ; nous parlons ici de l'acquisition d'une connaissance véritable, c'est-à-dire d'une connaissance claire et certaine de ces vérités. Par *enseignement*, nous entendons tout secours intellectuel extérieur, donné de propos délibéré ou non, soit de vive voix, soit par écrit, soit par geste, soit par quelque autre moyen que peut fournir le commerce social. Par *nécessité*, nous entendons une nécessité *absolue ;* non en ce sens que, selon nous, Dieu n'eût pas pu créer l'homme autrement ; mais en ce sens que, d'après notre opinion, cette nécessité est commune à tous les hommes, tels qu'ils naissent aujourd'hui. Nous affirmons cette nécessité absolue de l'enseignement pour arriver au plein usage de la raison ; mais nous ne disons nullement que la connaissance de chacune des vérités de l'ordre naturel ne peut s'acquérir que par l'enseignement : nous tenons, au contraire, une telle assertion pour fausse ; car une fois que l'homme jouit réellement de l'usage de la raison, il peut, par sa raison seule, se secourir et connaître bien des vérités. Nous remarquons en outre que l'enseignement dont nous parlons ne doit point, selon nous, être

considéré comme *la cause efficiente par laquelle* l'homme parvienne à l'usage de la raison, mais comme une *simple condition sans laquelle* (*conditio sine qua non*) il ne pourrait pas arriver à cet usage de la raison; de même que, par exemple, l'air, la chaleur, l'humidité, sont requis comme *condition sans laquelle* (*conditio sine qua non*) la vie, qui est réellement dans une graine, mais enveloppée et latente, ne pourrait pas se manifester. Les principes de la loi naturelle sont *écrits* dans le cœur de l'homme; mais jamais personne ne pourra les *lire* distinctement, si d'abord il n'est parvenu au plein usage de la raison par le moyen de ce secours intellectuel dont nous parlons.

« Nous prouvons, Prince Éminentissime, notre opinion ou doctrine, exposée jusqu'ici, par divers arguments tirés de l'expérience et de l'observation psychologique ; mais ce n'est pas ici le lieu de les reproduire.

« Il est manifeste que cette doctrine sape par la base le principe rationaliste de l'indépendance originelle absolue, ou, selon l'expression reçue, de la spontanéité de la raison humaine ; tandis que néanmoins elle ne détruit nullement, mais conserve et maintient au contraire dans sa plénitude toute la force naturelle de cette même raison.

« Notre doctrine nous autorise à soutenir cette conclusion contre les Rationalistes : si, comme ils le prétendent, l'homme avait été primitivement établi sur cette terre dans l'état d'ignorance absolue, jamais il n'aurait pu, par ses seules forces, sortir de cet état d'ignorance; jamais (la condition de la nature étant supposée la même qu'elle est actuellement) il n'aurait pu, sans une intervention de Dieu (de quelque manière que l'on conçoive cette intervention), parvenir à cet usage de la raison qui lui eût fait connaître les principes et les préceptes de la religion naturelle.

« Au reste, nous croyons que notre opinion sur ce sujet doit être rangée au nombre de ces questions qui sont librement discutées par les philosophes catholiques.

« Cependant, le R. M. Lupus, chanoine de Liége, dans un ouvrage intitulé : *le Traditionalisme et le Rationalisme examinés au point de vue de la philosophie et de la doctrine catholique*, ne craint point d'accuser notre doctrine d'*erreur théologique* et d'affirmer qu'elle se rattache par un lien logique aux doctrines perverses de Baïus et de Calvin, qu'elle est manifestement contraire à la doctrine catholique, à la sainte Écriture, au sentiment commun des Pères et des Théologiens. Et le R. P. Perrone, dans une lettre publiée récemment et répandue de toutes parts en Belgique, a paru confirmer et approuver de son autorité ces graves accusations.

« Ces écrivains savent pourtant que l'opinion notée par eux d'une façon si injurieuse est défendue par un grand nombre d'auteurs véritablement catholiques et instruits, non-seulement en Belgique, mais encore en France, en Allemagne, en Italie ; ils savent que cette opinion est tenue pour vraie par bien des Évêques et par beaucoup de Théologiens et de philosophes très-attachés au Siége apostolique et aux saines doctrines. Et il est également notoire que cette même opinion est enseignée et expliquée avec l'assentiment des Évêques, dans beaucoup de séminaires et autres écoles catholiques.

« A présent, Prince Éminentissime, après avoir exposé notre opinion sur cette question controversée, nous demandons humblement qu'il nous soit permis de soumettre au jugement de la Sacrée Congrégation de l'Index les propositions suivantes :

1° Est-il permis à des auteurs catholiques, dans une discussion purement philosophique touchant les forces naturelles de la raison humaine, d'enseigner que Dieu, s'il l'eût voulu, eût pu, il est vrai, créer l'homme de telle sorte que, par la seule force de la raison et à l'aide des vérités de l'ordre naturel gravées dans son esprit, sans avoir nul besoin d'un secours intellectuel extérieur quelconque, il fût parvenu au plein usage de la raison ; — mais qu'il semble pourtant qu'il faut dire

plutôt que l'homme, tel qu'il naît aujourd'hui, a besoin, en outre, pour acquérir ce plein usage de la raison, d'un secours intellectuel extérieur, secours qui, toutefois, ne doit pas être considéré comme la *cause efficiente par laquelle il parvienne,* mais comme *une simple condition sans laquelle* (*conditio sine qua non*) il ne peut pas parvenir à cet usage suffisant pour acquérir la connaissance distincte de Dieu et des vérités morales?

« 2° Est-il permis à des auteurs privés, de leur autorité privée, de censurer cette opinion en affirmant qu'elle se rattache aux doctrines perverses de Baïus et de Calvin, et qu'elle est contraire à la sainte Écriture, au sentiment unanime des Pères et des Théologiens, aux définitions de l'Église et aux propositions de la Sacrée Congrégation de l'Index?

« 3° Peut-on regarder comme calviniste l'interprétation de ceux qui enseignent que les paroles de l'Apôtre (*Rom.*, I, 19-20) doivent être entendues, comme tout le contexte semble l'indiquer, d'hommes vivant en société et jouissant du plein usage de la raison?

« 4° Est-il permis de blâmer et de noter d'une manière injurieuse des auteurs catholiques qui affirment qu'il faut entendre dans le même sens, c'est-à-dire d'hommes jouissant du plein usage de la raison, cette proposition de la Sacrée Congrégation de l'Index: « *Le raisonnement peut prouver avec certitude l'existence de Dieu, la spiritualité de l'âme et la liberté de l'homme.* »

« Il nous reste, Prince Éminentissime, à souhaiter, en finissant, à Votre Éminence, toute sorte de prospérités et à vous prier humblement de daigner accueillir avec bienveillance vos respectueux et dévoués serviteurs.

J. Th. Beelen, *camérier d'honneur de S. S. Pie IX, prof. d'Ecrit. sainte et de langues orientales.*

J.-B. Lefebvre, *prof. de Théol. dogm.*

G.-C. Ubaghs, *prof. de Philosophie.*

N.-J. Laforet, *prof. de Philosophie.*

« Donnée à Louvain, le 1er février 1860. »

Voici la réponse du Cardinal-Préfet de la Sacrée Congrégation de l'Index :

« EMINENTS ET ILLUSTRES PROFESSEURS,

« Ayant reçu votre lettre que vous m'avez adressée en date du 1er février de cette année, j'ai chargé quelques doctes et savants Théologiens consulteurs de cette Sacrée Congrégation, d'examiner et de peser avec soin votre doctrine philosophique touchant les forces naturelles de la raison humaine, doctrine que vous exposez si clairement dans votre lettre, et qui, comme vous l'attestez, est enseignée par les professeurs à l'Université de Louvain, qui a rendu tant de services. Or, ces Théologiens, et avec eux le R. P. Secrétaire, après avoir d'abord examiné la chose soigneusement et mûrement, et réunis par nous en consultation, s'accordant avec nous dans un même sentiment, ont jugé : 1° Que la doctrine exposée ne renferme absolument rien de contraire à ces quatre propositions, émanées, il n'y a pas bien longtemps, de cette Sacrée Congrégation, touchant les forces naturelles de la raison ; 2° qu'elle doit à bon droit être rangée au nombre de ces questions qui peuvent être librement discutées dans les deux sens par les philosophes catholiques ; et, par conséquent, 3° qu'il faut, en ce qui concerne cette même doctrine, s'en tenir à la Constitution du S. P. Benoit XIV, qui commence par ces mots : *Sollicita et provida*, § 23 (1).

« Je suis heureux, excellents professeurs, de vous communiquer cette décision, et je vous félicite de tout cœur de votre

(1) Tam in libris imprimendis ac manuscriptis, quam in thesibus ac prædicationibus, caveant (Doctores seu scholastici aut alii quicumque) ab omni censura et nota necnon a quibuscumque conviciis contra eas propositiones quæ adhuc inter Catholicos controvertuntur, donec a Sancta Sede recognitæ sint, et super eis judicium proferatur.

soumission respectueuse si profondément sincère envers le Siége Apostolique, qui est la colonne et le soutien de la vérité.

« Rome, le 2 mars 1860. »

JÉROME, CARDINAL DE ANDREA,
Préfet de la S. Congrégation de l'Index.
L. ✝ S. FR. ANGE VINCENT MODENA, O. P.
Secrét. de la S. Congrégation de l'Index.

Il est donc démontré, par la lucide et savante exposition des professeurs de l'Université de Louvain, et il reste acquis, par la réponse de la Sacrée Congrégation, qu'il est permis aux auteurs catholiques de soutenir : « Que l'homme, tel qu'il naît aujourd'hui, a besoin, en outre, pour acquérir le plein usage de sa raison, d'un secours intellectuel extérieur, secours qui toutefois ne doit pas être considéré comme *la cause efficiente par laquelle il parvienne,* mais comme *une simple condition* (*conditio sine qua non*) sans laquelle il ne peut parvenir à cet usage de la raison suffisant pour acquérir la connaissance distincte de Dieu et des vertus morales. »

Nous n'insisterons pas sur l'importance de ces documents. Ce qui a été décidé par le jugement de la Sacrée Congrégation restera décidé pour les écrivains catholiques, car s'ils rapprochent sa réponse des quatre propositions qu'elle envoya à M. Bonnetty (1855) pour être souscrites par lui, ils comprendront que la controverse n'a plus de raison. Pour compléter les documents relatifs à cette question, nous rappelons à nos lecteurs ces quatre propositions dont voici la traduction :

I. Quoique la Foi soit au-dessus de la Raison, il ne peut jamais exister entre elles aucune opposition, aucune contradiction, puisque toutes les deux viennent de la seule et même source immuable de la vérité, de Dieu très-Bon et très-Grand,

et qu'ainsi elles se prêtent un mutuel secours. (*Encyclique* de Pie IX, du 9 novembre 1846.)

II. Le raisonnement peut prouver avec certitude l'existence de Dieu, la spiritualité de l'âme, la liberté de l'homme. La Foi est postérieure à la Révélation ; on ne peut donc convenablement l'alléguer pour prouver l'existence de Dieu contre l'athée, pour prouver la spiritualité et la liberté de l'âme raisonnable contre un sectateur du naturalisme et du fatalisme. (Proposition souscrite par M. Bautain, le 8 septembre 1840.)

III. L'usage de la Raison précède la Foi, et y conduit l'homme, par le secours de la Révélation et de la Grâce. (Proposition souscrite par M. Bautain, le 8 septembre 1840.)

IV. La méthode, dont se sont servis saint Thomas, saint Bonaventure et les autres scolastiques après eux, ne conduit point au Rationalisme et n'a point été cause de ce que, dans les écoles contemporaines, la philosophie est tombée dans le Rationalisme et le Panthéisme. En conséquence, il n'est pas permis de faire un crime à ces docteurs et à ces maîtres de s'être servis de cette méthode surtout en présence de l'approbation, ou au moins du silence de l'Église. (Proposition contraire à diverses propositions de M. Bonnetty) (1).

(1) *Annales de Philosophie chrétienne*, IVe série, t. 12, p. 331.

Pour tous les articles contenus dans ce cahier,

L'un des Secrétaires de la Rédaction, A. JOUBY.

Imprimatur :

Atrebati, die 20 maii 1860.

Pro Episcopo Atrebat. Bolon. et Audom. absente,

LEQUETTE, vic. gén.

Arras. — Typographie Rousseau-Leroy, rue Saint-Maurice, 26.

REVUE THÉOLOGIQUE.

5e ANNÉE.

5e Cahier. — 1er Juillet 1860.

COMMENTAIRE SUR LE RITUEL ROMAIN.

DU SACREMENT DE BAPTÊME.

(Suite du § V.)

Des Parrains (1).

SOMMAIRE. *Quelles personnes sont exclues de cette fonction? — Les père et mère. — Contracteraient-ils entr'eux une affinité? — Deux époux peuvent être parrains à l'enfant d'autrui. — Requiert-on l'âge de puberté, et le sacrement de Confirmation reçu? — Toute communication avec les hérétiques est interdite sous ce rapport. — Sont exclus aussi les excommuniés et les personnes d'inconduite notoire. — Egalement ceux qui ignorent les éléments de la Foi. — Les moines et religieux, ou religieuses. — Que dire des prêtres séculiers? — De ceux qui n'ont pas rempli le devoir pascal? — Des Francs-Maçons? — Celui qui baptise peut-il en même temps être parrain?*

77. Les fonctions de parrain, à raison de leur importance, ne peuvent être confiées à toute espèce de personnes, et dès le commencement, l'Eglise en a écarté certaines catégories,

(1) Cfr. 5e série, 1er cahier, p. 1.

pour indignité, incapacité, ou inconvenance. Nous allons successivement les passer en revue, et examiner les difficultés qui sont soulevées à propos de chacune d'elles. Nous suivrons l'énumération du Rituel romain, et ensuite nous verrons s'il faut étendre la même défense à d'autres personnes.

« Non admittantur, dit-il, ipsius baptizandi pater aut mater. Hos autem patrinos saltem in ætate pubertatis ac sacramento Confirmationis consignatos esse maxime convenit. Sciant præterea parochi ad hoc munus non esse admittendos infideles aut hæreticos; non publice excommunicatos aut interdictos; non publice criminosos aut infames; nec præterea qui sana mente non sunt; nec qui ignorant rudimenta fidei; hæc enim patrini spirituales filios suos, quos de baptismi fonte susceperint, ubi opus fuerit, opportune docere tenentur. Præterea ad hoc etiam admitti non debent monachi, vel sanctimoniales, neque alii cujusvis ordinis regulares a sæculo segregati. »

78. Pourquoi l'Eglise a-t-elle exclu les parents des fonctions de parrains? C'est, répond le Catéchisme romain (1), afin de mieux faire ressortir la prééminence de la génération spirituelle sur la génération temporelle. Selon Estius (2), c'est pour avoir un second parent qui fût obligé de diriger le baptisé dans la voie de l'Evangile, le père y étant déjà tenu en vertu de sa paternité charnelle. Cette raison revient à celle que nous avons expliquée précédemment *quo Ecclesia de suscepto securior sit* (3).

Quoiqu'il en soit, nous trouvons, dès le neuvième siècle, la défense d'admettre les parents pour parrains au baptême de leurs enfants (4). La sanction de cette défense était la séparation des époux, par suite de la parenté spirituelle contractée

(1) Part. II, n. 28; V. l'article précédent, n. 71.
(2) *In IV Sentent.*, dist. 6, § 3.
(3) *Loc. cit.*, n. 69, p. 13.
(4) *Ibid.*, n. 64, p. 8.

entr'eux (1). Tel était le droit ancien; mais le Pape Alexandre III parait l'avoir réformé, et les termes de sa réponse nous semblent si clairs, qu'il nous est impossible de ne pas nous rallier à l'opinion de saint Alphonse (2), quoique l'autre soit plus communément reçue : « Si vir vel mulier, scienter vel igno« ranter filium suum de sacro fonte susceperit, an propter hoc « separari debeant? Consultationi tuæ taliter respondemus, « quod, *quamvis generaliter sit institutum ut debeant separari*, « quidam tamen humanius sentientes, aliter statuerunt. *Ideo « nobis videtur* quod sive ex ignorantia sive ex malitia id fece« rint, non sunt ab invicem separandi, nec alter alteri debi« tum debet subtrahere, nisi ad continentiam servandam pos« sint induci ; quia si ex ignorantia id factum est, eos igno« rantia excusare videtur ; si ex malitia, eis sua fraus patroci« nari non debet vel dolus. » Ainsi s'exprime le Souverain-Pontife (3), réformant le droit ancien, et statuant que *pour aucun cas* les époux ne sont privés du droit d'user du mariage (4).

Quelques-uns des auteurs, partisans de l'opinion commune, pensent néanmoins que le père serait excusé de faute, et échapperait à la peine, s'il avait tenu la place du parrain, dans le cas de nécessité. Mais une telle restriction n'est pas admissible. Car, ou bien il s'agit du baptême solennel, ou du baptême privé. Dans le premier cas, puisqu'il y a au moins un prêtre pour conférer le Sacrement, et très-probablement une autre personne qui a apporté l'enfant à l'église, il sera possible de trouver un parrain, sans devoir prendre le père. Le prêtre, ou la personne qui tient l'enfant servira de parrain. Dans le second cas, c'est-à-dire si le baptême est conféré à la maison sans

(1) V. les textes au décret de Gratien, part. 2, caus. XXX, q. 1.
(2) Lib. VI, tr. 2, n. 150.
(3) Lib. V, decretal. *de Cognat spirit.*, tit. XI, cap. 2.
(4) Cfr. Schmalzgrueber, Reiffenstuel, etc., in h. tit.

solennité, le parrain n'est pas requis. Bien plus, il est défendu d'en employer, selon le sentiment le mieux appuyé (1). Dès lors, il n'y a aucun motif d'admettre le père aux fonctions de parrain.

79. Est-il défendu d'admettre le mari et la femme pour parrains au même enfant? Cette défense pourrait être directe ou indirecte. Directe, s'il y a quelque texte du droit canon qui la renferme ; indirecte, s'il naît entre le parrain et la marraine une parenté spirituelle qui, entre époux, serait un obstacle à l'usage du mariage. Quant à une défense directe, il n'en existe pas. Au contraire, le Pape Urbain II reconnaît formellement qu'il n'y en a jamais eu (2). «Quod uxor cum marito in Baptismate simul non debeat suscipere puerum, nulla auctoritate « reperitur prohibitum. » Il ajoute cependant : « Sed ut puritas spiritualis paternitatis ab omni labe et infamia conser- vetur immunis, decernimus ut utrique in simul dignum esse « ad hoc aspirare minime præsumant.» Mais, ainsi que le fait remarquer saint Alphonse (3), outre que ces paroles n'emportent pas de précepte, l'usage contraire a prévalu partout de l'aveu du plus grand nombre des Théologiens.

Quant à la défense indirecte, a-t-elle existé autrefois, c'est-à-dire y a-t-il eu quelquefois une parenté spirituelle contractée entre le parrain et la marraine, par suite du baptême ? Grancolas le pense (4) et apporte en preuve quelques textes. Luitprand, roi des Lombards, défend au parrain d'épouser sa commère : *Nullus præsumat commatrem suam uxorem ducere*, ni la

(1) Cfr. *Mélanges théologiques*, 2e série, p. 585 et ss.

(2) *Caus. cit.*, q. 4, can. fin.

(3) *Loc. cit.*, n. 157.

(4) *Ancien Sacramentaire*, 2e partie, p. 23 et 24. « On prétendit, dit cet auteur, que les enfants contractaient une alliance spirituelle avec ceux qui les baptisaient, ou qui les tenaient sur les fonts, *comme aussi es parrains et les marraines entr'eux*, et avec l'enfant. »

fille qu'il aurait tenue (1). Charlemagne, après avoir défendu aux parens de tenir leurs enfants, défend au compère d'épouser sa commère, ou la fille qu'il aurait tenue sur les fonts (2). « Nullus proprium, filium aut filiam de fonte baptismatis « suscipiat, nec filiolam, nec commatrem ducat uxorem. »

Le Concile de Mayence ordonne la même chose. Nous l'avons déjà cité (3). « Nullus igitur proprium filium vel filiam de « fonte baptismatis suscipiat, nec filiolam. Nec commatrem « ducat uxorem, nec illam cujus filium vel filiam ad confirma- « tionem tenuerit. » Ces textes paraissent clairs; cependant, nous sommes convaincu que cet auteur a été induit en erreur par la ressemblance des termes, et qu'il a donné au mot *commère,* une signification qu'on ne lui attribuait pas au moyen-âge. Dans tous ces textes, *commater* signifie, non pas la marraine, mais la mère de l'enfant qu'on a tenu sur les fonts de baptême.

C'est pourquoi le Concile de Mayence, après avoir défendu d'épouser la *commatrem*, c'est-à-dire la mère de l'enfant dont on a été le père spirituel au baptême, ajoute aussitôt, pour faire ressortir l'analogie, *nec illam cujus filium vel filiam ad confirmationem tenuerit*, étendant à la Confirmation la compaternité du baptême. Telle est aussi l'interprétation de Du Cange, dans son Glossaire : « *Commater*, mulier dicitur esse ei cujus filium vel filiam de fonte baptismatis suscepit; vel e contra, mulier *commater* est illius, qui filium vel filiam suam de fonte baptismatis suscepit. » Et il rapporte en témoignage les mêmes passages que nous avons cités plus haut. Il ne donne pas d'autre signification à ce mot, et explique de la même manière le terme *compater*.

Il n'existe donc aucune défense soit directe, soit indirecte

(1) *Leg. Longobard.*, tit. 24, sect. 6, 7, 8.
(2) Lib. v, cap. 100.
(3) 1er cahier, p. 8.

d'admettre deux époux pour parrains au baptême d'un enfant qui ne leur appartient pas.

80. Après les propres parents, le Rituel exclut de la fonction de parrain, mais non d'une manière absolue, les enfants qui n'ont pas atteint l'âge de puberté, et ceux qui n'ont pas été confirmés. Il se sert à dessein de l'expression *maxime convenit*, pour marquer que dans les cas exceptionnels, on peut licitement passer au-dessus de cette règle. Saint Charles Borromée avait porté des dispositions plus tranchées; il défendait aux curés de recevoir comme parrains (1) : « Pueros natu minores « quatuordecim annis... neque item eos qui nondum confir-« mationis sacramentum susceperint. »

La raison de cette défense est manifeste, quant aux enfants. Quoiqu'en effet on leur suppose l'âge de raison et le discernement suffisant pour commettre un péché mortel, ils ne sont pas encore à même de bien saisir toute la portée de l'engagement qu'ils ont contracté; il n'ont pas encore l'aptitude nécessaire pour instruire, diriger et reprendre ceux dont ils se font la caution aux saints fonts de baptême (2). Pour ce qui est de la Confirmation, saint Antonin explique brièvement pourquoi on la requiert dans les parrains (3) : « Nascitur homo in esse spi-« rituali per Baptismum, et vivit utique vita gratiæ, sed adhuc « est debilis in vita spirituali : sed per Confirmationem, vel « chrismationem confirmatur, quasi perveniens ad ætatem « robustam, ut possit bellare et fortia agere. Unde ut debilis « accedens baptizandus, ad hoc sustentari debet ab alio; qui « tamen debet esse chrismatus. Nam debilis non est idoneus « ad sustentandum debilem, ne ambo simul cadant. »

(1) *Act. Mediolanen.*, p. 414, Instr. Bapt.

(2) S. Charles dit également dans son 3e Concile provincial, en répétant la même règle : « Ut non ore solum sed animo atque serio ad interrogata quæ in baptismo fiunt, respondeat, ac plane intelligat suscepti a se muneris partes. » *Act. Mediol.*, p. 178.

(3) Part. III, tit. 4, cap. 3.

Ces raisons et l'autorité du Rituel romain justifient donc abondamment les prescriptions des Synodes qui ont formellement exclu les personnes non confirmées et les enfants âgés de moins de 14 ans. Là où elles sont encore en vigueur, on sera tenu de s'y conformer. Elles existaient autrefois dans la plupart des diocèses, à Grenoble (1), Aix, Rouen, Paris (2), Cambrai, qui n'exige à la vérité que l'âge de discrétion, environ douze ans (3), Tournai où l'on menace de punition les curés qui agiraient contre ce décret (4), et en un très-grand nombre d'autres.

Aujourd'hui, cependant, la coutume contraire ayant prévalu, et les Evêques ayant fermé les yeux sur ce point depuis le Concordat, les curés ne sont plus liés par ces lois particulières et locales, puisqu'elles ont cessé en vertu de la coutume. Toutefois, la règle du Rituel romain, contre lequel aucune coutume n'a de force, continue à subsister, et régulièrement il faudra écarter les enfants qui n'ont pas atteint l'âge de puberté, de la fonction de parrain (5). Nous disons *régulièrement,* parce que en certaines circonstances spéciales, il sera permis d'agir autrement, ainsi que l'explique le Rituel de Liège (6).

« Licet autem plurimum conveniat, ut patrini et matrinæ jam

(1) *Ordonnance de S. E. Le Camus,* tit. VI, art. 3, n. 13.

(2) Op. Grancolas, *loc. cit.*, p. 169.

(3) *Conc. prov.*, I. tit. 15, cap. 12.

(4) *Syn.*, 1574, 1600, 1643. *Stat. diœc. Tornac.*, p. 179, 284, 329.

(5) Cette conclusion ne sera pas admise, nous le savons, par les théologiens, qui n'ont étudié et suivi que leurs devanciers, sans consulter ni le *Rituel romain,* ni les lois portées par les Conciles provinciaux ou diocésains. Ainsi les Salamanques disent nettement : NULLIBI *tamen certa ætas præscribitur patrino, ut id munus obire possit.* Tom. 1, tr. 2, cap. 7, n. 29 ; et S. Alphonse a cru oser beaucoup en écrivant, *Hom. apostol.*, tr. XIV, n. 33 : *Probabiliter tenet Lacroix requiri saltem ætatem 7 annorum.* Mais ce n'est pas le seul point, en cette matière, où les Scolastiques sont en défaut.

(6) *De Sacram. Baptismi*, § 9.

« sint in ætate pubertatis constituti, sacramento Confirmationis « obsignati et ad primam Communionem admissi; poterit « tamen parochus, pro sua prudentia, etiam impuberes, aut « nondum ad primam communionem receptos, ad hoc munus « aliquando admittere, modo sint ad minus decem aut unde- « cim annos nati; vel modo alteruter, patrinus vel matrina « pubertatis annos attigerit; sintque alias de præcipuis fidei « articulis sufficienter instructi, et tales, qui apti judicentur « ad puerum fide et moribus christianis, quando et quantum « opus erit, imbuendum. » De même le Rituel de Paris porte (1) qu'il peut être admis : « Patrinus septem annos natus, « modo et de catechismo parocho interroganti bene respon- « derit, et matrina sit duodecim ad minus annos nata. Matri- « nam similiter septem annorum admittere non renuet Paro- « chus, dummodo catechismum probe calleat, patrinusque sit « saltem quatuordecim annorum. »

Nous croyons qu'il ne serait pas sage de passer les bornes indiquées par ces deux Rituels, et qu'un curé, sauf des circonstances tout à fait extraordinaires, manquerait à son devoir, en recevant deux impubères pour parrain et marraine. « Quia, « dit Baruffaldi (2), quamvis textus noster per modum conve- « nientiæ loquatur, dicens *convenit*; attamen plenissime est « attendendus, et implendus in re tam gravi. »

L'exclusion des infidèles ne donne lieu à aucune difficulté, mais celle des hérétiques soulève plusieurs questions, qui ont été généralement mal résolues par les Théologiens et les Canonistes allemands. Nous devons nous y arrêter un peu, à cause des principes singuliers mis en avant par ces auteurs, et dont saint Alphonse ne s'est pas assez défié.

(1) Ap. Collet, *Contin. Præl. Tourn.*, tom. VII, p. 629.
(2) *Comment. in Rit. rom.*, tit. VIII, § 3, n. 14.

81. Selon Layman (1), Schmalzgrueber (2), Pirhing (3) et autres, il n'y a pas communication *in divinis*, quand on reçoit un parrain hérétique à un baptême conféré par le curé catholique, ou lorsqu'un catholique va remplir les fonctions de parrain chez les hérétiques. Ce serait même, dans ce dernier cas, une chose à conseiller, selon Layman : « Patrinus catholicus, « dit-il, suscipiendo ex sacro fonte baptizatum a ministro hæ« retico, neque active, neque passive concurrit, aut alio modo « cooperatur ad indebitam ministrationem baptismi. Interim « vero impedit ut baptismus qui indebite a prædicante mini« strandus erit, minus male et incongrue administretur. Cum « enim alioquin patrinus hæreticus adhibendus fuisset qui « tacite profiteretur se prolem Ecclesiæ modo genitam et ab « eadem receptam, in hæresi instructurum : hoc nefas impedit « catholicus, quando ipso facto protestatur se hunc Ecclesiæ « filium in vera fide, quatenus sibi possibile erit, informatu« rum esse. »

Il ajoute quant à la communication : « Communicationem « cum hæreticis, neque in sacris, nec politicis rebus fidelibus « interdictam esse, dummodo communicatio non sit in exercitio « hæretico, ut communicans censeatur facere contra externam « veræ et orthodoxæ fidei professionem : qualis hæc patrini « communicatio non est, cum supra dictum, non in alia re seu « active, seu passive, materialiter seu formaliter communicet, « quam quod puerum per ministerium prædicantis hæretici « Ecclesiæ catholicæ filium affectum, quasi nomine ejus, in « suam curam et protectionem suscipiat; hæc vero non hære« ticæ, sed catholicæ religionis professio atque exercitium « est. »

Quoique plus sévère pour l'admission d'un hérétique comme

(1) Lib. v, tract. 2, cap. 9, n. 6 et 7.
(2) *In 4 Decret.*, tit., xi, n. 75 et ss.
(3) *Eod. tit.*, n. 41 et ss.

parrain à un baptême catholique, Layman reconnaît cependant qu'il y a des circonstances où cela peut se faire. « Si gravis « causa, seu necessitas postulet, permitti potest ut hæreticus « ad suscipiendum infantem designetur. Hæc est praxis quam « ante paucos annos in inferiore et superiore Germania viri « pii ac docti exercuerunt (1). »

82. Ces principes ne sont pas reçus à Rome, au contraire, ils y sont réprouvés, ainsi que nous le montrerons tout à l'heure. Ecoutons d'abord ce que dit de cette question le savant Benoît XIV. Quoique la vigueur de l'ancienne discipline ait été modérée par le chapitre *Ad evitanda*, touchant la communication avec les hérétiques non dénoncés (2) : « Non idcirco tamen « arbitrari debent catholici fas sibi esse, indistincte cum hære- « ticis, quamvis non denunciatis, in rebus sacris et divinis « communicare. Siquidem Paulus V, post maturam rei discus- « sionem, neutiquam licere definivit catholicis regni Angliæ « hæreticorum templa adire, ritibusque interesse quos inibi « exercent (3). » Il rapporte après cela l'opinion des Théologiens allemands avec les conditions qu'ils posent, et dit ensuite : « Verum imprimis prædicta theologorum sententia suos habet « adversarios, neque ab omnibus admittitur tanquam in praxi « secura. Deinde ea etiam admissa, cum omnes enumeratæ « circumstantiæ simul et conjunctim adesse debeant, ut catho- « licorum cum heterodoxis in rebus sacris societas omni vacet « culpa ; idcirco fere impossibile est usuvenire ut a flagitio

(1) Une des raisons qu'il apporte contredit évidemment ce qu'il a avancé plus haut. Le catholique parrain à un baptême hérétique s'engage, dit-il, selon la volonté de l'Église, et fait un acte catholique. Mais l'hérétique qui est parrain d'un catholique : « Satis apparet sponsionem ejus non aliter admitti quam secundum fidem catholicam. » Sur quoi repose cette différence ? Nous ne savons; et la supposition contraire pour les deux cas nous semblerait plus fondée, vu le prosélytisme des sectes.

(2) *De Synodo diœces.*, lib. VI, cap. 5, n. 2.

(3) Ce bref est rapporté par Verjuys, *Pastor. Mission.*, tr. 3, art. 8.

« excusari valeant catholici, sese in rebus sacris cum hære-
« ticis vel schismaticis admiscentes. Quamobrem sacræ Urbis
« Congregationes sancti Officii videlicet et de Propaganda fide,
« illicitam semper reputarunt communicationem de qua est
« sermo, doctamque concinnarunt instructionem... ubi rationes
« expenduntur, propter quas vix unquam accidere potest, ut
« in praxi sit innoxia catholicorum cum hæreticis communi-
« catio in divinis. »

En des temps plus rapprochés de nous, lors de la Révolution française, des difficultés analogues furent soulevées par rapport aux prêtres schismatiques ou jureurs. On consulta le Saint-Siége qui, après avoir soumis les doutes à une Congrégation spéciale composée de Cardinaux, donna les réponses suivantes : « *Quæstio* 6. Num catholicis licitum sit patrini mu-
« nere fungi in Baptismate administrato a parocho, sive
« presbytero jurato ? *Resp.* Non licere fidelibus patrini munere
« fungi in Baptismate administrato a parocho, sive presbytero
« jurato, ne cum ipso in divinis communicent. *Quæst.* 7. Num
« fidelibus liceat patrini munere fungi in Baptismate collato a
« parocho intruso ? *Resp.* Non licere fidelibus munere patrini
« fungi in Baptismate a parocho intruso administrato. Cum
« enim parochus intrusus schismaticus profecto sit, ejusque
« schisma evidentissime constet, ex eo fit ut actio catholici
« infantem de sacro fonte levantis, in Baptismate a parocho
« intruso administrato, quacumque ex parte spectetur, vitiosa,
« mala et prohibita esse deprehendatur. Nam catholicus hac
« sua actione cooperatur in schismate, imo schismatis crimen
« ipso facto suo approbat ; intrusumque pro legitimo parocho
« agnoscit et colit. »

On répondit également que les femmes ne pouvaient pas, après leurs couches, se présenter pour les relevailles, devant un prêtre, ou curé jureur (1).

(1) *Collect. Brevium*, Pii VI, tom. 1, p. 333.

Enfin, tout récemment, la Congrégation du Saint-Office a résolu dans le même sens les doutes suivants : « Utrum communicatio in sacris existat, si vir catholicus ritu protestantico, in ecclesia protestantica, matrimonium ineat cum « fœmina protestantica ? *R. Affirmative.* — In civitate M. existit hospitium in quo infirmorum curam gerunt moniales N. « Cum autem in hoc hospitio subinde recipiantur acatholicæ « religionis sectatores, ac iidem ministrum hæreticum, a quo « religionis auxilia et solatia recipiant, identidem petant ; quæritur utrum præfatis monialibus ministrum falsæ religionis « advocare licitum sit ? R. *Juxta exposita non licere* (1). »

83. Il est bien évident d'après ces règles, qu'il ne sera jamais permis à un catholique de remplir les fonctions de parrain, à un baptême conféré par un prédicant hérétique. Ce serait là, comme le dit Pie VI, approuver l'hérésie, et regarder pour ministre légitime du Sacrement, un homme qui n'a pas le caractère sacerdotal et qui est en guerre ouverte avec l'Eglise. Verjuys indiquait déjà ces raisons (2) : « Quia est tacita approbatio ritus ipsorum, et quasi legitimi Sacramenti : tum quia patrinus, licet non expresse, implicite tamen promittere censetur se instructurum infantem in ipsorum religione in quem « finem ab ipsis adhibetur, et hoc licet non exigeretur expressa « de hoc promissio. » On voit donc qu'il y a tout autre chose qu'une présence matérielle, civile, selon que le prétendait Layman, et qu'il s'y trouve une véritable participation aux rites et aux cérémonies du culte protestant. « Nihil autem refert, ajoute Verjuys, quod alioquin adhiberetur patrinus « hæreticus, non enim facciendа sunt mala ut eveniant bona, « aut ut majus malum impediatur. » Cet auteur soutient également, et avec toute raison, qu'un curé ne peut jamais rece-

(1) Cfr. *Mélanges théolog.*, tom. 2, p. 49 et 87. Selon eux, cette dernière décision est basée aussi sur la communication *in divinis*.

(2) *Loc. cit.*, tract. 6, art. 8, p. 273.

voir ni agréer un parrain hérétique, en quelque cas que ce soit. Le parrain, en effet, est tenu d'instruire l'enfant à défaut des parents ; or, quelle instruction donnera un hérétique, et quel fonds faire sur sa promesse? Ajoutons à cela que le parrain est la caution du baptisé devant l'Eglise; or, y a-t-il moyen que l'Eglise, acceptant une telle caution, accepte un homme qui refuse de croire à son autorité, et qui la regarde comme le rempart du mensonge? Non, indubitablement. Mieux vaut ne pas avoir de parrain que d'admettre un hérétique. « Potius omitti debet patrinus quam hæreticus admitti. « Ratio est licet enim ex præcepto ecclesiastico mandetur ut « adhibeatur patrinus in baptismo, hoc solum intelligitur, si « haberi possit qui ad hoc capax est, videlicet ad instruendum « in fide ; ubi autem talis haberi non potest, præceptum non « obligat. Quod confirmari potest : quia cessante fine legis, « non tantum negative sed etiam contrarie, secundum omnes « cessat obligatio legis ; imo sic potius peccaretur contra « legem quam observaretur... Necdici potest quod tunc solum « adhiberetur patrinus tanquam testis baptismi puero collati ; « hoc enim falsum est, longe enim differt officium patrini ab « officio solius testis (1). »

84. *Non publice excommunicatos et interdictos*, dit encore le Rituel Romain, indiquant sous ces termes les excommuniés, qui sont nommément et publiquement dénoncés, parce qu'avec les autres il est permis d'avoir communication, selon le décret *Ad evitanda scandala*. Il sera loisible, en conséquence, aux parents de choisir, et au curé d'accepter pour parrain une personne connue pour avoir encouru l'excommunication majeure mais non dénoncée comme telle, pourvu qu'elle ne doive pas être rejetée pour d'autres motifs.

85. *Non publice criminosos aut infames*. On est loin de s'ac-

(1) Verjuys, *loc. cit.*, art. 9, p. 277.

corder sur la signification et l'extension à donner à ces mots. Baruffaldi les prend dans le sens que leur donne le droit canon quand il détermine les personnes dont on ne reçoit pas le témoignage en justice (1). « Sicut enim criminosi propter malam « præsumptionem et infamiam ex criminibus resultantem, re- « pelluntur et fidem non faciunt in foro externo ; ita cum « testes et sponsores esse debeant collationis hujus Sacramenti « pariter a munere patrini prohibentur. » Et en parlant de ceux qui sont publiquement diffamés, il dit également : « Qua- « cumque infamia, juris aut facti infames sint, patrini in bap- « tismo esse non possunt.... Cæterum omnes et singulos qui « secundum canones censeantur infames enumerat Reiffenst. »

Le Rituel de Toulon ne reconnaît l'indignité de l'infamie que lorsqu'elle résulte d'un crime. « On appelle indignes, dit- « il (2), ceux qui sont notés d'infamie pour quelque crime, « les comédiens et les comédiennes, ceux qui doivent être re- « gardés comme pécheurs publics, les blasphémateurs, concu- « binaires, usuriers, et ivrognes publics et scandaleux ; ceux « qui cette année là, n'ont pas satisfait à leur devoir pascal, si « la chose est notoire et constante. » Les ordonnances synodales de S. E. Mgr Le Camus, évêque de Grenoble, restreignaient à ces dernières classes de personnes la dénomination du Rituel (3). « Ils ne recevront point pour parrains ceux qui « n'ont point fait leur devoir pascal, les excommuniés, les per- « sonnes notoirement infâmes, comme les blasphémateurs, « concubinaires, usuriers et ivrognes publics. » Enfin, pour ne pas trop allonger cette nomenclature, nous terminerons par l'énumération que fait Collet (4). « Moribus aut professione « infames, ut, comœdi, usurarii, concubinarii, ebriosi, bla-

(1) *Comment. in Rituale*, tit. 8, n. 21 et ss.
(2) Tom. I, p. 48, édit. 1829.
(3) *Loc. cit.*, n. 13.
(4) Tom. VII, p. 629.

« sphematores, et qui publica queis insistunt odia exercent...
« aut qui paschali officio defuerint vel annuæ confessioni. »

Nous regardons le sentiment de Baruffaldi comme trop sévère. Il n'y a pas de parité entre le rôle d'un témoin dont on invoque le témoignage au for extérieur, pour décider des cas les plus graves, et qui touchent aux intérêts les plus élevés de ceux qui sont en cause, et la fonction d'un parrain qui promet seulement aux représentants de l'Eglise qu'il veillera sur l'enfant qu'on baptise, et s'occupera, au besoin, de son éducation religieuse. Chacun s'en tiendra donc sur ce point à ce qui est réglé par les statuts synodaux, ou les ordonnances publiées à ce sujet. Les circonstances du temps nous conseillent d'ailleurs le parti le plus doux. Rappelons ici les sages avis que donnait à ce sujet M. l'abbé Dieulin, vicaire général de Nancy (1) :

« D'après les mêmes principes, il faudrait condamner les prêtres qui refuseraient pour parrains et marraines des paroissiens infracteurs habituels du devoir pascal (2). Faire baptiser, confesser et communier ses enfants, respecter le repos dominical, aller quelquefois à la messe, par exemple, aux grandes solennités, se présenter au sacrement de Mariage, donner le pain bénit, observer certains jours d'abstinence, ce sont là assurément des signes de catholicisme, qu'il est juste de prendre en considération. Mgr de Cheverus, prélat d'une si sainte mémoire, voulait qu'on ne refusât pour parrains et marraines que les gens mariés civilement, ceux d'une impiété ou d'une immoralité notoire, tels que les concubinaires publics et les filles de mauvaise vie. Quand les refus ne portent ainsi que sur des

(1) *Le bon Curé au XIX*e *siècle*, tom. 1, p. 401.

(2) L'auteur parle évidemment pour une partie seulement de la France. Dans les diocèses où la foi est encore vivace, le refus de telles personnes ne pourrait être que loué. Au surplus, on gardera sur ce point les règles particulières du diocèse.

individus flétris par les excès d'inconduite, ou par des jugements pour crimes et délits déshonorants, tels que usures, vols ou escroqueries, on a dès lors l'assurance qu'ils seront sanctionnés par l'opinion générale. Un seul refus immérité pourrait produire un terrible éclat, et faire perdre le terrain gagné par dix ans de prudence et de travaux. »

86. *Nec præterea qui sana mente non sunt, nec qui ignorant rudimenta fidei.* Pour ceux qui ne sont pas sains d'esprit, il n'y a pas de difficulté. Quant aux autres qui ont oublié les éléments de la foi, le Rituel donne la raison de leur exclusion. Comment instruiront-ils leurs filleuls, s'ils n'ont pas eux-mêmes la connaissance des Mystères, s'ils ont oublié leurs prières? Et saint Charles ajoute que négligents pour eux-mêmes sur ce point, ils ne le seront pas moins pour les autres. Mais quoique trés-simple en spéculation, cette règle présente de grandes difficultés en pratique. Le curé devra-t-il faire réciter les prières et demander le catéchisme à tous ceux qui se présentent en qualité de parrains?

Cette mesure soulèverait indubitablement des plaintes et des murmures, et beaucoup y verraient un acte imprudent. Se bornera-t-il à questionner quelques personnes, celles sur la science desquelles il a des doutes? Mais ne prendront-elles pas ce doute du curé pour un affront, et consentiront-elles à répondre à sa question, en présence de ceux qui se trouvent à l'Eglise? De plus, quel désagrément si le curé doit renvoyer pour ce motif un parrain présenté par les parents.

Plusieurs Evêques ont senti cette difficulté et ont indiqué les moyens à prendre pour éviter, autant que possible, les inconvénients qui pourraient arriver. S. E. le Cardinal Le Camus, évêque de Grenoble, veut que le curé interroge en secret, et avant le Baptême, les parrains sur la capacité religieuse desquels il a des doutes (1).

(1) *Loc. supra cit.*, n. 13.

Saint Charles Borromée ordonne également de questionner ceux dont on doute qu'ils soient suffisamment instruits (1). « Si quos aliunde certo non scit orationem dominicam saltem, « salutationem angelicam, et fidei symbolum tenere, eos expe- « riendo cognoscat : quam ob causam ea doctrinæ christianæ « rudimenta sibi ab illis *ante* recitari mandet. »

Le curé ne doit donc interroger que ceux qu'il a des motifs de croire ignorants dans les choses de la religion; et pour éviter les bruits et les scandales, il fera ces interrogations en secret, et avant le moment du Baptême. C'est assez dire qu'il est de son devoir de prendre des informations sur le parrain, dès qu'on vient le prévenir qu'il y a un enfant à baptiser. Attendre que l'enfant accompagné de ceux qui le présentent, soit apporté à l'Église, c'est s'exposer ou à admettre comme parrains les ignorants qui sont rejetés par le Rituel, ou à produire un fâcheux éclat, en les renvoyant publiquement, et quelquefois à s'aliéner toute une paroisse, et s'y rendre impossible.

87. Enfin le Rituel exclut de la charge de parrains *monachos et sanctimoniales, et alios cujusvis ordinis regulares a sæculo segregatos*. Et cela se conçoit. Puisqu'ils ont dit adieu au monde, ils ne doivent pas prendre des engagements qui seraient de nature à les rappeler au contact du monde. Un grand nombre d'auteurs ont soutenu que le droit canon n'excluant que les moines, il est permis à des religieux mendiants d'exercer les fonctions de parrains, puisqu'il faut appliquer ici la règle *odiosa sunt restringenda*. Mais, comme le fait sagement remarquer Amort (2), la règle du Droit, loin d'être préjudiciable aux Réguliers, leur est favorable, et doit conséquemment être étendue à tous. Au surplus, l'Église a expliqué le Droit com-

(1) *Concil. Provin.*, IV, act., p. 109. Il répète la même chose dans un synode diocésain. *Ibid.*, p. 286.

(2) *Theolog. moral.*, tract. XI, § 4, n. 6.

mun dans le Rituel Romain, et son interprétation doit être suivie.

L'exclusion n'est pas prononcée contre les prêtres séculiers, et de droit commun ils peuvent être parrains. Toutefois, comme cela est de nature à faire naître certains inconvénients, plusieurs statuts synodaux en ont fait une défense spéciale. Dans les diocèses où cette défense existe, il faut la respecter. Ailleurs, on fera sagement de décliner cette fonction, particulièrement envers des paroissiens (1).

88. Il est rare aujourd'hui que les statuts d'un diocèse défendent d'admettre à la fonction de parrain les personnes qui cette année là n'ont point rempli le devoir pascal. Une telle loi serait difficilement observée en un grand nombre de paroisses. Aussi voyons-nous que généralement l'exclusion n'est prononcée que contre ceux qui sont connus pour ne pas remplir depuis longtemps le devoir pascal. Conçue en ces termes la loi est très-juste, et d'une application qui ne peut soulever de difficultés. Ailleurs, on répute indignes ceux qui sont affiliés à la secte des francs-maçons. Cette règle ne peut non plus donner lieu à aucune controverse.

89. Est-il défendu au prêtre qui baptise un enfant d'être en

(1) Quum pastores politicæ parochiarum curationi præpositi sint, sufficere illis debet hoc onus; nec opus est quoque patrinorum particulari oneri se immisceant; nam et generaliter patres sunt omnium, et maxime eorum quos baptizant. Addo quod ex more communi patrini videantur sortiri etiam aliquas obligationes temporales, tum erga eos quos suscipiunt, tum erga compatres et commatres : ita ut inde frequentes importunitates eorum statui incongruæ pastoribus advehantur. Denique id jure statuitur, ut omnis suspicio tollatur, et omnis occasio conversationis cum mulieribus ; oriri enim solet familiaritas ex compaternitate, quæ nonnunquam in fumum caliginosum libidinis potest exardescere, aut certe suspicionem aliis movere. » Ainsi parle un auteur des moins rigoureux, J. Marchant, *Candelabri myst.*, tract. II, resolut., cap. 4.

même temps son parrain? Gobath répond négativement (1), pourvu que le prêtre ne soit parrain que par procureur; car, il ne conviendrait pas qu'il joue un double personnage, et qu'il fasse les demandes et les réponses. Amort est plus sévère (2) : « Respondeo quod hoc non liceat. Ratio est quod etsi baptizans « sui loco substituat alium qui loco sui levet infantem, con« suetudo tamen Ecclesiæ et mens legum requirit distinctionem « personarum; ut alius sit qui obligetur, et alius qui pos« sit urgere obligationem. Neque ob cessationem motivorum « legis in casu particulari recedendum est a lege, vel consue« tudine universali, sine urgente necessitate. » A notre avis, ces raisons sont des plus faibles. D'abord, la coutume de l'Eglise n'est pas telle que le prétend Amort. Il était assez d'usage autrefois que les Evêques fussent les parrains des princes qu'ils baptisaient. L'Evêque (on pense que c'était Chrasmare, évêque de Tournay et Noyon) qui baptisa Samson, fils de Chilpéric, lui servit de parrain. « Baptizatus et ab ipso Episcopo « susceptus, lustro uno nec perfecto defunctus est, » dit saint Grégoire de Tours (3). Un autre enfant du même roi fut baptisé et tenu sur les fonts par Ragnemode, évêque de Paris. « Filium suum baptismo tradidit, quem Ragnemodus ipsius « urbis sacerdos de lavacro sancto suscepit, ipsumque Theo« doricum vocitari præcepit (4). » Le pape Adrien en agit de même à l'égard du fils de Charlemagne, Pepin. « Ibi baptiza« tus est filius ejus Pepinus ab Adriano papa, qui et ipse cum « de sacro fonte suscepit, » disent les annales de Fulde, en l'an 781. Cette coutume d'autrefois s'est perpétuée jusqu'à nos jours, et d'ordinaire, en plusieurs diocèses, lorsqu'un prêtre

(1) Tom. 1, tract. 2, n. 585.

(2) *Loc. cit.*, n. 11.

(3) *Histor. Francor.*, lib. v, cap. 23, colon. 343, éd. Migne.

(4) *Ibid.*, liv. vi, cap. 27, colon. 395. Saint Rémi fut également parrain de saint Arnould; saint Rigobert, de Charles Martel, etc. V. Beuvelet, *Manuel*, p. 28.

est demandé en qualité de parrain, il se charge aussi d'être le ministre du sacrement. Après cela, la raison tirée de l'esprit de la loi prouve trop, et ne prouve pas assez. S'il est nécessaire que celui qui contracte obligation soit une personne différente de celui qui peut la rappeler et la faire remplir, il suit évidemment que les Papes, les Evêques et les curés sont impropres pour cette fonction ; soit qu'ils baptisent eux-mêmes, soit que le Sacrement doive être conféré par d'autres. Car, possédant l'autorité pour rappeler et urger l'accomplissement des obligations contractées au Baptême, ils ne pourraient être avertis par un autre, pas même par le ministre du Sacrement (1). L'argument prouve donc trop. Il ne prouve pas assez, parce que les prêtres qui ne sont pas à la tête des paroisses ou des diocèses ont un supérieur qui peut les rappeler à l'accomplissement de leurs obligations, lors même qu'ils auraient été en même temps ministres du sacrement et parrains.

La défense absolue que suppose Amort n'existe donc pas. Mais faut-il que le prêtre baptisant se fasse remplacer comme parrain? Nous n'en voyons pas la nécessité, s'il y a une marraine. Celle-ci peut en effet répondre à toutes les interrogations faites par le prêtre, et au moment du baptême il touchera l'enfant avec la main, soit pendant qu'il verse l'eau, soit immédiatement après. La pratique des saints Evêques que nous avons citée plus haut et l'usage qui s'est continué jusqu'à nos jours, nous paraissent suffisants pour justifier cette manière de faire, quoique le Rituel ne fasse pas d'exception pour notre cas.

90. Le parrain contracte un empêchement de parenté spirituelle avec l'enfant qu'il tient sur les fonts de Baptême, et avec

(1) Nous croyons que Amort veut parler du cas où le parrain négligerait ses devoirs. Car, s'il entendait par là l'avertissement indiqué par le *Rituel* à la fin des cérémonies du baptême, nous ferions observer que, d'après le *Rituel*, le curé doit avertir le parrain de la parenté spirituelle qu'il a contractée, nullement de ses devoirs envers son filleul.

son père et sa mère. Celui qui administre le Sacrement contracte le même empêchement. Sur ce dernier point, nous rappellerons une observation de Marchantius, quoiqu'elle soit, nous l'espérons, d'une application fort rare. « Notent hic parochi quod si inciderint in tactum libidinosum, vel cogitationem voluntariam, aut delectationem morosam (1) circa puellam a se baptizatam, vel circa fœminam cujus prolem baptizavit; non sufficere in confessione explicare quod attigerint vel consenserint in puellam aliquam, vel in mulierem conjugatam aut viduam, sed etiam addendum est talem esse a se baptizatam, vel aliquam prolem illius mulieris se baptizasse. Cum enim sit hic affinitas spiritualis, talis actus vel consensus ad incestum reducitur. »

91. Le parrain, comme nous avons dit dans l'article précédent, se rend caution pour celui qu'il tient sur les fonts du Baptême, et il répond devant l'Eglise, que son filleul connaîtra la doctrine et pratiquera la morale chrétienne. Par suite il contracte l'obligation d'instruire et de diriger celui dont il est le père spirituel. « Ille, dit saint Thomas, qui suscipit aliquem « de sacro fonte, assumit sibi officium pædagogi; et ideo obli« gatur ad habendam curam de ipso. » Cependant, ajoute ce grand Docteur, les parrains pourraient être dispensés de cette obligation, lorsqu'elle est remplie par les parents naturels. « Ubi nutriuntur inter catholicos christianos, satis possunt ab « hac cura excusari, præsumendo quod a suis parentibus di« ligenter instruantur; si tamen quocumque modo sentirent « contrarium, tenerentur secundum suum modum saluti spiri« tuali filiorum curam impendere. » Ces paroles de l'Ange de

(1) Un grand nombre de théologiens sont d'avis que les mauvaises pensées ne contractent pas de malice spéciale selon l'objet sur lequel elles tombent; ils ne l'admettent que pour les mauvais désirs. Cfr. *S. Alphonse*, lib. 2 (alias 5), n. 15, edit. Mechlin. 1845.

(2) 3 part., quæst. 67, art. 8.

l'Ecole ont donné à plusieurs théologiens occasion de penser et d'écrire que les devoirs de parrains se réduisent presque à rien de nos jours, et qu'ils peuvent ordinairement présumer que les parents remplissent leurs obligations. Tel n'était pas cependant l'avis des Synodes de notre pays. « Admoneantur susceptores, dit « le Synode de Namur, de 1570 (1)... eos in fide catholica per « se vel per alios curent institui, seque rationem a Deo exigen- « dos, si forte sua negligentia, sanæ fidei loco perfidiam imbi- « bant aut hæresim. » De même on lit dans les statuts synodaux d'Arras, en 1570 (2) : « Admonebit autem curatus susce- « ptores, ut meminerint filiolos, postquam ad eam pervenerint « ætatem quæ institutionem admittit, docendos esse per se « ipsos, si opportunum esse potest, vel saltem eorum cura « per alios, precationem dominicam, salutationem angelicam « cum articulis fidei, sedulo quoque et frequenter exhortandos, « ut vitam christiano homine dignam a teneris studeant me- « ditari. Meminerint patrini, compatresque seu susceptores, « dit le Synode de Prague tenu en 1605 (3), se hac potissi- « mum lege obstrictos esse, ut spirituales filiolos perpetuo « commendatos habeant ; ad vitam christianam instituant ; « curent ne in hæresim labantur ; ac juxta S. Augustini sen- « tentiam, eos admonere non desinant, ut castitatem custo- « diant, justitiam diligant, charitatem teneant ; et ante omnia « nisi a parentibus aut ab aliis instruantur, symbolum, ora- « tionem dominicam, salutationem angelicam, Decalogum, et « prima catholicæ religionis rudimenta illos doceant. » Enfin, le Synode remarquable tenu à Cologne en 1662, porte (4) ; « Patrinis et matrinis in memoriam revocent pastores, quod

(1) Tit. v, cap. 5, Hartzheim, *Concil. German.*, tom. 7, pag. 634.
(2) Tit. III *de Baptismo*, *ibid.*, tom. 8, pag. 246.
(3) Tit. XVI *de Baptismo*, *ibid.* pag. 699.
(4) Part. II, tit. 2, cap. 8, § 3 ; *ibid.*, tom. IX, p. 968.

« sese apud Deum ut sponsores obtulerint pro baptizatis, quos « proinde veluti filios spirituales, dum adolescunt, per se, vel « idoneos magistros diligenter instruere, fidei catholicæ rudi- « menta docere, a vitiis abstrahere, et ad virtutes vitæque « honestatem sectandam frequentius hortari teneantur. » Il est inutile d'allonger cette liste. Ces sages assemblées ne faisaient au surplus que reproduire la doctrine du Catéchisme romain, laquelle mérite d'être citée ici (1) : « Hoc munus adeo negligen- « ter in Ecclesia tractatur, ut nudum tantum hujus functionis « nomen relictum sit : quid autem sancti in eo contineatur, « ne suspicari quidem homines videantur. Hoc igitur universi « susceptores semper cogitent se hac potissimum lege obstri- « ctos esse, ut spirituales filios perpetuo commendatos habeant « atque in iis quæ ad christianæ vitæ institutionem spectant, « curent diligenter, ut illi tales se in omni vita præbeant, « quales eos futuros esse solemni cæremonia spoponderunt.... « Ac profecto decet maxime eum qui aliquod officium susci- « pit, in eo diligenter exequendo nunquam defatigari, et qui « se alterius pædagogum et custodem professus est, minime « pati illum esse desertum, quem semel in fidem et clientelam « suam recepit, donec illum opere et præsidio suo egere in- « tellexerit. »

On se gardera donc bien, dans les instructions, soit d'exagérer, soit d'amoindrir la grandeur des obligations du parrain, et rien ne sera plus facile que de rester dans le vrai, en suivant à la lettre la doctrine du Catéchisme romain et des Synodes que nous avons cités plus haut.

(1) Part. II, n. 27. *Ad quid teneantur patrini.*

THÉOLOGIE DOGMATIQUE.

LA TRINITÉ DIVINE.

Suite (1).

L'école d'Alexandrie n'a pas contribué à la formation de ce dogme. — Philon et Plotin. — La Trinité révélée de Dieu et professée dans l'Église avant le mouvement Alexandrin et le IVe siècle.

XX. Nous croyons avoir suffisamment prouvé que le dogme de la Trinité divine n'a pu se former des conceptions religieuses et philosophiques de l'antiquité, et nous avons établi, par des documents dont l'importance n'aura échappé à aucun de nos lecteurs, que les traces plus ou moins imparfaites de cette vérité, qui existent dans les théogonies des anciens peuples, dérivent nécessairement des révélations primitives. Il nous reste maintenant à montrer, pour compléter notre thèse, que l'Ecole philosophique d'Alexandrie n'a été pour rien dans la formation de ce dogme, qui, révélé de Dieu, a eu dès le commencement toute la perfection possible. Afin de tirer logiquement cette conclusion si importante à notre époque de doute et d'érudition suspecte, nous citerons les témoignages les plus authentiques empruntés aux usages de l'Eglise, aux Pères et aux Docteurs, soit avant, soit après le Concile de Nicée, et nous ferons voir, par là-même, dans quel sens on peut dire que le dogme de la Trinité divine s'est développé.

XXI. On a fait beaucoup de bruit dans ces derniers temps, de *l'Ecole d'Alexandrie*. Dans des pensées et des intentions fort diverses, on a paru donner une grande importance à ses doctrines ; nous pensons que c'est avec raison, car l'école philosophique d'Alexandrie résuma toute la philosophie ancienne, c'est-à-dire la philosophie grecque et la philosophie orientale ; aussi dut-elle se formuler sous le nom d'éclectique, prétendant faire un choix des meilleures doctrines entre toutes. Mais elle profita

(1) Voir p. 341 et ss.

bien mal des notions chrétiennes et aboutit à un syncrétisme obscur et plein de confusion. Voulant tout ramener à une unité monstrueuse, elle appela à son aide les émanations primordiales et les absorptions finales, ces deux rêves favoris de la philosophie orientale; la philosophie hellénique lui fournit, dans le même but, son âme universelle, sa distinction du monde des idées et du monde sensible; et, comme en présence des vives manifestations du Christianisme, il était impossible de ne pas admettre une sorte d'unité dans la nature divine, elle modifia l'absurde crudité du polythéisme, en faisant des dieux de l'Olympe et des demi-dieux populaires autant d'opérations et de portions diverses de la nature, et en enseignant qu'il fallait les adorer comme parties intégrantes de la divinité, n'importe sous quel nom et sous quel signe. En sorte que ce qu'on peut y voir de plus clair et de plus marqué, c'est le panthéisme, non pas même ce panthéisme spiritualiste de l'Inde, que le père de Ravignan appelait éloquemment, du haut de la chaire de Notre-Dame, la plus belle erreur qu'ait jamais enfantée la déraison humaine, mais un panthéisme inférieur, grossier et vulgaire.

Or, tout le monde sait que le panthéisme sous quelque forme qu'il se produise, est toujours la négation la plus radicale possible de la Trinité divine, puisqu'il n'admet qu'une seule substance dans l'univers, et fait de Dieu un être général et indéfini qui se confond avec tout ce qui existe.

XXII. Cette preuve suffirait toute seule pour établir invinciblement que les triades panthéistiques de l'éclectisme alexandrin n'ont rien de commun avec notre dogme. M. J. Simon lui-même l'a reconnu, et n'a pas fait difficulté d'avouer qu'il existe sur cette question des différences tellement essentielles entre le Christianisme et l'École d'Alexandrie, qu'il n'est pas possible d'admettre que le Concile de Nicée ait emprunté aux Alexandrins les éléments de sa doctrine ; il affirme même sans hési-

tation que le dogme chrétien était clairement professé dans des ouvrages d'exégèse et de polémique longtemps avant le Concile de Nicée, avant même la fondation de l'école d'Alexandrie (1).

Il est regrettable que M. Saisset et M. Vacherot n'aient pas eu la même sûreté de coup-d'œil dans leurs appréciations sur cette célèbre École. Le premier, tout en reconnaissant que le Christianisme diffère beaucoup de la philosophie alexandrine, insinue cependant que celle-ci a dû exercer une certaine influence sur la formation du dogme de la Trinité (2). Le second, plus explicite et plus hardi, soutient que le dogme de la Trinité s'est lentement formé sous l'inflence de l'École d'Alexandrie, et qu'il n'est pas arrivé à son entier épanouissement avant le quatrième siècle ; que le Christianisme primitif, soumis aux influences de l'Orient, maintint le Verbe et l'Esprit Saint en dehors de la nature divine et ne put comprendre la consubstantialité du Père, du Fils et de l'Esprit ; mais que plus tard, la philosophie grecque pénétra dans son sein par l'École d'Alexandrie et y fit éclore le dogme de la Trinité divine. « Ce qui démontre surtout, dit-il, la puissante influence de la philosophie grecque sur le développement ultérieur de la théologie chrétienne, et sur la formation du dogme de la Trinité qui le résume, c'est que toutes les sectes purement orientales du Christianisme se refusèrent obstinément à reconnaître la consubstantialité des hypostases de la nature divine, même après l'arrêt des conciles de Nicée et de Constantinople. Jamais les chrétiens de la Judée ne purent comprendre cette profonde doctrine d'un Dieu en trois Personnes, dont chacune possède au même titre et au même degré la nature divine ; ils s'en tinrent au Dieu de Moïse, et ne voulurent voir dans le Fils et le Saint-Esprit que de simples organes de la puissance de Dieu. Le

(1) *Hist. de l'école d'Alex.*, l. 1, c. 3 ; l. 2, c. 4.
(2) *Essais sur la Phil. et la Relig.*, p. 167-170.

dogme de la Trinité leur sembla un retour au polythéisme (1). »

XXIII. On reste confondu devant ces étranges assertions, et on ne trouve le dernier mot de pareils écarts, que dans la nécessité où se met un écrivain d'expliquer *humainement* les grands faits religieux, lorsqu'il a nié le *surnaturel*. Tout est faux dans cette appréciation ; tout y porte l'empreinte de ces préjugés déplorables qui tyrannisent et asservissent trop souvent les intelligences les mieux douées.

Et d'abord, en supposant que le dogme de la Trinité divine n'ait eu son développement définitif qu'au quatrième siècle, pourait-on affirmer qu'il s'est formé sous l'influence de l'École d'Alexandrie ? Evidemment, non ; puisque la doctrine de l'École d'Alexandrie sur cette vérité capitale a toujours été obscure, indécise, incomplète et plus ou moins entachée de panthéisme. Pour appuyer notre assertion, nous avons le témoignage de Plotin, auquel nous pouvons, avec l'illustre auteur (2) du *Précis de l'histoire de la Philosophie* publié en 1834, par les directeurs du collége de Juilly, adjoindre Philon, le théosophe juif, qui, lui aussi, fut un des coryphées de l'éclectisme alexandrin.

Philon, disciple de Moïse et de Platon, presque également respecté à ce titre par les écrivains de l'École chrétienne d'Alexandrie et par ceux de l'école philosophique, professa sur le *Logos* une doctrine qui se rapproche peut-être de la doctrine orthodoxe, et qu'il avait probablement puisée dans les livres de l'Ancien-Testament et les traditions juives, mais à coup sûr il n'y a pas dans ses écrits une trace marquée de la Trinité divine. Quand il parle de l'Esprit de Dieu, il entend une simple efficace et non pas une personne réelle, et il a soin d'expliquer lui-même sa pensée en disant que Dieu remplit Béséléel de son esprit, c'est-à-dire de sagesse, d'intelligence et de science, pour tout ce qui

(1) *Hist. critique de l'école d'Alex.*, t. 1, p. 297-299.
(2) Mgr. Gerbet.

concernait la construction du tabernacle. Pour lui, Dieu s'unissant à sa science a semé la création, et la science de Dieu a ainsi enfanté le monde; mais, en supposant, ce qui n'est pas démontré, que cette science de Dieu soit une personne réelle, elle ne lui est point égale, et le dernier terme de cette Trinité, c'est-à-dire le monde, n'est pas Dieu. Il traite souvent des puissances de Dieu, mais c'est toujours à la manière de Platon, avec beaucoup d'incertitude et d'incohérence. Il dit qu'elles sont indéterminables et indéfinies; ici, il en compte six d'un ordre supérieur; là, il les réduit à deux; tantôt, il désigne Dieu comme le milieu de ces puissances; tantôt, il attribue ce privilége au *Logos*.

Il montre Dieu sous un triple aspect, mais la doctrine des trois personnes n'est enseignée clairement dans aucun de ses écrits. Il parle du *Verbe*, mais il donne ce nom aux anges qu'il appelle indifféremment des *verbes* ou des *puissances* de Dieu.

XXIV. Plotin, qui représente mieux encore que Philon l'École philosophique d'Alexandrie, parce qu'il ne fut que philosophe, n'est pas plus clair ni plus explicite que lui sur la question qui nous occupe. Disciple d'Ammonius Saccas, dont il suivit les leçons pendant onze ans, il écrivit cinquante-quatre livres où il reproduit les enseignements de son maître. Ces livres rédigés avec une extrême négligence, furent mis en ordre par Porphyre, et publiés sous le nom d'*Ennéades* ou *Neuvaines*, vers l'an 280 de Jésus-Christ, c'est-à-dire moins de cinquante ans avant le Concile de Nicée. Or, est-il probable que les Pères de Nicée aient emprunté la doctrine de la Trinité à des livres publiés par Porphyre, l'apologiste de toutes les superstitions, l'adversaire déclaré du Christianisme? Quoi! à une époque où le nom de porphyrien était un opprobre, au point que les orthodoxes le donnaient à Arius, l'Eglise chrétienne, assemblée à Nicée pour condamner l'arianisme, aurait bravé le blâme de ses fidèles comme le persiflage de ses ennemis, et se serait inféodée à Porphyre jusqu'à lui emprunter son dogme

fondamental ! Une telle supposition est mille fois inadmissible.

Mais il y a quelque chose de plus décisif que cette improbabilité en faveur de notre thèse : la doctrine de la Trinité, telle qu'elle est enseignée par l'Eglise, ne se trouve pas plus dans Plotin que dans Philon.

XXV. Citons ici Mgr Ginoulhiac, qui a très-solidement traité la question dans sa belle *Histoire du dogme catholique*. Après avoir exposé le système trinitaire de Plotin, qui consiste dans trois hypostases, dont la première est l'unité simple et absolue, la seconde, l'intelligence immobile, la troisième, l'âme supramondaine, le savant auteur en fait ressortir les différences profondes avec le dogme de l'Eglise. « Plotin, dit-il, admet, comme l'Eglise, trois hypostases originairement subordonnées l'une à l'autre. Là est toute la ressemblance. Ces hypostases sont-elles seulement distinctes l'une de l'autre, comme dans la Trinité catholique, et n'ont-elles pas chacune une existence séparée ? Evidemment, elles n'existent pas l'une dans l'autre. Elles ne forment pas un seul principe, mais trois principes de toutes choses. Les attributs divins absolus, la simplicité parfaite, l'omni-science, la toute-puissance, l'immutabilité ne leur sont pas communs. L'une est essentiellement au-dessus de l'être et ne participe pas à l'intelligence; l'autre est multiple et ne participe pas à la force motrice; la troisième est mobile. Ce ne sont pas là simplement des fonctions, ce ne sont pas là des propriétés relatives, ce sont des propriétés essentielles qui constituent des différences absolues, lesquelles sont manifestement incompatibles avec l'unité individuelle de nature » (1).

Il résulte de là tout d'abord, que les trois hypostases de Plotin ne possèdent pas la même nature individuelle ; mais, au moins, sont-elles égales ? A cette question, Mgr Ginoulhiac répond que la loi de l'émanation et le besoin qu'avait Plotin d'expliquer par l'émanation la production du monde ne lui

(1) *Hist. du dog. cathol.*, t. 2, p. 664.

permettait pas d'admettre cette égalité. « Dans la Trinité chrétienne, au contraire, aucune autre subordination que la subordination d'origine n'est nécessaire. En effet, dans une Trinité dont la première personne est Père, la seconde, Fils, la troisième, Esprit de l'un et de l'autre, c'est-à-dire dans une Trinité qui ne se rapporte essentiellement qu'à elle-même, être le terme est *réellement* aussi parfait qu'être le principe, et il n'y a pas de raison pour que la seconde et la troisième personnes dégénèrent de la perfection de la première (1). »

Poursuivant ce parallèle, Mgr Ginoulhiac montre comment les opérations des personnes ne se ressemblent nullement dans la Trinité chrétienne et dans celle de Plotin. « Dans la Trinité évangélique, dit-il, les trois personnes connaissent, agissent au dedans, au dehors d'elles-mêmes. Le Père se connaît lui-même, il connaît le Fils, il l'aime, il en est connu et aimé. Le Père et le Fils connaissent et aiment le Saint-Esprit, et ils en sont aussi connus et aimés. Dans la théorie de Plotin, l'unité se connaît à peine elle-même ; l'intelligence ne connaît qu'elle et le monde immobile des idées qu'elle porte dans son sein. Dans la Trinité chrétienne, c'est par sa connaissance et non fatalement, que la première personne produit le Fils. C'est aussi avec connaissance et par leur union réciproque que le Père et le Fils produisent le Saint-Esprit. Dans la Trinité de Plotin, la production de la seconde personne par la première, de la troisième par la seconde, sont fatales. Dans la Trinité chrétienne, la première personne produit la seconde par voie de génération : elle est le Père, la seconde personne est le Fils ; elle produit aussi la troisième personne, mais par une voie différente. Dans la Trinité de Plotin, la seconde personne n'est pas le fils de la première, et le rapport de production entre la seconde hypostase et la troisième est le même qu'entre la première et

(1) *Ibid.* p. 665.

la seconde. Enfin, dans la Trinité chrétienne, la troisième personne procède de la seconde, mais elle procède aussi de la première ; elle en procède par une action commune à l'une et à l'autre, et, avec la seconde, elle se rapporte à la première, comme à leur principe unique. Dans la Trinité de Plotin, au contraire, la troisième personne ne procède que de la seconde, et au lieu de se relier à la première, elle s'en éloigne et tend naturellement vers le monde. Cette différence suffirait pour établir une opposition absolue entre la Trinité de Plotin et la Trinité chrétienne (1). »

XXVI. Par rapport au monde, les différences entre ces deux Trinités ne sont pas moins radicales. « Dans la doctrine chrétienne, les trois personnes divines, le Père, le Fils, le Saint-Esprit, connaissent le monde, le produisent, le conservent. Sans se confondre avec lui, elles n'en sont pas absolument séparées. Dans la théorie de Plotin, la première et la seconde hypostase ni ne connaissent le monde, ni ne le produisent par leur action propre, ni ne le conservent ; elles sont totalement séparées de lui. La première est sans action ; la seconde n'en a d'autre que de se contempler elle-même et les idées. Dans la doctrine chrétienne, le Père, principe de l'être, est en outre le principe de toutes les idées, de toutes les volontés, de toutes les actions extérieures du Fils et du Saint-Esprit ; à cause de cela, il est appelé le Tout-Puissant, le Créateur de toutes choses ; dans la théorie de Plotin, c'est la troisième personne qui est le Créateur. Dans les symboles du second et du troisième siècle, le Fils est la raison, la sagesse, la parole du Père dans laquelle et par laquelle il a fait toutes choses ; dans les Ennéades, la seconde hypostase est un principe tout aussi inactif que la première. Enfin, dans toutes nos professions de foi, le Saint-Esprit est regardé comme le sanctificateur des âmes, l'auteur de la vie

(1) *Ibid.*, p. 665-666.

surnaturelle; dans Plotin, la troisième hypostase, l'âme, est le producteur et le moteur mobile du monde (1). »

Résumant toutes ces différences sous un point de vue plus général, Mgr Ginoulhiac ajoute : « La théorie trinitaire de Plotin est le fruit de la dialectique; elle est une doctrine de philosophie transcendante. La Trinité chrétienne est un enseignement de la Révélation; elle est un mystère. C'est surtout par rapport à la création et dans un intérêt métaphysique, que Plotin admet sa Trinité; c'est principalement par rapport à la Rédemption, et dans un intérêt pratique et moral, que le Christianisme révèle la sienne. La première est née du besoin de concilier les nécessités de la dialectique platonicienne avec la production du monde, et le monde est le terme naturel, inévitable du développement des trois hypostases; la seconde n'est nécessitée ni par notre raison, ni par la création. Comme elle a en elle-même son principe, en elle-même elle trouve son terme; les trois personnes divines n'ont essentiellement de relation qu'avec elles-mêmes, et si du Père naît le Fils, et si du Fils avec le Père procède le Saint-Esprit, le Saint-Esprit et le Fils se rapportent essentiellement au Père comme au principe de leur être. La Trinité se replie, comme parlent les auteurs du troisième siècle, et se ramasse dans l'unité (2). Ainsi, tandis que la Trinité de Plotin n'a pas d'existence complète sans le monde, la Trinité chrétienne, en dehors du monde et sans le monde, a une existence absolue et parfaite. Enfin, le système trinitaire de Plotin, avec plus de sobriété et de sagesse, a une analogie évidente avec les systèmes gnostiques. Comme eux, il place au sommet de l'échelle des êtres un principe sans action, inconnu, indéterminé; comme eux, il fait dériver fatalement les émanations divines de ce principe; comme eux, il

(1) *Ibid.*, p. 666.

(2) Plotin dit au contraire : Ἐν τοῖς γεννωμένοις οὐκ ἔστι πρὸς τὸ ἄνω, αλλὰ πρὸς τὸ κάτω χωρεῖν. Enn. 5, l. 3, c. 16.

enchaîne le monde à ce principe par des émanations successivement inférieures ; comme eux, il rend ce principe étranger à la création ; comme eux, donc, il est essentiellement opposé au dogme chrétien de la Trinité (1). »

XXVII. Il suit de là que le Concile de Nicée n'a pas pu emprunter à Plotin le dogme chrétien de la sainte Trinité. Il n'a pas pu lui emprunter la distinction des personnes que l'Eglise professait dès le commencement, comme nous le prouverons, conformément à l'Ecriture et à la Tradition, dont les enseignements étaient autrement clairs que les conceptions métaphysiques du philosophe alexandrin ; il n'a pas pu lui emprunter l'unité des hypostases qu'il n'entendait pas comme l'Eglise chrétienne l'a toujours entendue, soit avant, soit depuis le quatrième siècle ; enfin, il n'a pu davantage lui emprunter l'égalité des personnes, puisque partout, dans ses écrits, il professe l'inégalité.

Il est vrai que les Docteurs chrétiens de l'École d'Alexandrie ont adopté plus ou moins cette philosophie néo-platonicienne dont Philon et Plotin sont à nos yeux les principaux interprêtes. Mais, que peut prouver contre la foi de l'Eglise cette tendance de quelques hommes vers les idées philosophiques de leur pays et de leur époque ? Quand même Origène et Clément d'Alexandrie se seraient jetés, comme on le dit, dans le néo-platonisme, serait-on autorisé à soutenir que l'École philosophique d'Alexandrie a fait naître le dogme chrétien de la Trinité divine ? Ce ne sont point les Docteurs alexandrins qui ont inspiré cet article du symbole catholique ; ils l'avaient appris de l'Eglise ; ils l'ont enseigné souvent en termes bien autrement clairs et nets que les expressions ambigues et embarrassées des philosophes ; et, s'ils ne l'avaient pas professé, l'Eglise les aurait frappés d'anathème et retranchés de son

(1) *Ibid.*, p. 167.

sein. C'est donc à tort que les rationalistes modernes ont fait tant de bruit de ce qu'ils appellent avec emphase le *mouvement alexandrin*, et ont voulu voir dans cette association accidentelle des idées chrétiennes et des idées philosophiques, le point de départ d'une rénovation religieuse et l'origine d'un dogme nouveau. Quelle qu'ait été la part de l'école chrétienne d'Alexandrie dans les luttes dogmatiques du second et du troisième siècle; se fût-elle associée, avec autant d'abandon qu'on se plaît à le dire, au mouvement philosophique dont cette ville fut le théâtre, il est incontestable qu'elle n'a pas introduit un élément nouveau dans la foi de l'Eglise sur la Trinité, et par conséquent, que les écoles platoniciennes et éclectiques n'ont contribué en rien à la formation de ce dogme.

XXVIII. Il existait, en effet, tel que nous le professons aujourd'hui, avant le mouvement Alexandrin et avant le Concile de Nicée. Tous les monuments ecclésiastiques depuis Jésus-Christ donnent un démenti formel à M. Saisset et à M. Vacherot, et établissent, non la lente élaboration, la formation graduelle du dogme de la Trinité, mais sa révélation positive et complète dès l'origine.

Nous l'avons dit, il se trouve dans les livres sacrés des Hébreux et, quoiqu'il n'ait pas acquis sous la loi mosaïque le développement qu'il a eu depuis le Christianisme, il n'était pas entièrement inconnu. Avant la création de l'homme, Dieu dit : *Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance* (1). Ce langage implique une pluralité et indique une personne divine appelée dans d'autres passages de l'Ecriture *Verbe, sagesse de Dieu, sagesse engendrée, fils de Dieu, ange de Jéhovah* (2). Dans le livre des Psaumes, Dieu est représenté comme ayant un Fils véritable (3).

(1) Gen. I.

(2) Gen. XVI, XXII, XXXIII; Exod. XXII, XXXIII; Jos. I; Judith VI; Is. [illegible]; Sap. I, VII, VIII; Eccl. XXIV.

(3) Ps. II et [illegible].

Dans les Proverbes, Salomon demande qu'on lui dise le nom de Dieu et celui de son Fils, si on le sait (1). Les Prophètes donnaient au Messie le nom de Dieu et la puissance divine, et indiquaient assez clairement qu'il n'était point le même que celui qui devait l'envoyer. La Génèse, le Psalmiste, Isaïe et le Livre de la Sagesse parlent de l'*Esprit de Dieu* ou du *Seigneur* et lui attribuent l'immensité, la création, l'illumination des âmes et l'inspiration prophétique (2). On ne peut le contester, il y a dans ces paroles un enseignement de la Trinité, mystérieux, voilé sans doute, mais qui suffisait à l'accomplissement des desseins de Dieu, et qui avait produit son effet, puisque les Docteurs juifs avaient de ce dogme une connaissance assez exacte.

XXIX. Mais, à dater de Jésus-Christ, il n'y a plus d'ambiguité, dans la révélation de cette vérité capitale, plus de nuages qui empêchent l'éclat de sa manifestation. Seulement, pour la voir, il faut le *sens chrétien*, suivant la belle expression des Pères, et malheureusement les rationalistes modernes en sont privés.

Saint Matthieu, saint Marc et saint Luc racontent tous les trois le baptême de Jésus-Christ et constatent que Dieu le Père fit entendre sa voix sur les rives du Jourdain, en disant : « *Celui-ci est mon Fils bien-aimé en qui j'ai mis toutes mes complaisances* (3) » ; et qu'au même instant « le Saint-Esprit descendit sur lui sous la forme d'une colombe. »

Voilà bien les trois personnes divines : le Père, le Fils et le Saint-Esprit. Mais le Fils et le Saint-Esprit sont-ils distincts du Père? Ecoutons Jésus-Christ : « Dieu a tellement aimé le monde qu'il a donné son *Fils unique*, afin que quiconque croit en lui, ne périsse point, mais qu'il ait la vie éternelle. (4) » Et pour que tous sachent qu'il est ce Fils de Dieu,

(1) Prov. XXX.
(2) Ps. XXXIII; Is. XI, LXI; Sap. I.
(3) Matth. III; Marc. I; Luc. III.
(4) Joan. III.

donné par le Père, « Je suis sorti du Père, dit-il, et je suis venu dans le monde. (1). » Et puis, comme on pourrait supposer que ce Fils sorti du sein du Père est d'une autre nature que Lui, il a soin d'ajouter : « Mon Père et moi *nons sommes une seule chose* (2). » Et, non seulement il s'attribue la même nature que son Père, mais encore la même puissance : « Je suis la voie, la vérité et la vie; nul ne vient au Père que par moi. — Philippe lui dit : Maître, montrez-nous le Père, et il nous suffit. Jésus lui dit : Il y a si longtemps que je suis avec vous, et vous ne me connaissez pas ? Philippe, celui qui me voit, voit aussi le Père ; comment donc dites-vous : Montrez-nous le Père ? Ne croyez-vous pas que je suis dans le Père, et que le Père est en moi ? Ce que je vous dis, je ne le dis pas de moi même; mais le Père, qui demeure en moi, fait les œuvres que je fais (3). »

Mais, les Apôtres sont attristés en apprenant que le Maître va les quitter, et les derniers épanchements de son tendre cœur ne servent qu'à rendre leurs regrets plus amers. Alors Jésus-Christ les console en leur parlant du Saint-Esprit dont il manifeste la consubstantialité divine et la personnalité distincte : « Et moi je prierai le Père, leur dit-il, et il vous donnera *un autre Paraclet* (Consolateur) pour demeurer éternellement avec vous, l'Esprit de vérité que le monde ne peut recevoir... Ce Paraclet, l'Esprit-Saint que le Père enverra en mon nom, *Lui* vous enseignera toutes choses et vous rappellera tout ce que je vous ai dit (4). — Quand il sera venu, le Paraclet que *je vous enverrai du sein du Père*, l'Esprit de vérité qui *procède du Père*, c'est Lui qui rendra témoignage de Moi (5). » —

(1) Joan. XVI.

(2) Joan. X. Il faut remarquer que Jésus-Christ ne dit pas : *unus sumus*, mais *unum*, ἕνἐσμεν, une même chose.

(3) Joan. XIV.

(4) Joan. XIV.

(5) Joan. XV.

« Il vous est avantageux que je m'en aille ; car si je ne m'en vais point, le Paraclet ne viendra point à vous ; mais si je m'en vais, je vous l'enverrai... Et quand il viendra cet Esprit de vérité, il vous enseignera toute vérité ; car il ne parlera point de Lui-même, *mais il dira tout ce qu'il entendra,* et vous fera connaître ce qui doit arriver. C'est lui qui me glorifiera, *parce qu'il recevra de ce qui est à Moi,* et il vous l'annoncera (1). »

Qu'on rapproche de ces paroles si claires, celles que prononce le divin Sauveur en donnant à ses Apôtres la mission de baptiser les nations « au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit (2), » paroles mémorables, qui, répétées à travers les âges par la sainte Eglise, sont encore la formule du Baptême, et la porte par laquelle l'humanité est introduite dans la véritable Terre promise, dans le domaine de Dieu, et qu'on dise, si on l'ose, que le Christ n'a pas révélé la Trinité !

XXX. Et qui donc était mieux placé que les Apôtres et les premiers disciples pour interpréter dans toute leur vérité les enseignements du Maître ? Or, ils y ont vu ce que nous y voyons, et ils ont enseigné, comme Jésus-Christ et dans le même sens que Lui, la triple personnalité divine dans l'unité de nature. Saint Paul laisse éclater partout dans ses Epîtres sa foi en la divinité de Jésus-Christ ; il l'appelle « le Christ qui est au-dessus de tout, *le Dieu béni dans tous les siècles* (3), *la splendeur de la gloire du Père* et *la figure de sa substance*, celui qui soutient tout par sa parole (4). »

Dans sa lettre aux Philippiens, il leur recommande l'humilité, en leur rappelant l'exemple de Jésus qui, étant Dieu par nature, entièrement égal à Dieu, a daigné voiler sa divinité et prendre la forme d'un esclave (5).

(1) Joan. XVI.
(2) Matth. XXVII.
(3) Rom. IX.
(4) Hebr. I.
(5) Philip. II.

On connaît le pompeux et sublime début de l'Evangile de saint Jean : « Au commencement était le Verbe, et le Verbe était en Dieu, et le *Verbe était Dieu*... En lui était la vie, et la vie était la lumière des hommes ; et la lumière luit dans les ténèbres, et les ténèbres ne l'ont point comprise... Il était dans le monde, et le monde a été fait par Lui, et le monde ne l'a point connu... Et le *Verbe s'est fait chair*, et il a habité parmi nous ; et nous avons vu sa gloire, *la gloire qui appartient au Fils unique du Père* et qui est plein de grâce et de vérité (1). » Est-il possible de professer plus clairement la consubstantialité de Jésus-Christ Verbe fait chair avec Dieu son Père ?

L'enseignement des Apôtres et des écrivains sacrés n'est pas moins formel sur la personne adorable de l'Esprit-Saint. On pourrait citer des milliers de témoignages ; on n'a que la difficulté du choix. C'est à l'Esprit-Saint qu'ils attribuent les opérations divines pour la sanctification des âmes ; c'est Lui qui, selon la promesse du Sauveur, descend sur les Apôtres le jour de la Pentecôte, pour renouveler par eux la face de la terre et accomplir toutes ces grandes choses qui ont à jamais illustré l'Eglise primitive et dont l'auteur du livre des *Actes* a conservé le souvenir dans ses pages immortelles. C'est Lui que saint Paul fait connaître aux Corinthiens comme une personne vraiment divine et distincte du Père et du Fils, lorsqu'il leur dit : « Il y a diversité de dons spirituels, mais il n'y a qu'un même Esprit. Il y a diversité de ministères, mais il n'y a qu'un même Seigneur. Il y a diversité d'opérations, mais il n'y a qu'un même Dieu qui opère tout en tous (2). C'est encore lui qu'il montre, dans la même Epître, comme le distributeur des dons célestes, lorsque, après avoir énuméré tous ces dons, il ajoute : « C'est l'unique et le même Esprit qui opère toutes choses, distribuant à chacun selon qu'il lui plaît (3). »

(La suite à un prochain numéro).

(1) Joan. I.
(2) I Cor. XII.
(3) *Ibid.*, XII.

DE L'EXCOMMUNICATION.

Suite (1).

§ IV.

DE LA MATIÈRE DE L'EXCOMMUNICATION.

33. En établissant en principe le pouvoir coërcitif que l'Eglise s'attribue et qu'elle exerce en matière d'Excommunication, nous n'avons pas prétendu que ce pouvoir fût abandonné à l'arbitraire de la puissance ecclésiastique, ni qu'il pût être exercé indifféremment et sans distinction contre tous les délits. L'exercice de ce pouvoir a ses règles et ses limites tracées par le droit, et il n'est légitime qu'à la condition que ces règles et ces limites sont respectées. On peut d'abord poser en règle générale, que la peine de l'excommunication ne peut être infligée que contre des délits graves, et même très-graves. Cette règle avait été prescrite aux Juges d'Israël. Dieu leur ordonne de régler la mesure du châtiment sur celle du crime, *pro mensura peccati erit et plagarum modus* (2). Cette règle est d'ailleurs conforme à l'équité naturelle qui exige qu'il y ait proportion entre le délit et la peine qui y est annexée. Or, l'Excommunication, comme nous l'avons fait observer, est de toutes les peines canoniques la plus grande, puisqu'elle prive le sujet qu'elle atteint de tous les biens de la communion spirituelle, *qua pœna in Ecclesia nulla major* (3).

L'équité naturelle veut donc qu'elle ne puisse être légitimement prononcée que contre un délit grave. Tous les Canonistes sont d'accord sur ce point. Tous enseignent que la censure de l'Excommunication n'atteint que les crimes graves et même

(1) V. pag. 241 et ss.

(2) Deuteron., ch. 25, v. 2.

(3) C. *Corripiantur* 17, caus. 24, quæst. 3.

très-graves, *culpa atrox*. Suarez est très-explicite sur ce point et Benoît XIV qui le cite, enseigne comme lui que les censures en général, non-seulement l'excommunication, mais la suspense *a divinis, ab officio, et a beneficio,* et l'interdit personnel, à moins qu'il ne soit partiel, ne peuvent être validement prononcés contre une faute légère. Il ajoute même qu'il serait imprudent de prononcer ces censures contre une faute grave (mortelle, *lethalem*), qui ne serait pas du nombre de celles qui sont réputées très-graves : « Non solum excommunicationem, sed etiam suspensionem a divinis, seu ab officio et beneficio, ad longum tempus, atque interdictum etiam personale nisi partiale, sed integrum et totale, nec valide propter levem culpam, nec prudenter propter lethalem quæ gravioribus non accenseatur irrogari (3).

Le saint Concile de Trente blâme également et réprouve l'emploi de l'Excommunication contre des fautes qui ne sont pas très-graves. La raison qu'en donnent les Pères du Concile mérite d'être remarquée. Quoique le glaive de l'Excommunication soit le nerf de la discipline ecclésiastique, très-efficace pour contenir le peuple chrétien dans le devoir, il est vrai de dire cependant, qu'il ne peut obtenir cette fin qu'à la condition que l'usage en soit réglé ; car l'expérience prouve que lorsque l'Excommunication est infligée, soit inconsidérément et sans discrétion, soit pour des motifs insuffisants, elle inspire plus de mépris que de crainte. « Quamvis excommunicationis gladius nervus sit ecclesiasticæ disciplinæ et ad continendos in officio populos valde salutaris, sobrie tamen magnaque circumspectione exercendus est, quum experientia doceat, si temere aut levibus de causis incutiatur, magis contemni et perniciem potius parere quam salutem (4). »

(3) *De Synod. diœces.*, lib. 1°, c. 1, n. 3.
(4) Sess. 25, *de Reform.*, c. 3.

34. Nous devons faire observer aussi qu'une excommunication *latœ sententiœ* étant réputée plus grave, sinon *in se*, au moins relativement, qu'une excommunication comminatoire *ferendæ sententiæ*, l'excommunication *latæ sententiæ*, c'est-à-dire celle qui est encourue *ipso facto*, requiert une faute bien plus grave que l'excommunication *ferendæ sententiæ* qui n'est encourue qu'après la sentence du juge, comme l'enseigne Benoît XIV: « Quod si omnium doctorum consensu grave et enorme crimen requiritur ad irrogandam censuram etiam quam vocant comminatoriam et ferendæ sententiæ; multo sane gravius et exsecrabilius esse oportet delictum ob quod infligitur censura latæ sententiæ (5). »

35. Il faut de plus, pour qu'une faute ait le caractère de gravité requise pour pouvoir être légitimement frappée d'une sentence d'Excommunication, que cette faute soit extérieure et consommée dans son genre. 1° Elle doit être extérieure, parce que l'Eglise ne pouvant constater ni l'existence ni la gravité des fautes purement intérieures, est par le fait même impuissante à les réprimer ou à les prévenir par le moyen des censures. L'Eglise, dit saint Paul, n'est pas juge des fautes intérieures. *Ecclesia de internis non judicat.* On comprend aussi qu'une faute purement intérieure et mentale pourrait difficilement constituer un crime atroce.

2° La faute doit être *consommée*. D'où il suit qu'en règle générale la simple tentative du crime ne suffit pas. Il y a cependant des cas où la simple tentative de certains crimes peut constituer un délit assez grave pour mériter la peine de l'Excommunication. Mais, en dehors de ce cas, on peut dire que communément parlant, lorsque le législateur annexe la peine de l'Excommunication à la transgression d'une loi, la peine n'atteint que la transgression consommée de cette loi, et non la

(5) *De Synod. diœces.*, lib. x, cap. 1, n. 25.

simple tentative, à moins que la même tentative soit comprise dans la loi.

36. Envisagée du côté du sujet, l'Excommunication est une peine médicinale qui n'atteint que le coupable *contumace*. Il ne suffit donc pas qu'un délit soit réputé très-grave pour que son auteur soit frappé d'Excommunication par le fait même de la perpétration de ce délit; il faut de plus que la loi ecclésiastique ait annexé à ce délit la peine de l'Excommunication. La raison en est que l'Excommunication, n'est annexée par le droit divin à aucun crime, quelque grave qu'il soit. Dans ce passage de l'Evangile, *Dic Ecclesiæ : si Ecclesiam non audierit, sit tibi sicut ethnicus et publicanus,* Jésus-Christ ne prononce pas lui-même l'Excommunication contre les contrevenants à l'autorité de l'Eglise, mais il confère à celle-ci le pouvoir de les exclure de son sein. La peine de l'Excommunication suppose donc toujours une intervention de la part de l'Eglise qui seule peut l'infliger, et seulement contre une violation contumace de ses lois. Il suit de là que c'est une erreur manifeste de prétendre avec certains Jansénistes, que les sentences d'Excommunication prononcées par l'Eglise ne sont que de simples déclarations par lesquelles elle notifie que tel pécheur scandaleux est séparé de l'Eglise, de droit divin, à cause de ses crimes. Le pouvoir de l'Eglise sur ce point est un pouvoir positif et efficace, et non purement déclaratoire, et il est la seule cause efficiente de l'Excommunication. Cette erreur des Jansénistes aboutissait à l'anéantissement même de la censure de l'Excommunication, car, le droit divin n'infligeant directement aucune peine de ce genre, le pouvoir déclaratoire qu'ils accordaient à l'Eglise devenait dérisoire, puisqu'il n'y a jamais lieu à déclarer encourues des sentences qui n'existent pas.

§ V.

DE LA NATURE SPÉCIFIQUE DES DÉLITS QUI PEUVENT ÊTRE L'OBJET DE L'EXCOMMUNICATION.

37. Nous avons à examiner maintenant quels sont les délits graves auxquels l'Eglise peut annexer la peine de l'Excommunication, ou en d'autres termes quel doit être l'objet matériel d'une faute, pour qu'elle puisse être légitimement punie par l'application de cette censure. Sur ce point les hérétiques, les jansénistes et les fébronianistes entre autres, puis, à la suite des hérétiques, les gallicans parlementaires, ont singulièrement restreint le pouvoir de l'Eglise. Les uns ont prétendu que le pouvoir de l'Église, en matière d'Excommunication, se bornait aux délits contre la Foi, c'est-à-dire aux seuls péchés d'hérésie. D'autres ont bien voulu étendre ce pouvoir aux délits contre la discipline, en exceptant toutefois les causes temporelles qu'ils prétendent affranchies des censures ecclésiastiques.

Mais cette distinction introduite par les jansénistes et les fébronianistes, est sans fondement et erronée dans toute sa teneur; car elle est franchement contredite par l'Evangile et par la pratique constante de l'Eglise, depuis les temps apostoliques jusqu'à nos jours.

Lorsque Jésus-Christ conféra à ses Apôtres le pouvoir de lier et de délier, il n'établit aucune distinction entre les fautes contre la Foi et celles qui violent la morale ou la discipline. Les expressions du Sauveur expriment le sens le plus général et le plus absolu: *Quæcumque ligaveritis... si quis Ecclesiam non audierit...* Dans ce dernier texte, le Sauveur ne parle que de la désobéissance à l'Eglise. Or, on désobéit à l'Eglise non-seulement lorsqu'on refuse de se soumettre à la règle de sa Foi, mais aussi lorsqu'on viole les lois de sa morale ou de sa discipline. D'où il résulte évidemment que toute désobéissance con-

tumace envers l'Eglise relève de sa juridiction, et peut être punie par la peine de l'Excommunication. L'incestueux de Corinthe ne pécha point contre la Foi et fut cependant excommunié par l'apôtre saint Paul. Il n'y a donc pas lieu d'accepter cette distinction entre la Foi, la discipline et la morale, imaginée par les jansénistes pour les besoins de leur cause. Qui ne voit d'ailleurs que cette distinction est attentatoire aux droits de la constitution de l'Eglise? Le pouvoir législatif de l'Eglise est suprême et sans restriction dans son domaine.

Par conséquent, tout acte quelle qu'en soit d'ailleurs la nature objective, spirituelle, temporelle ou mixte, qui est nuisible ou utile au bien, au bon ordre, au salut des âmes, peut être légitimement prohibé ou prescrit : *Quæcumque ligaveritis, erunt ligata.* Or, le pouvoir coërcitif doit avoir la même extension que le pouvoir législatif dont il n'est que le complément et la conséquence nécessaire. Donc tout ce qui peut devenir la matière d'une loi ecclésiastique peut devenir aussi la matière et la cause raisonnable d'une sentence d'excommunication contre le transgresseur de cette loi. Il importe peu d'ailleurs, que l'objet d'une loi soit purement doctrinal ou disciplinaire, ou même soit compris sous la désignation de ce qu'on appelle à tort, temporel. La raison de l'Excommunication est la simple désobéissance à l'autorité de l'Eglise, abstraction faite de l'objet de cette désobéissance. Il importe peu aussi que l'acte soit par sa nature spirituel ou temporel. C'est le péché formel et non l'acte matériel que l'Eglise prétend punir, et à ce titre cet acte relève de sa juridiction.

38. Quant à la seconde distinction que les jansénistes établissent entre le spirituel et le temporel, si on l'entend dans le sens qu'ils lui donnent, elle est radicalement fausse et injurieuse à l'Eglise, dont elle tend à anéantir la juridiction. Dès qu'un acte temporel de sa nature devient l'objet d'une loi ecclésiastique, il cesse d'être purement temporel, et il devient spi-

rituel en tant qu'il est la matière d'une loi ecclésiastique. Quand il s'agit d'établir une distinction entre le spirituel et le temporel et d'arriver ainsi à fixer les attributions respectives des deux pouvoirs, il importe avant tout d'écarter une erreur dans laquelle on pourrait facilement tomber, en donnant à ces mots une signification littérale. Si l'on prétend, par exemple, comme il arrive trop souvent, déterminer d'une manière absolue l'idée du spirituel et du temporel, au point de vue rigoureux de la matérialité, de la visibilité des choses, d'un côté on étend et on exagère les attributions de la puissance temporelle aux dépens de la puissance spirituelle, et de l'autre, on les restreint à son propre préjudice. Ainsi prenons pour exemple le Culte et les Sacrements. Le culte s'exerçant sous une forme matérielle et extérieure, pourrait à ce titre être rangé au nombre des choses temporelles. Il en serait de même des Sacrements qui, conférés, pour la plupart, sous une forme également matérielle, devraient aussi relever de la puissance temporelle.

Il résulterait aussi de là que toute décision, toute prescription s'adressant à la volonté humaine devrait être enlevée au pouvoir temporel et attribuée à la puissance spirituelle, sous prétexte que cette décision ou cette prescription est spirituelle de sa nature. Mais qui ne voit qu'un pareil système ne serait que l'expression de cette étrange maxime, que les corps appartiennent au pouvoir temporel et les âmes à la puissance spirituelle ! Erreur manifeste qui ne supporte même pas l'examen. Il faut donc chercher nécessairement ailleurs la règle qui délimite le domaine spirituel et le domaine temporel; cette règle, c'est la destination des choses. Ainsi on doit attribuer à l'ordre spirituel toute chose qui a un but exclusivement spirituel, en ce sens qu'elle a pour fin le salut des âmes, encore qu'elle soit matérielle de sa nature; tandis qu'il faut désigner comme temporelles celles qui ont pour fin immédiate un

objet temporel, et qui sont destinées à contribuer à l'ordre et à la paix de la société, quoique par leur nature, elles ne soient point matérielles. Ainsi le but en vue duquel les choses sont instituées est la base unique de leur classification dans l'ordre spirituel ou temporel, et selon qu'une chose matérielle ou spirituelle de sa nature est commandée par l'Eglise comme nécessaire ou utile à sa fin spirituelle, ou qu'elle est commandée par l'Etat comme nécessaire à sa fin temporelle, cette chose reçoit un caractère spirituel ou temporel. Qu'on ne s'étonne pas d'ailleurs de ce pouvoir de l'Eglise et de l'Etat sur des actes matériels et spirituels. L'homme appartient corps et âme à l'une et à l'autre société; il est à la fois et par tout son être chrétien et citoyen. Le corps et l'âme relèvent donc de la juridiction spirituelle et temporelle.

39. La tradition constante et universelle de l'Eglise vient à son tour condamner la fausse distinction des jansénistes. Les saints Canons, les constitutions des Papes, les décrets des Conciles formulent de nombreuses sentences d'Excommunication pour ces mêmes causes, qu'ils appellent faussement temporelles. Nous en citerons quelques exemples : « *Qui oblationes defunctorum aut negant Ecclesiis aut cum difficultate reddunt, tanquam egentium necatores excommunicentur* (6). » Le troisième Concile d'Orléans (cap. XXII) et un Concile d'Auvergne (541) ordonnent de priver de la communion de l'Eglise catholique les ravisseurs et les détenteurs des biens ecclésiastiques (cap. XIII). Le Concile de Mâcon (588) excommunie ceux qui refusent de payer les dîmes aux églises.

Le troisième Concile œcuménique de Constantinople, après avoir porté ce décret *Ne quis calamistratis crinibus incedat,* y ajoute la peine de l'Excommunication: « Qui secus se gesserit, excommunicetur » (Can. XCVI).

Le saint Concile de Trente, tout en recommandant aux pre-

(6) C. *Carthagin.*, cap. 95.

miers Pasteurs d'user avec modération du glaive des censures, approuve néanmoins la publication de monitoires à l'effet de forcer par la menace de l'Excommunication, ceux qui connaissent le détenteur injuste du bien d'autrui, à le rendre à qui de droit (7). Plusieurs Conciles de Tolède excommunient ceux qui conspirent contre l'autorité et la personne du Roi. Enfin, la Bulle *in Cœna Domini excommunie et anathématise* les pirates, ceux qui pillent les biens des naufragés, ceux qui cherchent à affamer Rome, ou qui maltraitent les voyageurs qui s'y rendent.

On voit par ces témoignages que la prétendue distinction imaginée par les jansénistes est formellement contredite par la pratique constante de l'Eglise.

40. A la question précédente vient s'en joindre une autre qui a également soulevé des objections de la part des hérétiques ; l'Eglise peut-elle excommunier ceux qui envahissent ses domaines, l'en dépouillent, se les approprient, ou la contrarient et la gênent dans la légitime possession de ses biens ? Incontestablement oui, l'Eglise peut excommunier ceux qui portent une main sacrilége sur ses biens temporels. De droit divin, l'Eglise peut acquérir et posséder des biens temporels, elle peut les administrer par elle-même librement et indépendamment de la puissance séculière. Elle doit donc pouvoir aussi se protéger contre l'usurpation par les armes dont elle dispose, comme de droit naturel chaque individu peut se défendre contre un injuste agresseur par les moyens qui sont en son pouvoir. Aussi l'Eglise a-t-elle dans tous les temps employé l'arme spirituelle de l'Excommunication contre les usurpateurs sacrilége de ses biens. Les chapitres 3, 4 et 5 du livre *des Décrétales* déclarent excommunier ceux qui imposent des tributs sur les biens de l'Eglise, ceux qui empêchent l'Eglise d'acqué-

(7) C. Trid., sess. 25, c. 3.

rir librement, ou d'administrer ses biens acquis, ou qui se les approprient injustement.

Le Concile de Latran, tenu sous le pape Alexandre III, excommunie ceux qui imposent des redevances sur les biens ecclésiastiques (8). La même peine est portée contre les usurpateurs des domaines de l'Eglise, délit prévu par les papes Boniface VIII (9), Clément V (10), Benoît XI (11), Urbain VIII (12), Clément VI (13), Léon X (14), Paul IV (15), Pie IV (16), Pie VII (17).

Le saint Concile de Trente prononce également la peine de l'Excommunication contre ceux qui usurpent les biens de l'Eglise, entravent le libre exercice de sa juridiction, et attentent d'une manière quelconque à la souveraineté temporelle de l'Eglise romaine sur les Etats ecclésiastiques (18).

Les paragraphes 17 et 20 de la Bulle *In cœna Domini* excommunient également ceux qui usurpent les biens, terres, villes ou provinces de l'Eglise romaine, ceux qui coopèrent à cette spoliation par leurs conseils ou par leurs secours.

L'autorité de ces témoignages ne permet pas à un catholique de douter un seul instant de la légitimité du pouvoir que l'Eglise s'attribue, et qu'elle exerce en excommuniant les usurpateurs de ses biens et domaines. Il faut convenir que ce droit lui est légitimement acquis, ou il faut se résigner à dire que es Papes, et les Conciles œcuméniques se sont injustement arrogé ce pouvoir, c'est-à-dire que l'Eglise, depuis plusieurs

(8) C. *Non Minus 4, de Immunit. eccles.*
(9) *Quanquam 4, de Censibus et exactionibus*, in 6°.
(10) Clem. unic. *de Immunit. eccles.*
(11) *Extravag. quod olim de Immunit. eccles. inter communes.*
(12) *Bull. Rom. Pontif.*, an. 1641.
(13) Constit. *Statuimus et Ordinamus.*
(14) Constit. *Etsi solertem.*
(15) Constit. *Quacumque Præscriptione*, 30 octobre 1556.
(16) Constit. *Pastoralis officii.*
(17) Constit. *Quum Memoranda.*
(18) Sess. 22, c. 11.

siècles a consacré une usurpation tyrannique, ou qu'elle a erré sur ce point si important en se persuadant à tort qu'elle avait reçu un pouvoir que Dieu ne lui avait pas réellement accordé. Il faut convenir enfin que l'Eglise a le pouvoir d'excommunier même les ravisseurs de ses biens temporels, ou bien il faut dire, ou qu'elle a trompé l'humanité, ou qu'elle s'est trompée elle-même depuis les premiers siècles du christianisme jusqu'à nos jours; et par conséquent nier à la fois, la sainteté et l'infaillibilité de l'Eglise. Or, la sainteté est une note essentielle de la véritable Eglise, *Credo... sanctam Ecclesiam;* et l'*infaillibilité* est une de ses propriétés essentielles que l'on ne peut lui refuser sans se rendre coupable d'hérésie.

Il y a des catholiques sincères et de bonne foi qui ne prennent pas assez de garde à la gravité et aux conséquences de leurs déclamations, contre l'usage que l'Eglise a cru devoir faire dans diverses circonstances de son pouvoir coërcitif en matière d'Excommunication. Avec une notion moins superficielle de la tradition catholique, et surtout avec un peu plus de logique et de droiture dans les idées, ils pourraient s'apercevoir qu'en s'érigeant en censeurs ou en modérateurs des excommunications papales, ils condamnent la tradition catholique, et en particulier les Conciles qui les ont solennellement approuvées, c'est-à-dire qu'ils condamnent l'Eglise universelle.

Comme les Conciles et les Papes, tous les Docteurs de l'école, Théologiens et Canonistes, enseignent que l'Eglise a le pouvoir d'excommunier les spoliateurs des biens temporels. Nous citerons les principaux: Gonzalez, *Comment.* in II lib. *Decretal.* ad c. 16 *de Foro compet.* — Pirhing, in V, lib. *Decret. tit.* 39, *sect.* 3, § 6.— Suarez, *de Censuris, disput,* 21, 22.— Durandus, lib. II, *in Canon.*, 17, 9, 3. — Barbosa, in titul. de *Immunitate Ecclesiarum;* in cap. XII, *sessionis* 22, *Concil. Trid.* — Ugolinus *in Bullam Cœnæ*, pars 3, c. 18.— Pignatelli, *Consult. Canonic.* t. VII, *consult.* XI, etc., etc., etc.

SACRÉE CONGRÉGATION DU CONCILE.

XII. CURÉS PRODIGUES ET OBÉRÉS.

I. *La profusion d'un curé et les dettes qu'elle lui fait contracter ne sont pas une raison suffisante pour le priver de son bénéfice, lors même qu'il en résulte quelque scandale.*

II. *Il y a plutôt lieu dans ce cas à la nomination d'un administrateur des biens de la cure et de la Fabrique.*

Un Evêque d'Allemagne soumet le cas suivant à la Sacrée Congrégation. Il y a dans son diocèse un curé qui, tout en remplissant fidèlement les autres devoirs de sa charge, a si peu d'ordre dans ses affaires temporelles, qu'il a contracté jusqu'ici et continue de contracter encore des emprunts considérables, au point qu'une sentence du juge séculier a déjà mis ses créanciers en possession du tiers de ses revenus. De là, scandale, tant pour ses paroissiens que pour les étrangers dont il est le débiteur; de là, invectives, non pas seulement contre ce prêtre, mais encore contre tout le clergé en général. De plus, il a employé à son usage particulier une somme importante prise sur les revenus de la Fabrique de l'église paroissiale, se proposant assurément de la rembourser par la suite, mais s'exposant au danger de ne pouvoir le faire. Les avertissements sérieux et fréquents qu'il a reçus sont restés jusqu'ici sans effet, et son caractère ne permet pas d'espérer qu'il en soit autrement à l'avenir. On ne peut d'ailleurs, à raison de sa pauvreté, lui infliger une peine pécuniaire, et toute autre peine ecclésiastique moindre que la privation de son bénéfice, parait insuffisante pour le ramener dans une meilleure voie. Dans cet état de choses, l'Evêque demande une réponse à la question suivante: « An ad dictum parochum, si, quod orator tenet, non emen-

« detur, propter memoratam profusionem ipsius, aliosque « huic forte similes beneficiatos applicari quod S. Conc. Tri« dentinum (*Sess. 21, cap. 6, de Reform.*) de iis qui turpiter et « scandalose vivunt, constituit, indeque in eos beneficii pri« vatio statui possit? Sin minus, quibus aliis juris remediis, « scandalis quæ tales parochi vel beneficiati sua culpa oberati « publice præbent, ac periculo ex parte illorum imminenti ab « Episcopo sit occurrendum? »

Le Concile de Trente, dans le chapitre cité, autorisant les Evêques à priver de leur bénéfice les clercs scandaleux qui, malgré les monitions qui leur ont été faites, demeurent incorrigibles, il semblerait peut-être qu'il y aurait lieu à l'application de cette peine dans le cas proposé, puisque le curé dont il s'agit est réellement, au témoignage de l'Evêque, un sujet de scandale par sa prodigalité, et que nulle peine plus légère ne semble suffisante pour son amendement.

Mais d'un autre côté, ni les saints Canons, ni la disposition du Concile de Trente ne paraissent justifier, dans l'espèce, l'application d'une peine aussi grave. Car, les Canons décernent la privation du bénéfice contre les clercs apostats, homicides, ou coupables d'autres crimes énormes, mais non contre ceux qui se sont endettés par des emprunts; et le Concile de Trente, à l'endroit cité, parle *de Clericis concubinariis et libidinis vitio inquinatis*, ainsi que l'indiquent les expressions mêmes dont il se sert, *qui turpiter et scandalose vivunt*, et que l'entendent communément les Docteurs (1).

D'ailleurs, la peine en question ne paraîtrait pas devoir être pleinement efficace; au contraire, le curé, une fois privé de son bénéfice et réduit par là même à l'indigence, s'endettera de plus en plus, ou sera forcé, pour vivre, de recourir à

(1) Schmalzgrueber, in tit. 2, lib. 3, *Decretal.*, n. 7; Pichler, in eumd. tit., n. 3.

la mendicité, et de compromettre ainsi l'honneur de l'état ecclésiastique.

Au reste, pour obvier aux fâcheux résultats de la prodigalité du curé, et prémunir la Fabrique de l'église contre de plus graves dommages, il peut être à propos d'interdire à ce prêtre l'administration des biens de l'église et du bénéfice paroissial. Cette mesure, que la loi civile prescrit à l'égard des prodigues, serait à bon droit appliquée, dans l'espèce, à un curé qui à la manière des prodigues, ne cesse de contracter de nouvelles obligations pécuniaires. L'administrateur nommé par l'Evêque pourrait être chargé d'employer à l'acquit des créances et au remboursement de la Fabrique, l'excédant des dépenses requises à l'honnête entretien du curé.

C'est là, en effet, le parti que la Sacrée Congrégation a jugé le plus convenable à prendre dans le cas proposé. Elle a répondu :

« Non esse locum privationi beneficii, sed potius deputa-
« tioni ecclesiastici viri administratoris super bonis tam parœ-
« ciæ quam fabricæ, qui subductis necessariis ad decentem
« parochi exhibitionem, superextantes reditus eroget in dimis-
« sionem æris alieni. »

(*L....en.* 31 *mart.* 1860, per summaria precum).

XIII. DROITS CURIAUX SUR LES SÉPULTURES (1).

Double domicile en deux paroisses différentes. — Droits respectifs des deux curés. — Cas spécial d'obsèques faites gratuitement en vertu d'une coutume particulière à l'église où la sépulture a eu lieu. — Cause analogue jugée par un autre tribunal romain.

Le cardinal Falconiéri, archevêque de Ravenne, fut nommé, en 1857, secrétaire des Mémoriaux, et le Souverain-Pontife lui

(1) Vid. Conc. Trid., sess. 25, cap. 13 *de Reform.*

accorda en même temps la faculté de résider alternativement à Rome et Ravenne, afin qu'il pût s'acquitter de sa nouvelle charge et aussi des obligations du ministère archiépiscopal. Pendant son séjour à Rome, il habitait le palais de sa famille, situé sur la paroisse de Sainte-Catherine *de Rota*. Il était de retour à Ravenne depuis à peine trois mois, lorsque, dans le courant de l'année 1859, il fut atteint de la maladie qui le conduisit en peu de jours au tombeau. Le Chapitre de l'église métropolitaine, où le corps du Cardinal fut inhumé, n'ayant rien attribué, pour droits funéraires, au curé de Sainte-Catherine, celui-ci a prié la Sacrée Congrégation du Concile de décider s'il avait droit à la portion canonique des frais de la cérémonie funèbre. Sa demande a été renvoyée, suivant l'usage, au Cardinal-vicaire de Rome, *pro informatione et voto*, et le vicaire capitulaire de Ravenne a été en même temps invité à exprimer son sentiment, le Chapitre entendu. L'avis du Cardinal vicaire a été favorable au partage de tous les droits funéraires entre le Chapitre et le curé ; les motifs sur lesquels il s'appuie, et qui ont fourni au curé les éléments de sa défense, peuvent se résumer ainsi qu'il suit :

Lorsque quelqu'un vient à mourir hors de sa paroisse, et que ses obsèques sont célébrées dans une autre église, son propre curé a droit aux émoluments connus sous le nom de portion canonique on de quarte funéraire (1) ; car, ce droit est corrélatif à l'obligation qui incombe au curé d'administrer les Sacrements à ses paroissiens. Mais comme la paroisse de chaque fidèle est celle où il a son domicile (2), il s'ensuit que toute la

(1) C. 1, *Nos Instituta* ; c. 2, *Relatum* ; c. 4, *De his* ; c. 8, *Cum semper*, *de Sepulturis* ; Clement., *Dudum*, *de Sepult.*

(2) CC. citt.; Barbosa, *de Offic. et potest. parochi* ; c. 25, num. 3 et 19 ; Bened. XIII, Const. *Romanus Pontifex*, 4 kal. maii 1725, pro Italia et insulis adjacentibus; vid. Giraldi, *Addit.* ad Barbos. cit., c. 25 ; S. C. C. in *Fulginaten Funerum*, 28 aug. 1773, et in *Pisauren. Quartæ funeralis*, 29 maii 1824.

question présente se réduit, au fond, à savoir quel était le *domicile* du cardinal Falconiéri.

Or, une seule et même personne peut avoir en même temps plusieurs domiciles ; non seulement les lois ne s'y opposent pas, mais encore elles le déclarent expressément, et elles enseignent qu'on a plusieurs domiciles lorsqu'on a en plusieurs lieux des établissements égaux et une résidence égale, ce qui s'entend d'une manière morale et non mathématique (1).

D'après cela, si l'on ne peut nier que le Cardinal ait eu domicile à Ravenne, en qualité d'Archevêque, on ne peut pas contester non plus qu'il l'ait eu également à Rome. Outre qu'il avait en chacune de ces villes une demeure convenable à sa dignité, et qu'il habitait réellement tantôt dans l'une, tantôt dans l'autre, il suffit, pour trancher la question, de remarquer que les Cardinaux, en tant que conseillers du Souverain-Pontife, ont leur domicile dans le lieu où réside Sa Sainteté (2) ; et s'ils remplissent en même temps la charge épiscopale, ils ont deux domiciles, l'un auprès du Souverain-Pontife, l'autre dans leur siége épiscopal. C'est ainsi que, d'après le droit romain, les sénateurs qui avaient un domicile hors de Rome en contractaient un second dans cette ville (3). Mais de plus, le Cardinal avait à la Cour pontificale la charge de secrétaire des Mémoriaux dont l'exercice emporte nécessairement la résidence à Rome.

On ne peut objecter les décrets du Concile de Trente sur la résidence des Evêques, comme s'ils ne pouvaient se concilier avec le domicile qu'un Evêque aurait hors de son diocèse. Cette objection, en effet, n'aurait de valeur que s'il s'agissait d'un

(1) Leg. 6, *Assumtio*, § 2 ; leg. 27, *Ejus qui*, § 2, ff. *ad Municipal.*; c. 2, *Cum quis*, *de Sepult.* in 6, et c. 15, *Ex parte*, ibique Glossa, *de Foro compet.*

(2) Rota in decis. 366, n. 56, *Coram Ansaldo.*

(3) Leg. 11, *Senatores ff. Senatoribus.*

domicile qu'un Evêque aurait élu de sa propre autorité en dehors des limites de son diocèse, et elle est totalement étrangère au cas où il existe des causes canoniques qui dispensent l'Evêque du lieu de la résidence, et l'autorisent à fixer ailleurs son domicile. Or, parmi ces causes, on a toujours regardé comme la principale, l'obéissance due au Pontife Romain par tous les fidèles, et spécialement par les Evêques (1). Conséquemment le cardinal Falconiéri ayant, non de son propre choix, mais par la volonté du Souverain-Pontife, accepté une charge à Rome avec la condition de résider autant qu'il pourrait à la Cour pontificale, et de passer le reste du temps dans son diocèse, on ne peut nier que, tout en retenant son domicile primitif de Ravenne, il n'en ait contracté un autre à Rome, lors même qu'il n'eût pas suffi pour cela de la dignité cardinalice dont il était revêtu. De là, il suit que les droits funéraires doivent être divisés par égale portion entre le curé de Sainte-Catherine à Rome et l'église cathédrale de Ravenne, comme il se pratique, d'après le texte même du Droit et l'enseignement des Docteurs, dans le cas d'un double domicile (2). A ces raisons générales on peut, d'ailleurs, ajouter la disposition expresse des statuts du clergé de Rome (3).

Le Vicaire général capitulaire de Ravenne se borne à deux observations, l'une de droit, l'autre de fait. En droit, il rap-

(1) Conc. Trid., sess. 23, c. 1, *de Reform.*

(2) Cit. c. 2, *de Sepult.* in 6; Frances *de Eccles. Cathedr.*, cap. 17, n. 11 et n. 243; Giraldi, *Exposit. juris pontif.*, part. 1, lib. 3, sect. 493.

(3) Cap. 3. § 19, in addit.: « Si vero non elegerit sepulturam, sepeliatur in illa in qua decedit, et emolumenta inter easdem parochias « dividantur. » *Ibid.* § 11, in addit.: « Si autem contingat quemquam « extra Urbem ex quacumque causa, non immutato tamen domicilio « Urbis, morte occumbere et sepeliri, solvatur Ecclesiæ parochiali « Urbis intra cujus limites domicilium retinetur canonica portio, non « ab hærede, sed ab Ecclesia tumulante, jura vero sepulturæ ab hæ- « rede. »

pelle les décrets du Concile de Trente sur la résidence des Evêques, même de ceux qui sont revêtus du cardinalat (1), et il en conclut qu'on ne peut en aucune manière supposer un Evêque ayant domicile hors de son diocèse. En fait, lors même qu'on voudrait considérer le Cardinal comme ayant eu un domicile à Rome, il suffirait, pour rejeter la demande du curé, de savoir que le Chapitre n'a perçu absolument rien pour les funérailles de son Archevêque. Car, c'est une coutume très-antique à Ravenne, que les obsèques des Archevêques et des curés, dont les corps sont inhumés dans leurs propres églises, ne sont soumises à aucune taxe, et que personne n'y a droit à aucun émolument.

Les funérailles du cardinal Falconiéri ayant été célébrées sous l'empire de cette coutume, le Chapitre n'en a retiré aucun profit, et il n'a conséquemment rien à partager avec le curé de Sainte-Catherine. Tous les cierges allumés autour du brancard et sur les autels appartiennent aux deux sacristes du Chapitre, comme rétribution de leur assistance et des travaux qu'ils ont à supporter à l'occasion des funérailles. D'ailleurs, les cierges allumés autour du brancard ont été entièrement consumés, en sorte qu'il a fallu descendre le corps et l'enfermer dans la chapelle de la Sainte Vierge, où l'on a allumé à l'entour quelques restes de cierges, appartenant à l'église.

A ces motifs exposés par les parties, le secrétaire de la Congrégation ajoute les observations suivantes. Les statuts du clergé romain (*C. 4, n. 2, in Addit.*), attribuent au curé la moitié « totius ceræ quæ in ipso funere accenditur circa feretrum, sive ante, sive retro deferatur, sive *intra ecclesiam,* « *etiam in altaribus* alicujus sancti, sive extra eam, sive ab « hæredibus defuncti, sive a quocumque alio in honorem de- « functi, sive accendatur ad hoc ut Regulares et confratres

(1) Sess. 6, c. 1, et sess. 23, c. 1, *de Reform.*

« aliique *processionem funebrem associantes* tempore nocturno « viam videre possint, sive alio quocumque prætextu. » D'après cela, en ne tenant aucun compte des cierges placés autour du brancard (pour lesquels toutefois le curé pourrait objecter que l'église tumulaire lui est redevable, parce qu'elle aurait pu exiger des héritiers qu'ils en fournissent de nouveaux), il faut voir si, en toute hypothèse, le curé n'a point droit à la quarte funéraire sur le reste de la cire, et si, dans le cas de l'affirmative, c'est le chapitre ou ses sacristes qui doivent en répondre.

Les Canons et les Docteurs qui traitent du droit de percevoir la quarte funéraire, enseignent, en général, que c'est l'église tumulaire qui doit la donner. De plus, les sacristes étant d'ordinaire nommés par les Chapitres, et ce casuel formant en quelque manière une partie de leur traitement, peut-être pourrait-on dire que c'est le chapitre même, qui, par l'intermédiaire des sacristes dont le salaire est à sa charge, perçoit ces émoluments accidentels, d'après l'axiôme du droit : *Qui per alium facit, per seipsum facere videtur* (1).

La Sacrée Congrégation a décidé qu'il n'était rien dû au curé de Sainte-Catherine.

« An et quomodo debeatur quarta funeralis parocho S. Ca-« tharinæ de Urbe in casu, etc.

« Negative in omnibus. »

(*Romana seu Ravennaten. Quartæ funeralis*, *die* 31 *martii* 1860).

Au compte-rendu qui précède nous croyons devoir rattacher une cause analogue traitée par devant un autre tribunal romain, et qui, nous l'espérons, ne sera pas sans intérêt pour nos lecteurs, encore que le principe qui s'y trouve consacré ne soit légalement applicable qu'aux paroisses de la ville de Rome.

(1) Ex texta in leg. unic., § 9, *Ne autem* cod. *de Caducis tollendis.*

Un duc, habituellement souffrant d'une paralysie invétérée, quitta le domicile qu'il avait à Rome dans la paroisse de Saint-Roch, et alla habiter sur celle de Saint-Laurent *in Lucina* en la même ville, où il mourut trois jours après. La question des droits funéraires ayant été soulevée entre le curé de cette dernière paroisse, qui accompagna le corps du défunt à la sépulture, et celui de la paroisse à laquelle il appartenait peu auparavant, l'affaire fut portée par devant le juge ecclésiastique près le tribunal civil de Rome, lequel émit l'avis (1) suivant, qui, par suite de l'acceptation de la partie adverse, a obtenu la force d'une sentence définitive :

« La mort du duc étant arrivée par suite d'une paralysie invétérée, et trois jours après qu'il eut abandonné son ancien domicile de la paroisse de Saint-Roch, pour se transporter dans le palais Fano, soumis à la paroisse de St.-Laurent *in Lucina*, il semble qu'il serait injuste que le curé de l'ancien domicile fût privé des droits funéraires qui lui appartiennent en vertu de la loi.

« En effet, le statut paroissial de Rome renferme sur ce point une disposition précise ; il y est expressément établi, par voie d'exception ou de limitation à la règle générale, que si quelqu'un, ayant changé de domicile dans l'état d'infirmité, *infra bimestre tempus decedat, jus funerandi ad priorem parochiam de qua discessit, debet pertinere.*

(1) D'après les lois de procédure judiciaire en vigueur dans l'État pontifical, les juges de première instance ne peuvent pas prononcer la sentence définitive aussitôt après la discussion de la cause ; mais ils doivent d'abord émettre, en audience publique, un avis motivé (*opinamento*), et laisser ensuite, aux parties, vingt jours dans les causes ordinaires, et dix dans les causes sommaires, pour répliquer aux motifs contenus dans l'avis. Ce terme expiré, l'affaire est rapportée à une nouvelle audience, où, après une nouvelle discussion, la sentence est rendue. *Regolamento legislativo e giudiziario del* 10 *novembre* 1834, §§ 578-585.

« En vain le défendeur objecte-t-il que l'un des deux extrêmes requis par la loi manque dans l'espèce, comme si le duc n'eût pas été infirme lorsque, trois jours avant sa mort, il transféra son domicile au palais Fano. Outre que la paralysie longue et invétérée, dont le duc a été affligé jusqu'à sa mort, était une chose connue de tout le monde, les preuves testimoniales produites par le demandeur constatent l'état malheureux où le duc se trouvait réduit par cette maladie, spécialement dans les derniers temps de sa vie, et quand il se résolut à changer de domicile. Et la susdite exception paraissait mériter d'autant moins qu'on y eût égard, qu'il est expressément déclaré, au § 15 du susdit statut paroissial, qu'il n'est pas nécessaire, pour la réserve des droits funéraires en faveur de l'ancien curé, que le paroissien, lorsqu'il abandonna son ancien domicile, fût atteint d'une maladie grave et sérieuse, mais qu'il suffit qu'il se trouvât dans la position de ceux qui, *licet in lecto non jaceant, nec febri laborent, non tamen benevalere dicuntur*.

« Il ne semblait pas non plus au tribunal qu'on dût attacher aucune importance à l'attestation du médecin, qui, sans indiquer nullement la cause de la mort, s'est borné à dire que le duc, jusqu'au soir du jour qui précéda son décès, *jouit d'une parfaite santé, à l'exception de ses incommodités habituelles* ; car il est pleinement constaté, par les preuves produites, que le malaise habituel du duc provenait de la paralysie, qui empêchait en lui l'exercice des fonctions vitales, au point qu'il ne pouvait ni marcher ni s'asseoir sans l'assistance et les secours qu'on lui prêtait ; or, une telle situation doit être considérée comme absolument contraire à l'état de parfaite santé, et comme, non pas seulement équivalente, mais incomparablement supérieure en gravité aux maladies légères décrites dans le susdit § 15 du statut.

« En outre, il ne semble pas qu'on doive avoir plus d'égard

à l'autre exception, savoir, que le duc soit mort, non par suite de la paralysie, mais par l'effet d'une indigestion qu'il avait eue la veille. Car, d'abord le statut ne paraît pas exiger que la mort de l'infirme soit provenue exclusivement du malaise dont il était atteint à l'époque de son changement de domicile ; et d'ailleurs, il est reçu en jurisprudence que, dans le concours de diverses maladies, la plus ancienne est présumée avoir été la cause de la mort, ainsi que l'enseigne la S. Rote (*decis.* 436, *part.* 2, *num.* 4 *Recent.*) ; mais de plus, abstraction faite de cette double observation, le fait de l'indigestion comme cause immédiate de la mort du duc, loin de pouvoir être considéré comme prouvé par la déposition vague et *de relato* faite par deux témoins entendus à la requête du défendeur, est démenti par le témoignage du médecin Valentini, qui a déclaré avoir été appelé pour une consultation peu d'heures avant que le duc ne mourût *surpris par une violente attaque de convulsions épileptiques*, et aussi par la relation non suspecte insérée dans le *Journal de Rome* du 29 avril 1857, par les soins des parents du défunt, et dans laquelle on informait le public que le duc était mort le 20 « après avoir souffert d'une paralysie plus que « décennale, et succombant à une attaque d'épilepsie qui avait « résisté à tous les remèdes de l'art, » de même que par l'avis médical émis par le docteur Besi, et approuvé par plusieurs médecins et professeurs de médecine des plus distingués.

« Pour ces raisons, opine d'accueillir l'instance du demandeur, curé de Saint-Roch, etc. »

Audience du 12 avril 1858, *Giornale del Foro* 1859, septembre, tom. II, pag. 158).

XIV. INSIGNES CANONIAUX, ASSISTANCE AU CHŒUR (1).

1. *Lorsque des insignes particuliers ont été concédés à un Cha-*

(1) Vid. Conc. Trid., sess, 21, cap. 3, et sess. 24, cap. 12, *de Reform.*

pitre par le Saint-Siége, un chanoine ne peut pas refuser de les porter, sous prétexte que la demande ne a été faite à son insu ou sans son consentement.

2. *Si un chanoine, sous un semblable prétexte, se dispense de l'assistance au chœur, l'Evêque peut procéder contre lui à l'application des peines infligées à ceux qui ne résident pas.*

Le Chapitre d'une église collégiale du diocèse de Terracine (Etats pontificaux) obtint, en 1844, du pape Grégoire XVI, la faculté de porter la *cappa magna*. Jean Farricelli, doyen du Chapitre, avait protesté de toutes manières contre la demande d'un semblable privilége, faite par deux fois différentes au Souverain-Pontife ; ses droits, disait-il, avaient été lésés en ce que le Chapitre avait agi la première fois en son absence, et la seconde, à son insu ; l'usage de la *cappa magna* lui paraissait d'ailleurs sentir le faste et la vanité. Il prit en conséquence la résolution de s'absenter perpétuellement du chœur, plutôt que d'y paraître avec ce vêtement ; il cessa en effet de s'y rendre aussitôt que le privilége eut été accordé, et il n'y reparut jamais depuis, se bornant à se rendre aux assemblées capitulaires.

L'Evêque diocésain employa, pour le fléchir, tantôt les prières, tantôt la menace des peines ecclésiastiques. En 1845, ayant réuni le Chapitre, à l'occasion de la visite pastorale, il pria le doyen, du consentement de tous les autres chanoines, de se rendre du moins au chœur en surplis et rochet, ce qui est le vêtement d'été du Chapitre. Cette démarche étant restée sans effet, l'Evêque crut devoir procéder contre le doyen aux termes du Concile de Trente (sess. 24, chap. 12 *de Reform.*). Il commença donc par dresser les actes judiciaires pour la privation de la moitié des fruits. Le chanoine en appela aussitôt à la Sacrée Congrégation du Concile. Mais, comme son absence prolongée nuisait au service du chœur, la Cour épiscopale en

vint à une seconde intimation portant déclaration de la perte d'une année entière des revenus du canonicat, et enfin, le 13 septembre 1850, elle fit au doyen une troisième monition judiciaire, et lui assigna le jour où il serait déclaré déchu de son bénéfice, s'il ne justifiait pas de son assistance personnelle au chœur.

La Sacrée Congrégation décida, le 26 novembre 1853, que le chanoine était tenu d'assister au chœur en *cappa*, et elle confirma en même temps les décrets épiscopaux. Farricelli demanda et obtint que la cause fût proposée de nouveau ; mais il négligea ensuite pendant six ans d'en poursuivre la conclusion, et dans cet intervalle il aurait été constamment, par ses paroles et par ses actes, un sujet de peine pour les chanoines. Enfin, le Chapitre s'est adressé lui-même à la Sacrée Congrégation, la suppliant d'apporter remède à des maux toujours croissants. L'affaire a été en conséquence soumise à un nouvel examen dans la séance du 31 mars dernier, et le résultat a été la confirmation de la décision précédente. Nous allons résumer les motifs allégués au nom des parties, lors de l'une et de l'autre discussion de la cause.

Motifs allégués en faveur du doyen.

L'obligation de la résidence personnelle souffre exception quand on a des raisons légitimes de s'en dispenser (1), et parmi ces raisons il faut compter une conduite injuste de la part du Chapitre ou de graves inimitiés (2). Or, c'est pour une cause de ce genre, que le chanoine Farricelli s'est vu dans la nécessité de s'absenter du chœur. En effet, ce fut à tort qu'en 1844 le Chapitre adopta l'usage de la *cappa magna*, et le doyen n'était

(1) C. 17, *Clericos, de Cleric. non resid.*; c. unic. *Cod. tit.* in 6; Conc. Trid., sess. 23, c. 1, *de Reform.*

(2) Glossa in cit. c. *Clericos*, sub verbo *excusationem rationabilem*; Thesaur. *de Pœnis ecclesiast.*, part. 2, V. *Residentia*, c. 3, n. 5.

nullement tenu de s'y conformer : 1° Parce que la demande en avait été faite à son insu par quelques chanoines seulement, et d'une manière privée; 2° parce que la supplique était entachée d'obreption et de subreption.

D'après la règle du Droit, *quod omnes tangit debet ab omnibus approbari* (1), l'usage de la *cappa magna* devait être approuvé par tous les chanoines, puisqu'il les intéresse tous et chacun en particulier. Or, le chanoine Farricelli n'a nullement approuvé la demande faite de cet insigne, et a été même dans l'impossibilité d'y donner son approbation, les autres chanoines lui ayant à dessein caché cette démarche. Et qu'on ne dise pas que dans les délibérations capitulaires la majorité doit l'emporter; car, en fait, il est faux que cette affaire ait été traitée capitulairement, puisque la requête présentée au Souverain-Pontife en 1842 n'a été que le fait privé de quelques membres du Chapitre; et en droit, le principe invoqué est absolument étranger à l'espèce; il ne trouve son application que lorsque les délibérations capitulaires ont pour objet une chose de nécessité comme, par exemple, une aliénation, et non lorsqu'il s'agit de choses purement volontaires, tel qu'est l'usage de la *cappa*; dans ces derniers cas, il faut le consentement de tous, donné capitulairement (2).

2. Dans leur supplique de 1842, les chanoines ont passé sous silence qu'une semblable pétition avait été présentée en 1839 au même Souverain-Pontife, et rejetée par Sa Sainteté. C'était là, cependant, une circonstance dont la mention était requise par le Droit sous peine de nullité (3).

Le doyen ayant refusé, par ces motifs, de faire usage du nouveau vêtement, il se vit en butte aux moqueries, aux injures

(1) C. 29, *de Regul. jur.*, in 6.

(2) Glossa in c. 6, *Cum omnes, de Constitut.*, sub verbo *Constitutum*; Reiffenst. in cit. Reg. 29, n. 10.

(3) C. 31, *ad Audientiam*, et c. 32, *in Nostra*, de *Rescript.*

et à l'inimitié des autres chanoines, et pour éviter de plus grands maux, il prit le sage parti de ne plus paraître au chœur.

Mais une fois prouvé qu'il avait une raison légitime d'absence, il s'ensuit qu'on doit rejeter comme injuste le décret épiscopal prononçant contre lui la privation de la moitié des fruits pour cause de non-résidence. On prétend que le doyen avait refusé de se rendre aux vœux de l'Evêque et de quelques chanoines, qui lui permettaient d'aller au chœur en surplis et rochet; c'est là une pure calomnie, puisque de l'audition des témoins, il résulte clairement que le doyen avait consenti, sauf réserve de ses droits, à la proposition dont il s'agit, mais qu'il dût s'arrêter devant l'opposition formelle de l'archiprêtre.

A plus forte raison, doit-on regarder comme injustes, ou plutôt comme nuls, les décrets ultérieurs de l'Evêque, prononçant la privation d'abord de tous les fruits du bénéfice, puis de la prébende canoniale elle-même. Car, à peine le premier décret lui eut-il été notifié, que le doyen en appela à la Sacrée Congrégation; or, on sait que l'appel a pour effet immédiat de suspendre tout pouvoir de la part du juge inférieur, de telle sorte que la sentence même déjà prononcée ne puisse être mise à exécution (1). Les actes auxquels l'Evêque procéda malgré l'appel sont conséquemment entachés de nullité.

Et qu'on ne dise pas que les sentences de privation de bénéfice pour défaut de résidence, et en général les décrets épiscopaux rendus dans la Sainte Visite ne souffrent pas d'appel *suspensif*, mais seulement *dévolutif;* car, 1° ce principe ne reçoit son application, quant aux sentences de privation de bénéfices, que lorsqu'elles ont été dûment et légitimement prononcées (2);

(1) C. 49, *Venientes, de Jurejur.;* c. 55, *Dilectis, de Appellat.;* Piringh *in Jus canon.* lib. 2, tit. 28, sect., 8, § 1, n. 228.

(2) Rota, in decis. 346, *Coram Serafini*, et in decis. 712, n. 1, part. 2, *Recent.*

mais comme on ne peut décider positivement qu'il en ait été ainsi, tant que le juge d'appel n'a pas connu de la cause, il s'ensuit qu'avant qu'il en ait pris connaissance, le juge ordinaire ne peut passer outre; 2° pour ce qui est des décrets rendus en visite pastorale, l'appel n'est pas dévolutif, mais suspensif, lorsque l'Evêque a procédé dans les formes judiciaires (1); or, c'est ce qu'a fait dans l'espèce l'Evêque de Terracine, et il ne pouvait même faire autrement; car, pour toutes les causes qui ne rentrent pas dans le but principal de la visite, déterminé par le Concile de Trente (2), l'Evêque, même en visite, doit suivre les règles ordinaires du droit (3).

On ne peut pas objecter non plus le monitoire épiscopal qui fixa au doyen, en 1849, le terme de quinze jours pour avoir à poursuivre l'appel qu'il avait interjeté dès le 12 juillet 1845, lequel terme écoulé, l'Evêque aurait procédé aux actes ultérieurs. Car, il n'appartenait pas à l'Evêque de fixer ce terme, qui d'ailleurs était trop restreint; et après tout, si le doyen a retardé la poursuite de son appel, ce n'est pas sa faute, mais plutôt celle de la Cour épiscopale, qui n'a pas encore transmis à la Sacrée Congrégation les actes judiciaires relatifs à la première sentence.

Raisons en faveur de l'Evêque et du Chapitre.

Les lois de la résidence n'obligent pas seulement les chanoines à demeurer dans la ville où se trouve leur église, mais encore à prendre part au service divin dans cette même église

(1) Decr. S. C. Episc. de mandato Clem. VIII, lata an. 1600, circa appellationes et inhibitiones, § 8 (Append. XIII ad Conc. Rom., an. 1725; Giraldi, *Expos. Jur. pont.*, part. 1, sect. 308, append. ad tit, *de Appell.*; Ferraris *Bibliotheca*, V. *Appellatio*, art. 5, n. 20); Devoti. *Instit. canon.*, lib 1, tit. 2, sect. 1, *de Episc.*, § 9.

(2) Sess. 24, c. 3, *de Reform.*, § *Visitationum.*

(3) Fagnan. in c. *Dilectus*, *de Rescript.*, n. 30.

aux heures convenables (1). Le Concile de Trente a déterminé les causes légitimes d'absence (2), et il n'en est aucune que le chanoine Farricelli puisse invoquer en sa faveur. Le fait du Chapitre qu'il taxe d'injustice en est aussi exempt que possible. Ce fut en vertu d'une délibération capitulaire qu'en 1839 on demanda au Souverain-Pontife l'usage de la *cappa*; cette première démarche n'ayant pas obtenu un plein résultat, elle fut renouvelée unanimement en 1842, et le privilége fut accordé gratuitement en 1844. Or, le droit canon tout entier proclame qu'en tout acte capitulaire la majorité ou du moins les deux tiers des voix doivent l'emporter. La règle *Quod omnes* est étrangère à l'espèce; car, « intelligenda venit de eo dumtaxat, « quod *omnes ut singulos*, non autem de eo quod *omnes simul*, « *vel collective, seu collegialiter* sumptos tangit (3). » Dans ce dernier cas, un seul membre du Chapitre ne pourrait s'opposer efficacement à l'avis de tous les autres, que si cet avis était manifestement préjudiciable au collége, à la communauté, ou à l'église (4). Or, dans l'espèce, l'usage de la *cappa* regarde les chanoines non *uti singulos*, mais *uti universos*, ou *collegialiter*, puisqu'il est inhérent à perpétuité au collége capitulaire, et d'ailleurs ce privilége ne peut en aucune manière tourner au préjudice du Chapitre.

C'est donc sans aucun fondement que Farricelli regarde comme subreptices et obreptices les suppliques des chanoines, parce que dans la première on n'a pas dit qu'il fût absent, et dans la seconde, qu'elle était faite à son insu. Car ces deux circonstances, non plus que le dissentiment subséquent du doyen, ne peuvent assurément être rangées parmi les causes

(1) Pirhing, *in Jus canon.*, lib. 3, tit. 4, sect. 1, § 1, num. 2 et 3; Barbosa, *Collect. Doctor.*, in lib. 3 decretal., procem. tit. 4, n. 8.

(2) Sess. 23, c. 1 *de Reform.*, § *Nam cum*.

(3) Reiffenst., in *Dic. Reg.*, n. 5.

(4) Reiffenst., *ibid.*, n. 11.

dont la mention aurait pu détourner le Pontife d'accorder le privilége. Au reste, supposé même que les suppliques fussent entachées d'obreption et de subreption, le doyen pouvait attaquer juridiquement la validité de l'indult; mais ce n'était pas une raison de renoncer à ses fonctions de chanoine, surtout lorsque le Chapitre eut poussé la condescendance jusqu'à lui permettre, pour le bien de la paix, l'usage de l'ancien habit de chœur.

En vain objecte-t-il les prétendues inimitiés des chanoines à son sujet. Ceux-ci, au contraire, l'ont toujours traité en ami, et l'ont accueilli avec tous les égards convenables lorsqu'il s'est rendu aux assemblées capitulaires ; s'ils n'ont pas été du même sentiment que lui, il n'y a rien en cela qui mérite le nom d'inimitié. Il faut en dire autant des plaisanteries auxquelles il aurait pu se trouver parfois en butte. Car, lorsque les Canons parlent d'inimitiés qui excusent de la résidence, ils ne s'entendent que d'inimitiés capitales ou très-graves, desquelles il résulte quelque grave danger pour la vie ou pour la sûreté de celui qui en est l'objet. Mais, que pouvait craindre de pareil le chanoine Farricelli en assistant au chœur? ou plutôt, quel danger a-t-il jamais couru en se rendant aux assemblées capitulaires? Du reste, ces prétendues inimitiés ne provenaient pas de la faute du Chapitre, mais uniquement de celle du doyen et des efforts ridicules qu'il faisait pour empêcher l'exécution de la faveur pontificale. Enfin, en toute hypothèse, Farricelli devait recourir à l'autorité compétente pour en obtenir la permission de s'absenter du chœur (1). L'Evêque peut accorder une pareille dispense pour un an ou deux, à la condition que le chanoine emploie sérieusement pendant ce temps-là tous les moyens de rétablir la paix et la bonne intelligence (2). Or,

(1) Pignatelli, *Consult. canon.*, tom. 7, cons. 14, n. 1, aliis cit.

(2) Piton., *Discept. eccles.*, 34, n. 4 ; Barbosa, loc. cit., tit. 4, c. 4, n. 8; Pignatel., loc. cit., n. 3.

les actes de la cause prouvent que le doyen a refusé, au contraire, la conciliation qui lui était offerte par l'Evêque et le Chapitre.

Ce chanoine n'avait donc aucune raison légitime de s'absenter du chœur, et il ne restait plus dès lors qu'à lui appliquer les peines de droit, qui peuvent aller, en pareil cas, jusqu'à la privation du bénéfice (1). C'est ce que l'Evêque a fait, en suivant de point en point la marche tracée par le Concile de Trente (sess. 24, c. 12 *de Reform.*). Si, après l'appel de Farricelli, il a passé outre et procédé aux autres actes judiciaires, il a été en cela dans son droit; car, les ordonnances prescrivent de résider, et les sentences de privation de bénéfice pour défaut de résidence ne sont pas sujettes à l'appel suspensif, lorsque les termes voulus ont eté observés (2).

Nous avons déjà indiqué sommairement quelle a été la décision de la Sacrée Congrégation. Voici maintenant le texte des *doutes* et des *réponses :*

« I. An Joannes canonicus Farricelli cappa indutus chorum « adire teneatur in casu.

« II. An decreta episcopalia sustineantur in casu.

« Et quatenus negative.

« III. An et quomodo procedendum sit contra eumdem cano« nicum in casu.

« Die 26 novembris 1853, S. C. rescribendum censuit : « Ad. I, affirmative. Ad. II, affirmative. Ad. III, provisum in « secundo.

I. « An sit standum vel recedendum a decisis in primo dubio « in casu.

« II. An sit standum vel recedendum a decisis in secundo « dubio in casu.

(1) Giraldi, op. cit., part. 1, sect. 354, ad c. 11 *de Cleric. non resid.*
(2) Ventriglia, *Prax. rer. notabil. fori ecclesiast.*, ad not. 19, *de Resid. canonic.*, § 3, n. 9.

« III. An sit standum vel recedendum a decisis in tertio « dubio in casu.

« Die 31 martii 1860, S. C., etc. : Ad. I, II et III, In decis., et « amplius (1). »

XV. FIANÇAILLES, EMPÊCHEMENT PROHIBITIF DE MARIAGE (2).

Nature des fiançailles. — Preuves nécessaires pour en constater l'existence, surtout s'il s'agit d'obliger quelqu'un à contracter mariage.

Pascal M..., du diocèse de Trani, se préparait à épouser Apollonie S..., lorsque Marie D... mit opposition à son mariage pour cause d'empêchement de fiançailles. Aussitôt Pascal fit auprès de la Cour archiépiscopale les démarches de droit pour obtenir que cette opposition fût levée. Marie, de son côté, produisit des témoins pour prouver que Pascal lui avait promis de l'épouser, et avait entretenu avec elle, pendant plusieurs années, des relations familières. Toutefois, aucun de ces témoins ne peut attester qu'il eût été présent à une promesse de

(1) C'est-à-dire, ainsi qu'on l'exprime dans l'expédition du rescrit : « S. C.... stetit in decisis, et hujusmodi *causam amplius non proponi mandavit.* » Cette clause n'empêche cependant pas absolument que la cause ne puisse être proposée de nouveau, mais elle rend beaucoup plus difficile l'obtention d'une nouvelle audience. Lorsque le rescrit ne renferme pas la clause *et amplius*, il suffit, pour obtenir la nouvelle audience, d'en faire la demande, dans les dix jours, à Mgr le secrétaire de la Congrégation. Mais si la décision est munie de cette clause, la demande de nouvelle audience doit être faite au Cardinal-Préfet, qui peut ou l'accorder par lui-même, ou renvoyer la supplique à la *pleine Congrégation*, par décret conçu en ces termes : *Per memoriale citata parte*; dans l'un et l'autre cas, si la décision est favorable à la demande, la cause ne peut être proposée de nouveau qu'après un intervalle de trois mois, et si la partie qui a sollicité cette nouvelle épreuve y succombe, elle est tenue d'en supporter tous les frais.

(2) *Vid. Conc. Trid.*, sess. 24, cap. 1, *de Reform. Matrim.*

futur mariage donnée ou acceptée; mais quelques-uns dirent avoir recueilli de la bouche de Pascal des paroles qui donneraient lieu de conclure qu'il avait eu l'intention d'épouser Marie. La Cour archiépiscopale, ayant entendu les témoins et les conclusions des parties, prononça la sentence *Non constare de existentia sponsalium*. Marie fit appel à la Sacrée Congrégation du Concile; mais elle ne présenta, non plus que Pascal, aucune défense. Le secrétaire de la Congrégation y a suppléé d'office, en exposant les raisons qui pouvaient militer en faveur de l'une et de l'autre partie.

En faveur de Pascal, ou contre l'existence des fiancailles.

On ne peut jamais prononcer qu'il y ait fiançailles, s'il n'est prouvé d'une manière pleinement concluante que les deux parties se sont réciproquement obligées, par un consentement mutuel et délibéré, à contracter mariage ensemble (1). Et cela est vrai, surtout lorsqu'il s'agit de constater l'existence des fiançailles, dans le but de forcer quelqu'un à contracter un mariage qu'il repousse; de sorte que s'il reste quelque doute, il faut se prononcer pour la non-existence des fiançailles (2).

Or, si l'on pèse mûrement les dépositions des témoins, on ne voit en presque toutes qu'une pure et simple intention de contracter mariage, et non une promesse véritable et proprement dite, deux choses entièrement distinctes l'une de l'autre. On pourrait, au premier aperçu, regarder comme plus graves les dépositions de deux témoins, dont l'un atteste avoir entendu Pascal dire au père de Marie : *J'ai mis le pied dans votre maison, j'ai donné ma parole de mariage, et il doit en être ainsi*; et l'autre dit qu'elle a vu le même Pascal dans la maison de Marie, et

(1) C. 1, *Si quis*, ibique glossa, *de Clandest. desponsat.*

(2) S. C. C. in *Romana seu Comen. sponsalium*, 24 novemb. 1851, § *Præ oculis*, et in *Brundusina Sponsalium*, 5 apr. 1851, § *At vero*.

que celle-ci étant en pleurs, Pascal *lui dit de ne pas pleurer, parce qu'il lui avait donné sa parole de mariage, et qu'il l'épouserait.* Mais il faut remarquer que ces témoins ne peuvent fournir la preuve complète d'une promesse faite par Pascal, parce qu'ils ne sont pas *contestes*, mais *singulares*, et qu'ils rapportent des faits différents l'un de l'autre.

Mais, lors même qu'il serait constant que Pascal aurait fait une promesse, il faudrait prouver en outre que Marie eut pris le même engagement, puisque la promesse de mariage doit être mutuelle et réciproque, pour qu'il y ait fiançailles (1). Or, parmi tant de témoins entendus, il n'en est pas un seul qui ait dit un mot d'une promesse faite par Marie, en retour de celle de Pascal. Son silence d'ailleurs ne peut pas être considéré comme équivalent à cette promesse ; car, c'est un principe de droit, que la simple acceptation de la promesse faite par l'une des parties n'a pas la force de la promesse réciproque nécessaire pour l'existence des fiançailles ; et la raison en est, que celui qui accepte une promesse, est censé consentir à ce qui lui est avantageux à lui-même, c'est-à-dire à ce que l'autre soit obligé envers lui, mais non à ce qui lui serait défavorable, c'est-à-dire à contracter une obligation envers l'autre (2). On n'a pas une présomption plus positive de promesse mutuelle dans les relations intimes et peu réservées qui ont existé pendant plusieurs années entre Marie et Pascal. Car, 1° les dépositions des témoins sont si vagues sur ce point, qu'on ne peut juger suffisamment par elles de la nature de ces relations ; 2° le sentiment commun des Docteurs est que, même le commerce charnel, ne peut pas être considéré comme une preuve

(1) Reiffenst. in lib. 4, Decretal., tit. 1 *de Sponsal. et Matrim.*, § 1, num. 16 ; Pontius, *de Sacram. Matrim.*, lib. 12, c. 4, num. 2 et seq.

(2) Sanchez, *de Matrim.*, lib. 1, disput. 5, n. 5 ; de Luca, *de Matrim.*, discurs. 8, n. 4.

décisive de l'existence des fiançailles, pour cette raison surtout, que ce crime se commet le plus souvent par le seul entraînement de la passion, sans intention de contracter mariage (1).

Enfin, quand bien même les fiançailles existeraient, il y aurait un motif raisonnable de les dissoudre, à savoir la haine que les débats actuels ont excitée entre les parties, et qui donne tout lieu de craindre que si le mariage avait lieu, les époux ne vécussent dans une mésintelligence et une discorde continuelles (2).

En faveur de Marie, ou pour l'existence des fiançailles.

Lorsque deux personnes se sont obligées à contracter mariage ensemble, il n'est pas permis à l'une d'elles de se soustraire, sans une cause légitime, à cette obligation, dont l'accomplissement peut être exigé par les moyens de droit (3). Peu importe du reste, pour la perfection du contrat, que le consentement mutuel des parties au futur mariage soit donné par paroles ou par signes, en personne ou par procureur (4) ; il y a plus encore, la preuve de ce consentement peut résulter de conjectures, de faits, ou autres indices concluants (5). Or,

(1) Reiffenst. loc. cit. § 4, n. 4.

(2) C. 17, *Requisivit, de Sponsal. et Matrim.* ; Cosci *de Sponsal. filior. famil.*, vol. 7, n. 97 ; Rota in *Pampilonen. Sponsalium super censuris*, 7 febr. 1718, *Coram Herrera*, n. 7 et 8 (ad calcem cit. op. Cosci, decis. 19), et decis. 977 *Coram Molines*, num. 3 (ibid. decis. 6).

(3) C. 10 *Ex litteris, de Sponsal. et Matrim.* ; S. C. C. in *Fanen seu Pisauren Sponsalium*, 14 déc. 1743, § *Alius*, et in *Bononien.*, 26 mart. 1735, § *At Franciscus.*

(4) Glossa in C. 25 *Tux fraternitati, de Sponsal. et Matrim.*, verb. *Verba* ; Sanchez, loc. cit., disput. 16, num. 6, disput. 22, num. 1, disput. 23.

(5) C. un. *Si infantes*, § *Porro, de Despons. impub.* in 6 ; Canonistæ omnes in C. 3 *si inter virum, de Sponsalib. et Matrim.*

dans l'espèce, encore que les témoins n'attestent pas avoir entendu donner et recevoir la promesse de mariage, leurs dépositions s'accordent toutefois à constater comme un fait certain et indubitable, que, pendant un temps considérable, Pascal a été lié d'une étroite amitié avec Marie, qu'il a eu de très-fréquents entretiens avec elle, soit dans sa maison, soit ailleurs, et qu'il a été dans l'habitude de se rendre auprès d'elle tant la nuit que le jour. Bien plus, Pascal lui-même, au rapport de quelques témoins, aurait avoué plusieurs fois, directement et indirectement, qu'il avait donné à Marie sa promesse de futur mariage. Ces témoins sont *singulares*, il est vrai, mais *singularitate adminiculativa, non obstativa;* leurs dépositions tendent toutes à la même fin, et ils peuvent ainsi constituer une preuve suffisante (1).

La promesse une fois constatée de la part de Pascal, on ne peut douter qu'il y ait eu réciprocité de la part de Marie. Car, 1° il n'est pas croyable qu'une jeune personne honnête eût voulu vivre si longtemps dans une aussi grande familiarité avec un jeune homme, si elle n'eût pas pris l'engagement de contracter mariage avec lui. 2° D'après les dépositions de six d'entre les témoins, il est assez évident qu'il y a eu entre les parties, un commerce coupable que Marie aura sans doute permis dans l'espérance d'un mariage futur : or, si la simple fornication n'est pas par elle-même une preuve concluante de l'existence des fiançailles, il faut en juger autrement, lorsqu'elle a été très-certainement précédée d'une promesse de mariage de la part du jeune homme (2).

Quant à l'inimitié survenue entre les parties, elle ne peut faire aucune difficulté. Car, pour que le juge se dispense de recourir aux remèdes sévères que le Droit prescrit en pareil cas,

(1) Reiffenst. in lib. 2 Decretal., tit. 20 *Testib. et Attestat.*, § 9, n. 297 et seq.

(2) Cosci cit. vol. 7, n. 71.

il faut, non pas seulement un léger soupçon, mais une crainte très-probable et presque certaine de graves inconvénients (1), et c'est ce qui n'a pas lieu, dans l'espèce, où le différend n'a été ni assez long ni assez vif, pour être rangé parmi les causes raisonnables de dissolution des fiançailles. Et à dire vrai, il en serait fait des fiançailles, si l'un des fiancés après avoir soulevé la question de dissolution, pouvait faire valoir comme cause de dissolution la question même qu'il aurait soulevée. Aussi est-ce une maxime reçue, que ces sortes d'inimitiés, provoquées par la chaleur des contestations relatives aux fiançailles mêmes, ne doivent être d'aucun poids pour empêcher de recourir à la coaction envers l'un des fiancés, lorsque les droits de la justice le demandent (2).

La Sacrée Congrégation n'a pas jugé les fiançailles suffisamment constatées, et elle a confirmé en conséquence la sentence de l'Ordinaire.

« An sententia curiæ archiepiscopalis sit confirmanda vel « infirmanda in casu.

« Affirmative ad primam partem, negative ad secundam. »

(*Tranen. Sponsalium, die* 31 *martii* 1860).

Une décision identique à celle qui précède a été prise dans la session suivante de la Sacrée Congrégation. Voici le cas qui en a été l'objet :

Marie C... forma opposition, par devant la cour archiépiscopale de Bénévent, à la délivrance du certificat d'*état libre* en faveur d'Ange L..., qui se disposait à épouser une autre personne, et qu'elle prétendait avoir contracté des fiançailles avec elle. Ange se pourvut aussitôt auprès de la même cour dans le but de faire lever cette opposition. Les témoins produits par

(1) Boss. *de Matrim.*, c. 11, n. 167 ; Piton., *Discept. eccles.* 42, num. 88.

(2) Gabriel, *Cons.* 139, n. 12, lib. 2 ; Rota *Coram Ludovisio*, decis. 376, n. 6, et *Coram Cavalerio*, decis. 421, n. 10.

Marie ayant été entendus et tous les autres actes de la procédure étant achevés, la cour rendit sa sentence définitive, par laquelle il fut déclaré « qu'il ne constait pas des fiançailles « contractées entre Ange L... et Marie C..., et qu'en consé« quence on devait regarder comme non avenue l'opposition « faite par Marie C... à l'état libre d'Ange L... » Marie en appela à la Sacrée Congrégation du Concile, et l'Archevêque, après avoir fixé aux parties un terme convenable pour avoir à déduire leurs droits, transmit les actes du procès à la Sacrée Congrégation, à qui cette cause devait revenir en appel.

Six témoins avaient été produits par Marie. Aucun d'eux n'atteste qu'il y ait eu promesse de mariage donnée ou reçue, quoique tous déposent que pendant plusieurs années, les parties ont entretenu ensemble des relations familières, et qu'Ange L... a souvent manifesté l'intention d'épouser Marie C... Quelques-uns parlent *de defloratione sub data matrimonii fide a viro patrata*, mais sur ce qu'ils en ont entendu dire à d'autres, particulièrement à Marie C... elle-même. Un ou deux ajoutent qu'après ce fait Marie témoigna de l'éloignement pour Ange, et lui dit même expressément qu'elle ne voulait plus l'épouser.

Après avoir résumé et cité en partie les dépositions des témoins, le secrétaire de la Sacrée Congrégation a présenté succinctement les motifs pour et contre. Ce sont les mêmes à peu près qui ont été exposés plus longuement dans la cause précédente. La seule présomption en faveur de l'existence des fiançailles, serait la *defloratio* jointe à la bonne conduite antécédente de la jeune personne. Mais, outre que les preuves laissent à désirer pour la constatation du fait, celui dont il s'agit ne serait pas par lui-même un indice concluant. Il n'est nullement prouvé d'ailleurs qu'il y ait eu entre les parties promesse mutuelle et réciproque de futur mariage, ce qui serait pourtant indispensable pour qu'on pût prononcer qu'il y a fiançailles.

La Sacrée Congrégation a confirmé la sentence de l'Archevêque. Le texte du *doute* et de la réponse est absolument le même que pour la cause précédente.

(*Beneventana, Sponsalium, die* 28 *aprilis* 1860).

SACRÉE CONGRÉGATION DES ÉVÊQUES ET RÉGULIERS.

I. PROFESSION RELIGIEUSE. — CRAINTE RÉVÉRENTIELLE.

La simple crainte révérentielle n'est pas une cause suffisante pour déclarer nulle la profession religieuse; surtout si le profès a laissé passer beaucoup de temps avant de réclamer.

Jean B.., du diocèse de Porto, entra au noviciat des Ermites de saint Augustin, à Lisbonne, le 16 février 1825, à l'âge de quinze ans et quatre mois, et le 19 février de l'année suivante il fit sa profession religieuse par l'émission des vœux solennels. En 1828, il s'enfuit du couvent de Coimbre, où il résidait, et embrassa la vie militaire, dans laquelle il parvint au grade d'officier. Dix ans après, le repentir de ses égarements lui fit abandonner cette carrière; il se retira alors auprès de sa mère qui était veuve et avancée en âge. En 1849, il sollicita et obtint du Saint-Siége l'absolution des censures qu'il avait encourues par son apostasie et sa fuite du couvent. La même année, voulant introduire la cause de nullité de sa profession religieuse, *ob coactionem sui parentis*, il recourut aussi au Souverain-Pontife par l'organe de la Sacrée Congrégation des Evêques et Réguliers, « pro restitutione in integrum, ad hoc ut non obstante « lapsu quinquennii et ipsius permanentia extra claustra præ- « dictam causam pertractare possit. » Après avoir entendu l'Evêque de Porto, qui donna un avis favorable, et le procureur général des Augustins, qui ne fit aucune opposition, le Saint Père, dans l'audience du 6 décembre 1850, « facultates neces- « sarias et opportunas concedit Ordinario Portugallen. ad ef-

« fectum conficiendi processum super causis restitutionis in « integrum et nullitatis professionis, auditis superioribus re« gularibus, et servata in substantialibus Const. Ben. XIV « *Si datam*, cum potestate subdelegandi, quoad testes absen« tes, Ordinarios diœceseon in quibus iidem commorantur. « Sanctitas vero Sua mandavit remitti processum ad S. C. EE. « et RR., cui indulsit, ut non obstante lapsu termini canonici, « tam super restitutione in integrum, quam super nullitate « professionis, in plenario auditorio summarie proponat atque « definiat. » Le procès ayant été transmis par l'Ordinaire, la Sacrée Congrégation prit l'avis d'un consulteur, et nomma un défenseur d'office de la profession religieuse, lequel prêta le serment prescrit par la Constitution de Benoît XIV *Dei miseratione* (29 nov. 1741), § 7 *Et demum*. Nous donnons le résumé des observations présentées tant par l'un que par l'autre de ces habiles Canonistes.

Observations du consulteur.

Les points à prouver dans l'intérêt du suppliant étaient : 1° l'identité de la personne; 2° la légitimité de sa naissance; 3° que le suppliant avait été contraint, par le respect qu'il portait à ses parents, de faire la profession religieuse; 4° qu'il n'a reçu aucun ordre ecclésiastique ni sacré; 5° qu'il vit convenablement avec sa mère, dont il est le fils unique et qui désire trouver en lui le soutien de sa vieillesse.

Cinq témoins jurés ont été entendus à Porto, le 7 avril 1851, et tous s'accordent à constater les articles 1, 2, 4 et 5. Quant au 3e, qui est le plus important pour la question de nullité des vœux solennels, voici ce qui résulte des témoignages recueillis. Un des témoins (ecclésiastique), qui a été au collége avec le suppliant, assure n'avoir jamais découvert en lui aucune vocation pour l'état religieux, mais il ajoute qu'il ignore si ses

parents l'ont obligé à l'embrasser. Les quatre autres ont déposé en termes presque identiques, que Jean B..., de caractère soumis et docile, fut contraint, par le respect qu'il avait pour ses parents, à entrer au couvent et à faire profession sans avoir aucune vocation à l'état religieux. Le suppliant et sa mère, interrogés aussi après avoir prêté serment, ont répondu dans le même sens que les témoins. Il n'y a du reste aucune preuve que les parents aient abusé de leur autorité et employé des actes de violence pour déterminer leur fils, ou que celui-ci ait dit une seule parole pour manifester son aversion, de sorte qu'on ne peut découvrir dans l'espèce une violence, même morale, vraiment digne de ce nom.

D'ailleurs, les vœux solennels ont été émis après l'expiration du temps ordinaire de noviciat, c'est-à-dire lorsque le suppliant, ayant passé une année dans le couvent, loin de son père et de sa mère, pouvait mieux connaître l'importance de la démarche qu'il allait faire et prendre conseil de ses supérieurs, qui n'auraient assurément pas souffert qu'il fît un sacrifice contraire à sa volonté, mais lui auraient plutôt facilité les moyens de sortir du danger où il se trouvait. Enfin, il faut se rappeler que si la crainte grave, d'après le sentiment commun des théologiens, rend nuls toute espèce de vœux, « valet « quodvis votum ex metu levi, etsi injuste incusso, quia non « irritatur ab Ecclesia et est sufficienter voluntarium, sibique « vovens imputare debet quod tali metui cesserit (1). »

Le consulteur fait remarquer en finissant que l'Evêque de Porto n'a pas pu interroger les religieux qui étaient en ce temps-là à la tête du couvent de Lisbonne, parce que tous étaient morts dans l'intervalle, et il conclut que d'après les actes du procès il n'oserait opiner pour la nullité de la profession religieuse.

(1) Antoine, *Theol. moral.*, tract. de *Virtute relig.*, c. 3, n. 3.

Observations du défenseur d'office.

I. Le procès fait à Porto est nul pour défaut de forme. Car, 1° le défenseur de la profession religieuse, nommé par la cour épiscopale, n'a pas présenté ses interrogatoires pour l'examen des témoins (Const. Ben. XIV, *Si datam*, 4 mars 1848, § *de Probationibus*) ; 2° il n'a pas été cité à se trouver présent à l'audition des témoins (Const. *Dei miseratione*, § 6, *Ad officium* et Const. *Si datam*, § *Sub eadem*) ; 3° on n'a pas constitué le défenseur du couvent, qu'il ne faut pas confondre avec celui de la profession religieuse (Const. *Si datam*, *ibid.*) ; 4° on n'a cité ni le procureur du couvent où Jean B... a fait sa profession, ni les parents du suppliant, à l'exception de sa mère (*ibid.*)

II. Quant au fond, la profession de Jean B... doit être considérée comme valide 1° parce qu'il ne conste pas, dans l'espèce, de l'existence de la crainte nécessaire pour rendre nulle la profession religieuse ; 2° parce que lors-même qu'une semblable crainte eut existé, il faudrait considérer la profession comme ratifiée par le laps d'environ vingt-quatre ans, pendant lesquels Jean B... s'est abstenu de se pourvoir en déclaration de nullité, et conséquemment la restitution en entier ne doit pas être accordée.

1. Les témoins entendus n'ont déposé que *de auditu*, et même *de auditu alieno* ; ils ne parlent pas de ce qu'ils savent de science propre et certaine, ni même de ce qu'ils ont appris d'une personne déterminée, mais ils rapportent simplement que le bruit public était que le suppliant avait pris l'habit à contre-cœur. Or, de pareils témoignages ne sauraient fournir une preuve légale dans une matière d'une si haute importance (1). Si l'un des témoins assure savoir la chose *de science*

(1) C. 37 *Cum causam*, *de Testib. et attest.* ; can. 3 *Si testes*, caus. 4, quæst. 2 et 3, ibique Glossa, V. *Fama*, § 27 *Sæpe* ; Felin. in

certaine, ce n'est jamais là qu'un seul témoignage, qui ne mérite conséquemment pas qu'on y ait égard, surtout en matière si grave (1). Il en est de même de la déposition de la mère, soit parce que *parentes et liberi invicem adversus se nec volentes ad testimonium admittendi sunt* (2), soit parce que la mère, d'après son propre aveu, aurait été complice de la coaction, et que, dans ce cas, sa déposition serait bien suffisante pour la faire déclarer tombée dans les censures, mais non pour prouver la nullité de la profession religieuse (3).

Au reste, en admettant même comme prouvé ce que disent les témoins, on ne saurait y voir une crainte telle qu'elle serait ici nécessaire, c'est-à-dire une crainte grave, *cadens in virum constantem*, une crainte de péril considérable pour la santé, la liberté ou les biens (4). La crainte révérentielle n'a jamais été considérée comme rendant les actes nuls par défaut de consentement (5) ; si quelques écrivains l'ont pensé (6), la jurisprudence a retenu pour maxime que cette sorte de crainte ne produit cet effet, qu'autant que par l'ensemble des circonstances extrinsèques, elle est devenue grave et *cadens in virum fortem* (7).

c. 10 *Per tuas, de Probation.*, num. 5 ; Mascard. *de Probation.*, conclus. 754, n. 1 ; Reiffenst., in lib. 2, Decret., tit. 20 *de Testib.*, § 12, quær. 2, n. 393 et seqq.

(1) C. 10, *Teniens, de Testib. et attest.* ; c. 23 *Licet*, eod. tit.

(2) L. 6, *Parentes*, cod. *de Testib.*

(3) Monacelli *Formular.*, tom. 3, tit. 1, formula 36, n. 10, p. 95, edit. Rom. 1709.

(4) Pirhing *Jus canonic.*, lib. 3, tit. 31 *de Regular.*, § 4, num. 119; Suarez *de Religione*, tom. 3, lib. 6, c. 4, n. 11 et 12.

(5) Argum. ex l. 22 *Si patre*, junct. l. 21 *Non congitur*, § *de Ritu* nuptiar. ; l. 6 *Ad invidiam*, cod. *de his quæ vi metusve*, etc. ; Voet *ad Pandect.*, lib. 4, tit. 3, n. 11.

(6) Scheimer, lib. 3, tit. 3, n. 349 ; Sanchez *de Matrim.*, lib. 4, disput. 6, n. 35 et seqq.

(7) Suarez, loc. cit., n. 16 et 17; Reiffenst. in lib. 3 Decretal., t. 31 *de Regular.*, § 6, n. 165.

2. D'après le Concile de Trente, « quicumque regularis præ« tendat se per vim et metum ingressum esse religionem... « non audiatur nisi intra quinquennium tantum a die profes« sionis (1). » L'une des raisons de cette loi, c'est qu'un silence prolongé pendant cinq ans est considéré comme une ratification de la profession (2). Mais si le silence continue pendant plusieurs autres espaces de cinq ans, comme il est arrivé dans l'espèce, l'opinion générale des Canonistes et des tribunaux est qu'il faut supposer un renouvellement répété de la profession tacite (3). Il est vrai que dans la suite les Souverains-Pontifes ont adouci la rigueur de la disposition conciliaire, en admettant quelquefois, pour de graves motifs, des suppliques *pro restitutione in integrum adversus lapsum quinquennii* (Const. *Si datam*, § *At vero*) ; mais ce remède extraordinaire n'est accordé qu'après une procédure qui doit être faite « non minus accurate « et severe, ac si dubium propositum esset super ipsa validitate « aut nullitate professionis (*Ibid.* § *Hujus*). Or, les motifs allégués par Jean B... ne sont assurément pas suffisants pour la déclaration de nullité de sa profession, et conséquemment, ils ne le sont pas non plus pour la restitution en entier. Il ne peut, du reste, apporter aucune cause légitime du long retard qu'il a mis à réclamer. S'il prétextait l'ignorance de la disposition du Concile, on lui répondrait que l'ignorance du droit ne peut servir d'excuse à personne (4). Les troubles politiques de sa patrie sur lesquels il fonde principalement la raison de son silence, ne pouvaient l'empêcher de faire au moins une simple récla-

(1) Sess. 25, c. 19 *de Regular. et Monial.*

(2) De Luca, discurs. 41, num. 11, *de Regular.*; Sanchez *de Matrim.*, lib. 7, disput. 39, n. 9 ; Barbosa, in cit. c. 19 Trid.

(3) Navar. in C. *Statuimus, de Regular.* ; Menoch. *Præsumpt.*, lib. 6, c. 84, n. 5 et seq. ; S. C. C. in *Bisuntina*, 12 mart. 1718, et in *Fesulana*, 17 dec. 1718.

(4) Liv. 9 *Regula*, § *De jur. et fact. ignor.* ; liv. 2 *in omni*, § eod. tit.

mation, suffisante pour interrompre le cours du terme canonique, sauf à poursuivre en son temps la cause de nullité; d'ailleurs on sait que, dès 1838, la paix était parfaitement rétablie en Portugal; de sorte que le suppliant a encore laissé passer dix ans et plus après la cessation de l'obstacle qu'il donne comme l'unique cause de son retard.

III. Y aurait-il du moins, dans l'espèce, une cause canonique pour accorder la dispense des vœux? Il faut remarquer d'abord qu'on ne peut appliquer ici les principes qui regardent seulement la dispense des vœux simples, parce que, lorsqu'il s'agit de vœux solennels, la difficulté est bien autrement grave. Le Docteur angélique s'étant proposé le doute : *Utrum in voto solemni continentiæ possit fieri dispensatio*, le résout négativement (1), et son opinion a été suivie par Soto, Lopez et d'autres graves auteurs. On ne prétend pas soutenir rigoureusement cette doctrine, comme fait le Père Nicolaï dans ses notes sur la Somme du saint Docteur; on croit même qu'il serait téméraire aujourd'hui de nier que le Souverain-Pontife puisse accorder une telle dispense; mais on soutient seulement que l'exercice de ce pouvoir demande une cause très-grave de *nécessité publique*, comme serait de procurer la paix d'un royaume, d'empêcher les dissensions et les guerres, de rétablir la tranquillité troublée par des révolutions, etc. (2). Aussi le cardinal Albizi assure-t-il qu'il ne connaît pas d'exemple de dispense du vœu solennel de chasteté accordée pour des causes d'intérêt privé (3). Peut-être pourrait-on citer une dispense de ce genre accordée par l'organe de cette Sacrée Congrégation dans la cause *Toletana, Restitutionis in integrum et nullitatis professionis*, 29 *aug*. 1856, en faveur de Salustien Sanchez, qui avait fait profession à Madrid dans l'ordre des Frères Mineurs

(1) 2, 2, quæst. 88, art. 11.
(2) Sanchez, *de Matrim.*, lib. 8, disput. 8, § 8.
(3) De Inconstantia in fide, c. 36, n. 134 et 145.

Observantins ; mais l'espèce était toute différente de celle dont il s'agit aujourd'hui.

De très-fortes raisons concouraient à établir la nullité de la profession ; car Salustien n'avait pas été libre dans le choix de l'état religieux, qui lui avait été imposé par son père, homme d'un caractère dur et sévère ; il avait montré la répugnance et l'opposition la plus absolue à prendre l'habit, et il ne s'y était prêté que pour échapper aux rigueurs et aux menaces de son père ; durant l'année du noviciat, il avait toujours montré de l'aversion pour l'état religieux, jusqu'à faire écrire à son père par le maître des novices, pour l'engager à le laisser sortir du couvent ; mais il avait trouvé dans son père la dureté la plus obstinée ; aussi, même après sa profession, il ne cessa pas de se déclarer victime de la violence (1). Or, dans la cause du frère Jean B... rien absolument de semblable : aucune violence, aucune menace, aucune résistance de la part des parents ; et encore ce qu'on allègue n'est-il pas pleinement constaté. Il ne restait donc en faveur de la dispense qu'un motif privé et purement personnel, qu'on ne pourrait admettre sans donner un funeste et pernicieux exemple.

Au reste, le rescrit pontifical rapporté ci-dessus ne permet même pas de proposer le doute relatif à la dispense, puisqu'il n'a renvoyé à la Sacrée Congrégation que la décision *super restitutione in integrum* et *super nullitate professionis*.

(1) Les doutes soumis à la Sacrée Congrégation dans cette cause furent absolument les mêmes que ceux qu'on va lire à la fin du présent compte-rendu, et la réponse fut : « Ad primum et secundum : « Supplicandum Sanctissimo pro dispensatione. » Le 5 septembre suivant, sur la relation du secrétaire de la Sacrée Congrégation, « Sanctitas sua, attentis peculiaribus circumstantiis in casu occurentibus, « cum Salustiano Sanchez super religiosa professione ab eo emissa « Apostolica Auctoritate ad cautelam dispensavit. » On peur voir quelques autres détails concernant cette cause dans les *Analecta juris pontificii*, 21e livraison, juillet et août 1857, colonne 126 et suivantes.

En résumé, le procès est nul et irrégulier, et il n'y a de causes canoniques ni pour la nullité de la profession, ni pour la *restitutio in integrum,* bien moins encore pour la dispense des vœux.

La Sacrée Congrégation s'est prononcée dans le sens de ces conclusions, et a permis seulement au suppliant de continuer à vivre hors du cloître (1). Voici le texte des doutes et de la décision :

« 1. Se e come sia luogo alla restitutione in intiero nel caso?

« 2. Se e come costi della nullità della professione religiosa « nel caso (2)?

« Negative in omnibus, dato indulto oratori manendi extra « claustra. »

(*Portugallen., Restitutionis in integrum et nullitatis professionis, die* 14 *junii* 1857).

(1) Pareille permission lui avait été accordée par le Saint-Père le 4 juillet 1856, pour jusqu'à la décision de la cause, et Sa Sainteté avait en même temps concédé que le séjour antérieur du suppliant hors du cloître ne pût pas produire une exception de nullité pour les actes du procès dressés jusqu'alors, ni un obstacle aux actes ultérieurs.

(2) C'est-à-dire : « An et quomodo sit locus restitutioni in integrum in casu? 2. An et quomodo constet de nullitate professionis « religiosæ in casu ? » A la Sacrée Congrégation des Evêques et Réguliers, les différentes Ecritures concernant les affaires traitées *juris ordine servato*, sont généralement rédigées en langue italienne, et il en est de même des doutes proposés pour la décision des causes ; mais les réponses à ces doutes se font en latin, ainsi que les rescrits qui en sont la conséquence. En reproduisant le texte original des doutes, nous croyons qu'il ne sera pas absolument inutile d'en mettre en note la traduction latine. A la Sacrée Congrégation du Concile la langue latine est seule admise pour les mémoires des avocats, comme la seule usitée pour les rapports imprimés que le secrétaire fait sur chaque cause, et qui entrent ensuite dans la célèbre collection commencée, en 1718, par Prosper Lambertini (Benoît XIV) sous le titre de *Thesaurus resolutionum S. Congregationis Concilii.*

CONSULTATION I.

……, le 25 août 1859.

Messieurs,

J'ose compter sur votre obligeance ordinaire pour espérer la réponse aux questions suivantes :

1° Comment reconnaître le patron d'une ville ou d'un village? Quelle est la différence entre le patron de l'église et celui du lieu ?

2° De quel Saint feront mémoire aux suffrages les professeurs et les séminaristes en vacance, surtout pour ceux qui ne retourneront plus à leur résidence et qui sont sans poste fixe ?

3° Défense de porter l'étole sans surplis (juin p. 344). Mais vous êtes employé dans une ville, vous êtes appelé chez un malade, et cela deux et trois fois le jour, est-il possible de se faire accompagner toujours du sacristain avec l'étole et le surplis, surtout dans une ville mixte où il faut ménager les susceptibilités, et surtout lorsque la famille du malade entend que la chose se fasse le plus secrètement possible ; dans ces cas et autres semblables, ne vaut-il pas mieux mettre sa petite étole en poche et confesser le malade avec l'étole sans surplis, ou est-il plus convenable de le confesser sans étole ni surplis? (Je ne parle pas de l'administration des sacrements de l'Eucharistie et de l'Extrême-Onction qui exige la présence d'un ministre).

4° Administration simultanée du saint Viatique et de l'Extrême-Onction et bénédiction *in articulo mortis*. Chacun de ces actes exige le *Confiteor*, est-il de rigueur de le dire trois fois?

Et si le saint Viatique a été administré avant l'Extrême-Onction, où faut-il commencer les prières pour l'administration de ce Sacrement ?

5° Administration de l'Extrême-Onction.

1° Un malade dans un danger pressant reçoit une seule Onction, *per omnes sensus*... le danger devient moins pressant, faut-il reprendre une à une les Onctions, ou simplement réciter les prières qui précèdent et suivent les Onctions saintes ?

2° Si le malade meurt à la troisième ou quatrième Onction, que penser du Sacrement, est-il complet ?

3° Le prêtre dans un danger pressant confère aussitôt l'Extrême-Onction sans la faire précéder de l'absolution *sub conditione, ab omni-*

bus censuris et peccatis; après l'action, il se souvient de cette omission, que faire ?

4° Dans la formule *Ego te absolvo*, il a omis les mots *ab omnibus censuris*, que faire?

Nous vous serions aussi bien obligés si vous vouliez vous occuper de la question, quand on peut dans la même maladie réitérer l'Extrême-Onction. Il y a des prêtres qui se contentent d'un mieux-aller suivi d'une rechute, d'un état plus grave, et qui dans ce cas réitèrent le Sacrement : la pratique est-elle bonne ?

Comme ces questions sont essentiellement pratiques, vous obligerez tous vos lecteurs à peu près en y répondant sans un trop grand délai.

Veuillez me pardonner mon exigence et accepter à l'avance l'expression de ma reconnaissance et le respect avec lequel je suis,

Votre tout dévoué abonné.

1. La question des Patrons revient dans les Consultations ; c'est aussi une matière assez difficile en pratique, car malheureusement la confusion des mots a amené la confusion des choses. Une étude remarquable à ce sujet a été publiée dans les *Mélanges théologiques* (1). Nous y renvoyons ceux qui désirent avoir des notions exactes et suffisantes de la matière, nous bornant à l'analyser brièvement ici.

Le *Patron* est le protecteur d'un lieu, par exemple d'une ville, d'un village, d'une province. Le *Titre* ou *Titulaire* est le Saint ou le Mystère sous l'invocation duquel une église est placée. Le patron du lieu peut évidemment être le même que le titulaire de l'église bâtie en ce lieu; mais aussi il peut en être différent. Il y a tout lieu de croire que dans les villages, les bourgades qui remontent à une certaine antiquité, les deux se confondent, et d'ailleurs la coutume de célébrer dans le peuple la fête du titulaire de l'église fait naître la présomption que ce titulaire est en même temps le patron du lieu. Nous disons, *qui remontent à une certaine antiquité*, parce que depuis l'an 1630, il est nécessaire que l'élection du patron local soit faite par le peuple et le clergé, et qu'elle soit approuvée par la

(1) 6e série, pag. 133. V. aussi *Cours abrégé de liturgie*, pag. 291.

Congrégation des Rites (1). Si donc un village, un bourg, une ville n'a d'existence séparée en commune que depuis deux cent trente ans ou moins, il ne peut avoir de patron spécial, distinct, s'il n'en a fait l'élection dans les formes prescrites. L'église a bien son titulaire dont le clergé fait l'office, sous le rite double de première classe avec octave, mais il n'y a pas de patron local particulier dont la fête doit se célébrer dans le peuple.

Mais alors quel Saint sera le protecteur spécial de ce lieu qui n'a pas de patron ? De quel Saint fera-t-on la fête comme patron ? Si l'on peut savoir quel était le patron vénéré dans ce lieu avant son érection en commune propre, distincte, on a droit de le reprendre, puisqu'il n'a pas été remplacé par un autre comme patron local. Si on l'ignore, il faudra faire la fête du patron diocésain.

2. Les professeurs et les séminaristes en vacance, lorsqu'ils ne doivent plus retourner à leur résidence, pourront se borner au suffrage du patron diocésain. Cependant, nous ne verrions rien de contraire aux règles, si, demeurant longtemps chez leurs parents, ils faisaient le suffrage du patron local (2).

3. Notre abonné trouve qu'il est souvent difficile de porter le surplis pour confesser les malades à domicile, et que, dans certaines villes, il y aurait de l'inconvénient à toujours s'en munir. Nous ne serons pas plus rigoureux que le Rituel romain, qui permet de s'en dispenser, « si in sacramento Pœnitentiæ « administrando, occasio, vel consuetudo, vel locus interdum « aliter suadeat. » Rien ne s'oppose donc à ce que dans ces circonstances on ne porte que l'étole.

4. Lorsqu'on donne en même temps le Viatique, l'Extrême-Onction et la bénédiction *in articulo mortis,* il faut réciter trois fois le *Confiteor*. Mais la prière d'introduction *pax huic domui* et l'aspersion n'ont lieu qu'une fois (3).

(1) *S. R. C. Decreta* de Patronis.
(2) Cfr. *S. R. C. Decreta*, v. Suffragium, n. 1.
(3) V. *Revue*, 1re série, pag. 615.

5. Lorsque, dans un danger pressant, on a donné le sacrement d'Extrême-Onction par une seule Onction, « si æger supervivat, merito, ait Lacroix, repetendas esse unctiones in « singulis sensibus, addendo orationes omissas (1). » La raison en est que selon un sentiment fort probable, les cinq Onctions sont nécessaires pour la validité du Sacrement. C'est pourquoi, si le malade mourait avant la cinquième Onction, le Sacrement serait douteux.

S'il arrive que dans ce danger très-pressant, le prêtre ait conféré aussitôt l'Extrême-Onction, sans la faire précéder de l'absolution, il fera bien de réparer cette omission. Nous pensons même qu'il y est tenu, s'il peut espérer qu'il est entendu du moribond, et alors il doit dire quelques mots pour l'exciter à la contrition, parce que le malade aurait pu ne pas avoir la douleur de ses péchés, quand il a reçu l'Extrême-Onction.

S'il a omis dans la formule générale d'absolution les mots *ab omnibus censuris*, que devra-t-il faire ? Ou bien il peut obtenir du malade un nouvel acte de contrition avec l'accusation générale de ses fautes, et alors il devra renouveler l'absolution avec la formule tout entière. Ou il ne le peut pas, et alors s'il n'a pas de motif de supposer que le pénitent a pu encourir des censures, il n'ajoutera rien, car le Sacrement est valide, et le prêtre a été excusé de péché par son inadvertance. Dans la supposition contraire, il devrait renouveler l'absolution sous condition (2).

Quel changement faut-il dans la maladie pour que l'Extrême-Onction puisse être réitérée ?

Lorsque la maladie est de courte durée, il est nécessaire que le malade ait été en convalescence, selon la doctrine du Concile de Trente, sess. XIV, cap. 3. Lorsque, au contraire, la maladie traîne en langueur, on pourra renouveler l'Extrême-

(1) Saint Alphonse, lib. VI, t. V, n. 710.
(2) Cfr. saint Alphonse, lib. VI, t. IV, n. 400.

Onction lorsqu'il y a du mieux pendant un certain temps, et qu'ensuite le malade retombe dans le danger de mort. Dans le doute, dit Benoît XIV, il faut prononcer en faveur de la réitération (1). Roncaglia, cité par saint Alphonse, exige que le mieux ait duré un temps notable, par exemple un mois (2).

CONSULTATION II.

Messieurs,

Les Consultations multipliées que l'on vous adresse de toutes parts, sont, à mes yeux, une preuve évidente du grand bien que fait au clergé, et, par suite, à la religion, votre excellente *Revue*. Votre complaisance à les accueillir, et les sages réponses que vous y faites, me portent à avoir une fois aussi recours à vos lumières : je voudrais attirer votre attention sur la bénédiction nuptiale. Mais avant de formuler mes questions je crois devoir vous faire observer ce qui suit :

Le supplément ajouté au Rituel Romain par autorité épiscopale renferme une bénédiction nuptiale, *Benedictio nuptiarum*, totalement différente de celle du Missel Romain. Elle consiste dans le psaume 127e, *Kyrie eleison*, etc., *Pater noster*, etc., quelques versets avec leurs répons et une oraison. Cette bénédiction nuptiale, d'après la rubrique du supplément, ne doit jamais être donnée à une veuve, qui a reçu la bénédiction nuptiale à son premier mariage. Aux premières noces de l'épouse, elle est prescrite d'une manière absolue, et sans exclusion d'aucun lieu, ni d'aucun temps du jour ou de l'année; et alors, si l'on célèbre la messe, elle ne doit pas empêcher le célébrant de donner aussi celle du Missel, puisqu'il doit dire la messe *pro sponso et sponsa* du Missel Romain, en observant tout ce qui y est prescrit. Si l'on bénit le mariage sans célébrer la messe, on ne doit plus lire sur les époux la bénédiction nuptiale, qui se trouve dans le Missel; il est prescrit seulement d'ajouter à celle du supplément l'oraison *Propitiare Domine*, avec la conclusion brève. Cela posé, voici mes questions :

1° Est-il permis de donner, en temps clos, aux premières noces de l'épouse, et aux secondes, si elle n'a pas été bénite aux premières, la bénédiction nuptiale du supplément ? Aucune loi diocésaine ne le défend.

(1) *De Synodo*, lib. VIII, cap. VIII, n. 4.
(2) Lib. VI, t. V, n. 715.

2° Est-il permis de la donner à une épouse non encore bénite, si le mariage a lieu, avec permission de Monseigneur, soit avant l'aurore, soit après-midi, soit hors de l'église, en cas de nécessité, v. gr., *ad legitimandam prolem ?* Aucune loi diocésaine ne le défend.

3° Est-il permis de la donner conjointement avec celle du Missel, à une épouse non encore bénite, si le mariage a lieu en temps permis, et à l'heure liturgique, avec la messe *pro sponso et sponsa*, ou, aux jours empêchés, avec la messe conforme à l'Office, ou sans messe aucune? Faut-il, dans les deux dernières hypothèses, ou au moins dans la dernière, se borner à la bénédiction nuptiale du supplément, suivie de l'oraison *Propitiare* avec la conclusion brève, ou ne faut-il alors donner aucune bénédiction nuptiale?

4° Des personnes mariées en temps clos, et conséquemment sans la bénédiction nuptiale au moins du Missel, pourraient-elles obtenir, après le temps clos, la messe *pro sponso et sponsa*, aux jours libres, avec la bénédiction nuptiale du Missel ? Pourraient-elles la recevoir, aux fêtes doubles, pendant la messe conforme à l'office ? Pourraient-elles la recevoir sans messe ?

5° Y a-t-il obligation de donner la bénédiction nuptiale avec la messe *pro sponso et sponsa*, aux secondes noces de l'épouse, si elle ne l'a pas reçue à ses premières noces ? Je crois que généralement on n'examine pas si le premier mariage a eu lieu en temps clos, ou non, et, par conséquent, si la veuve y a reçu ou non la bénédiction nuptiale, et que l'on marie indistinctement toutes les veuves sans cette bénédiction.

Veuillez, je vous prie, Messieurs, répondre à ces questions, et agréer d'avance mes remerciments avec l'expression de mes sentiments respectueux. Votre très humble serviteur.

4 juin 1859.

Réponses 1, 2, 3. Le pouvoir des Evêques, relativement aux cérémonies du mariage, est un peu plus étendu que pour les autres Sacrements ou pour les sacramentaux. Ils peuvent ici, en effet, conserver les vieilles coutumes, les anciens usages, tandis qu'ailleurs ils doivent prendre purement et simplement le Rituel Romain. « Cæterum, si quæ provinciæ aliis, ultra « prædictas, laudabilibus consuetudinibus et cæremoniis *in* « *celebrando Matrimonii Sacramento* utuntur, eas sancta Tri-

« dentina Synodus optat retineri. » Ainsi s'exprime le Rituel Romain. Une double observation est toutefois nécessaire. D'abord, il ne s'agit que des anciennes et louables coutumes. Un Evêque ne pourrait pas, appuyé sur ce texte du Concile, introduire des nouveautés ou des coutumes en usage dans d'autres diocèses; son droit se borne à garder ce qui existait et qui était louable. Après cela, cette faculté ne s'étend pas à la bénédiction nuptiale, mais uniquement au Rite d'administrer le Sacrement de Mariage. Au surplus, la bénédiction est au Missel, elle fait partie intégrante de la messe *pro sponso et sponsa*, et par conséquent ne peut être réformée par un Evêque.

Cela posé, il est évident que les prières marquées au supplément diocésain sont très-improprement appelées *benedictio nuptiarum*. Elles font partie de l'administration du Sacrement de Mariage, et doivent toujours être récitées sans aucune distinction de veuves (1), de temps clos; que la bénédiction suive ou ne suive pas. Elles ne peuvent plus jamais être différentes, lorsque la bénédiction nuptiale ne se donne pas, car il est défendu de rien réciter, qui y ressemble, hors de la messe (2). Cependant, si l'on avait des preuves convaincantes que l'Ordinaire regarde ces prières comme une bénédiction ou partie de la bénédiction nuptiale, il serait tout-à-fait défendu de les réciter, à moins d'une approbation formelle et explicite du Saint-Siége (3).

(1) A moins que cette distinction ne datât du Concile de Trente. Nous croyons bien que non.

(2) Voir les nouvelles décisions rapportées, *Revue*, 4e *série*, p. 191.

(3) Un silence prudent de la part du Saint-Siége ne suffirait pas. Lorsque les Souverains-Pontifes et les Congrégations parlent si souvent et si clairement sur l'obligation d'adopter les livres liturgiques de Rome, quand ils disent mettre à l'index toutes les additions faites ou à faire au Rituel Romain, il est impossible d'admettre que le silence soit une approbation.

4° L'omission de la bénédiction nuptiale n'est pas sans péché véniel, dit saint Alphonse (1). « Conveniunt omnes quod omis« sio absoluta benedictionis non excusetur saltem a veniali. » Or, cette bénédiction ne pouvant être donnée en temps clos, il est nécessaire de la donner après. Il nous paraît que la messe du mariage jouit des mêmes privilèges, lorsque la bénédiction suit immédiatement le mariage, ou lorsqu'elle a lieu quelque temps après. Et si le jour ne permet pas la messe votive, le célébrant dira les prières spéciales pendant la messe du jour, sans pouvoir cependant bénir le mariage hors de la messe.

5. La défense de bénir les secondes noces est restreinte au cas où les premières ont été bénites. « Caveat parochus, dit le « Rituel Romain, *ne quando conjuges in primis nuptiis benedi-« ctionem acceperint*, eos in secundis benedicat. » En sorte que l'obligation que reconnaissent tous les auteurs de bénir solennellement les époux, devrait exister aussi dans le cas proposé. Nous n'oserions cependant pas déclarer que le curé pèche quand il ne prend pas d'informations à ce sujet, car il doit présumer qu'on a fait ce qui devait être fait, et la règle générale est qu'on ne bénit pas les veuves qui se remarient.

CONSULTATION III.

Les avis sont partagés sur la manière de célébrer l'octave de la Fête-Dieu. Les uns prétendent que l'Exposition du Saint-Sacrement ne doit avoir lieu que du dimanche de la solennité jusqu'au dimanche suivant. Les autres, au contraire, pensent que c'est du jour de la fête jusqu'au jeudi suivant inclusivement. Quelle opinion faut-il suivre ?

Réponse. — Nous trouverons dans les actes du Cardinal Caprara la solution de la difficulté. Interrogé par le vicaire-général de Malines sur l'interprétation à donner au décret de réduction des fêtes du 9 avril 1802, le Légat répondit : 1° Les Offices des fêtes transférées, savoir : l'Epiphanie, la Fête-

(1) Lib. VI, t. IV, n. 984 et 988.

Dieu, etc., seront célébrés en public, et récités en particulier, aux jours mêmes de ces fêtes ; 2° la solennité seule se fera au dimanche suivant, par une messe votive solennelle ; 3° les processions du Saint-Sacrement commencent au dimanche de la solennité, et finissent le dimanche suivant (1). Il résulte de là que rien n'est changé quant à l'office et à l'octave du Saint-Sacrement. C'est du jeudi au jeudi qu'il faut compter l'octave. Au contraire, les processions, qui sont plus intimement liées avec la solennité, commencent le dimanche et se terminent au dimanche qui suit l'octave du Saint-Sacrement. Il y a conséquemment une octave pour l'Office, et une octave pour la procession.

La difficulté gît donc dans le point de savoir si l'Exposition tient à l'office, ou si elle est dépendante de la procession. Or, les livres liturgiques nous apprennent que la procession du Saint-Sacrement ne requiert nullement l'Exposition. D'après le Rituel romain, le célébrant, au jour de la fête, consacre deux hosties, dont l'une est placée dans l'ostensoir pour être portée en procession après la messe. Nulle mention d'Exposition. Aux termes du *Cérémonial des Evêques* (2), le célébrant doit garder les cérémonies prescrites aux messes chantées en présence de l'Evêque, « *ac etiam post communionem*, cum cæremoniis, genu« flectionibus et reverentiis erga Sanctum Sacramentum super « altare positum. » C'est une répétition de ce qui se fait le Jeudi Saint.

L'Exposition, loin d'être le corollaire de la procession, est au contraire la fonction principale, lorsqu'elles sont réunies, ainsi qu'on peut le voir dans l'instruction de Clément XI pour les prières des Quarante-Heures (3).

Bien plus, le *Cérémonial des Evêques* nous dit formellement

(1) 21 juin 1804. Cfr. *S. R. C. Decreta*, pag. 274.
(2) Lib. II, cap. XXXIII, n. 15.
(3) Cfr. *S. R. C. Decreta*, pag. 282, ss,

que l'Exposition tient à l'office du Saint-Sacrement (1). Et quia « solitum est per totam hanc octavam ponere super altare « tabernaculum cum Sancto Sacramento discooperto, dum « vesperæ et officia divina recitantur. » La procession du dernier jour n'est aussi que la conclusion de l'octave. « Solitum « est etiam octava die hujus festi post vesperas fieri processio« nem ad reponendum Sanctum Sacramentum, quæ non tam « solemnis et longa via, ut prima, sed per ecclesiam, vel pa« rum circa extra eam fieri debet. » En effet, l'on ne comprend pas pourquoi le Saint-Sacrement serait exposé à la messe et à l'office, après que l'octave est terminée, et qu'il ne s'y trouve plus rien qui ait un rapport particulier au Saint-Sacrement. Il est tout naturel que les Expositions prennent fin avec l'octave de la Fête-Dieu.

Qu'a donc voulu le Cardinal Caprara, quand il a déclaré que les processions se termineraient au dimanche qui suit l'octave de la Fête-Dieu ? Nous pensons qu'il a voulu restreindre le pouvoir laissé aux Evêques de désigner à leur choix pour les diverses églises, un dimanche quelconque pour la procession du Saint-Sacrement (2). Le culte catholique était bien rétabli en France, mais le pouvoir civil redoutait de lui voir reprendre son ancien éclat, et la pompe avec laquelle il se produisait en public. Le Légat aura voulu donner une satisfaction aux idées de l'époque, par crainte de tout perdre. Aussi voyons-nous que dans un rescrit donné à l'Evêque de Liége, au mois de janvier 1804, il déclare (3) que : « Les processions instituées « par l'Église dans l'octave de la Fête-Dieu ne commenceront « que le dimanche auquel la solennité est transférée, et se ter« mineront au dimanche suivant. *Elles ne se feront que le jour « indiqué par l'Evêque.* » De même, nous y lisons sous le

(1) *Ibid.*, n. 33 et 34.
(2) Décret du 8 mars 1749, in *Lisbon. S. R. C. Decreta*, pag. 228.
(3) *Mandements de Liège*, t. I, p. 185.

n° 2 : « Puisque l'on s'est aperçu que les annonces de fêtes « supprimées occasionnaient des équivoques, dont il pourrait « résulter des abus, il parait expédient que les curés et autres « ecclésiastiques, en s'attachant uniquement à l'observance « de l'ordre et du rit qui doivent être gardés par le clergé dans « les églises, à l'occasion des fêtes supprimées, *s'abstiennent « d'en faire les annoncés*, de les indiquer la veille par le bruit « des cloches, et d'en célébrer l'office avec la pompe et l'appa- « reil extérieur que l'on doit employer aux fêtes conservées; « *ils peuvent se borner à annoncer les fêtes conservées*, et en « recommander aux fidèles l'observance la plus exacte. » Ici encore il craignait d'offusquer l'esprit philosophique de son temps. Il nous parait donc que le Cardinal-Légat n'a pas prétendu établir une nouvelle octave du Saint-Sacrement, mais restreindre le pouvoir des Evêques, comme nous avons dit plus haut.

De tout cela nous conclurons que l'Exposition du Saint-Sacrement, pendant l'octave de la Fête-Dieu, doit commencer au jour de la fête, et se terminer au jeudi suivant. Toutefois, il ne serait pas défendu d'exposer au dimanche qui suit l'octave, lorsque l'Evêque a fixé en ce jour la procession solennelle.

Pour tous les articles contenus dans ce cahier,

L'un des Secrétaires de la Rédaction, A. JOUBY.

Imprimatur :

Atrebati, die 20 junii 1860.

† P. L., *Episcopo Atrebat. Bolon. et Audom.*

Arras. Typ. Rousseau-Leroy, rue St-Maurice, 26.

REVUE THÉOLOGIQUE.

5e ANNÉE.

6e Cahier. — 1er Août 1860.

TRAITÉ DE L'ADMINISTRATION TEMPORELLE DES FABRIQUES D'ÉGLISES.

INTRODUCTION.

CHAPITRE V.

CARACTÈRE ET MISSION DES FABRIQUES.

I. Les Fabriques sont des établissements publics. « On « nomme ainsi, *dit M. Dalloz,* des établissements civils ou re- « ligieux qui ont pour objet l'utilité morale ou matérielle des « citoyens (1). » « A cette définition, *poursuit le nouveau Jour-* « *nal des Conseils de Fabriques,* il faut ajouter une condition « essentielle et caractéristique, c'est qu'il s'agisse d'établisse- « ments élevés à l'état d'êtres moraux, de personnes civiles, « par la loi ou par un acte du gouvernement (2). » Or les Fabriques existant en vertu de la loi, sont considérées comme des personnes morales jouissant de la vie civile, et ont un but d'utilité publique; de sorte qu'on ne peut leur contester la qualité d'établissements publics. Aussi n'y a-t-il point de controverse sur ce point; et il ne peut y en avoir, du moins en

(1) *Nouveau Répertoire*, V. *Établissement public.*
(2) Tom. 5, pag. 37.

Belgique, où la loi communale les comprend évidemment sous cette dénomination (1). Tous les auteurs, du reste, s'accordent à leur reconnaître la qualité d'établissements publics. « De « leur nature, *dit Brixhe*, les Fabriques forment des établis- « sements publics qui sont une véritable émanation du pou- « voir supérieur administratif que nos lois générales ont insti- « tué (2). » La jurisprudence ne s'écarte point de ces principes. « Attendu, *dit la Cour de Liége*, que l'administration des biens « des Fabriques est un établissement public; qu'ainsi les rè- « gles établies pour la signification des ajournements aux éta- « blissements publics leur sont applicables (3). » « Attendu, *dit « aussi la Cour de cassation de France*, que cet article 1032 « (Cod. procéd. civ.) dispose, en effet, à l'égard de tous les « établissements publics, et que les Fabriques sont évidem- « ment de ce nombre (4). »

II. De là résulte que les Fabriques sont, du moins pour la plupart de leurs actes, dans une certaine dépendance de l'autorité supérieure. Les intérêts, dont les Fabriques sont char-

(1) Art. 76.

(2) *Manuel raisonné de l'administration des Fabriques d'églises belges*, V. *Fabrique*, n. 5. Cf. Larade et Caugé, *Guide et Formulaire des Fabriques des Églises*, V. *Fabrique*, n. 1. Prompsault, *Dictionnaire raisonné de Droit et de Jurisprudence civile-ecclésiastique*, V. *Fabrique*, § VIII, tom. II, col. 406. Delcour, *Traité de l'administration des Fabriques d'Églises*, introduction, n. 46 André, *Cours alphabétique, théorique et pratique de la législation civile-ecclésiastique*, V. *Fabriques*, tom. II, pag. 100. Corbière, *le Droit privé administratif et public dans ses rapports avec la conscience et le culte catholique*, V. *Fabriques d'Églises*, tom. I, pag. 410. Vuillefroy, *Traité de l'administration du culte catholique*, V. *Fabrique*, n. XXVII. Roy, *le Manuel du Curé, du Maire et du Fabricien comptable*, p. 13. *Journal des Conseils de Fabriques*, tom. I, pag. 57, n. 4.

(3) Arrêt du 27 juillet 1810. Cf. *Journal des Conseils de Fabriques* tom. II, pag. 242.

(4) Arrêt du 7 juin 1826, *ibid.*, p. 243. Cf. arrêt de la Cour royale de Paris, du 8 janvier 1836, *ibid.*, pag. 241.

gées, étant des intérêts religieux, le chef de la communauté religieuse, devait naturellement avoir la haute tutelle administrative de ces établissements : c'est à lui que ce soin revenait de droit, et à l'exclusion de toute autre autorité. Cela résulte des principes que nous avons posés dans le premier chapitre (1). Ce n'est pas ainsi que le gouvernement l'entendit. S'il laissa quelque pouvoir aux Evêques, ce n'est qu'en leur qualité d'agents du gouvernement (2) ; il se réserva du reste à lui-même l'approbation des actes les plus importants.

III. Quoiqu'établissements publics, les Fabriques ne constituent cependant pas des administrations publiques, mais des administrations privées. « Le culte, *dit Gaudry*, n'a jamais été « placé au rang d'une administration publique. Chaque pa« roisse a son administration privée, entièrement en dehors des « autres paroisses, et même en dehors des membres du culte « dissident de la commune. Ses intérêts pécuniaires sont les « intérêts de l'association religieuse des citoyens (3). » C'est donc avec raison que la Cour de Liége a décidé que les Fabriques sont simplement des administrations privées (4); d'où découle la conséquence que les fabriciens ne peuvent être considérés comme des fonctionnaires publics. Par arrêt du 17 août 1838, la Cour royale de Limoges a jugé que les fabriciens n'étant préposés qu'à des intérêts particuliers, ne sont point des agents du gouvernement (5). Un arrêt de la Cour de cassation de France, en date du 3 mai 1838, proclamait le même

(1) N. XVII, série IV, pag. 593.

(2) Cf. *Revue théologique*, série IV, pag. 551.

(3) *Traité de la législation des Cultes et spécialement du Culte catholique*, n. 1090, tom. III, pag. 312.

(4) Arrêt du 6 mai 1846. *Jurisprudence du XIX*e *siècle*, an. 1846, part. II, pag. 366. Cf. *Mémorial belge des Conseils de Fabrique*, etc., tom. I, col. 491, n. 1.

(5) Cité par Prompsault, *op. cit.* V. *Membres de la Fabrique*, n. 1.

principe (1), que nous voyons du reste adopté par la plupart des auteurs (2).

IV. Prompsault ne partage pas cette manière de voir. Pour lui, les Fabriques sont comme les municipalités, des administrations publiques (3). « Les Fabriques, *dit-il en critiquant l'arrêt de la Cour de Limoges,* sont des commissions administratives, publiques, instituées par le gouvernement, et gérant sous son autorité les intérêts temporels des paroisses (4). » Le Besnier (5) et Rio (6), se fondant sur un arrêt de la Cour de cassation du 9 décembre 1808, regardent aussi les fabriciens comme des fonctionnaires publics, comme des agents du gouvernement. Mais, comme le remarque le *journal des Conseils de Fabriques*, l'arrêt du 9 décembre 1808 n'a pas cette portée.

(1) Rapporté dans le *Journal des Conseils de Fabriques*, tom. v, p. 142 : « Attendu, *dit la Cour*, que l'on ne doit considérer comme « agents du Gouvernement que ceux qui, dépositaires d'une partie de « son autorité, agissent en son nom et sous sa direction médiate ou « immédiate, et font partie de la puissance publique ; que l'on ne peut « ranger dans cette classe les membres des Conseils de Fabriques, « dont les fonctions se bornent, d'après l'article premier du décret du « 30 décembre 1809, à veiller à l'entretien et à la conservation des « temples, à administrer les aumônes et les biens et revenus des pa- « roisses, et à assurer l'exercice du culte ; que leur administration tout « intérieure est entièrement étrangère à l'action du Gouvernement, « qui n'a avec elle d'autre rapport que celui de la surveillance qu'il « exerce sur elle comme sur l'administration des communes et des « autres établissements publics. » De Champeaux en cite un autre du 31 juillet 1839, *Bulletin des Lois civiles-ecclésiastiques*, tom. II, pag. 158, n. 3.

(2) Cf. De Champeaux, *loc. cit.* et tom. v, pag. 25, n. 9. André, *op. cit.* V. *Fabricien*, § VIII, tom. II, pag. 99. V. *Fonctionnaires*, *ibid.*, p. 149. Gaudry, *op. cit.*, tom. III, p. 181, n. 970. *Journal des Conseils de Fabriques*, tom. v, p. 145, n. 8. Corbière, *op. cit.*, tom. I, p. 425.

(3) *Op. cit.* V. *Fabriques*. § VIII, t. II, col. 402.

(4) *Op. cit.* V. *Membres de la Fabrique*, § I, t. II, col. 902.

(5) *Législation complète des Fabriques des Églises*, V. *Conseil de Fabrique*, p. 153.

(6) *Manuel des Fabriques*, V. *Fabricien*.

Cet arrêt ne juge qu'une seule question, savoir, que le fait, par des fabriciens, d'avoir fait enlever de l'église et porter dans la sacristie les chaises des paroissiens refusant de payer la redevance par eux due, est un acte d'administration et non une voie de fait passible des peines de police. Il ne prononce aucunement sur la qualité des fabriciens; et, ainsi que le déclare la Cour de cassation de France, l'on ne doit considérer comme agents du gouvernement que ceux qui, dépositaires d'une partie de son autorité, agissent en son nom et sous sa direction et font partie de la puissance publique. Or, tels ne sont certainement pas les conseillers de Fabriques.

V. Maintenant que nous avons établi le caractère des Fabriques, voyons quelle est leur mission. Voici en quels termes elle est décrite par l'article premier du décret du 30 décembre 1809. « Les Fabriques dont l'article 76 de la loi du 18 germi-
« nal an X, a ordonné l'établissement, sont chargées de veiller
« à l'entretien et à la conservation des temples, d'administrer
« les aumônes et les biens, rentes et perceptions autorisées
« par les lois et règlements, les sommes supplémentaires four-
« nies par les communes, et généralement tous les fonds qui
« sont affectés à l'exercice du culte, enfin d'assurer cet exer-
« cice et le maintien de sa dignité dans les églises auxquelles
« elles sont attachées, soit en réglant les dépenses qui y sont
« nécessaires, soit en assurant les moyens d'y pourvoir. »

Du contenu de cet article il résulte que les Fabriques ont pour objet de pourvoir à l'administration temporelle de l'église; là se borne leur mission; elles outrepasseraient leur pouvoir, si elles prétendaient s'immiscer dans l'administration spirituelle des paroisses. Celle-ci appartient exclusivement aux curés, sous la direction de leur Evêque. « Qu'on le remarque
« bien, *dit Brixhe,* il n'entre pas dans les attributions des Fa-
« briques d'églises de s'occuper en aucune façon des matières
« spirituelles: le service divin, les prières, les instructions,

« l'accomplissement des charges pieuses résultant de fonda-
« tions, sont dans les devoirs des curés ou desservants, qui
« doivent, à cet égard, se conformer aux règlements de l'E-
« vêque diocésain; *le temporel du culte concerne seul la Fabri-
« que* (1). »

VI. Cet article dit que les Fabriques sont chargées d'*administrer les aumônes:* de quelles aumônes est-il là question?

Quelques auteurs sont d'avis que le mot *aumônes* n'exprime ici que les dons volontaires faits en faveur du culte. C'est l'opinion adoptée par M. de Haussy, qui la défend longuement dans une lettre adressée à son Eminence le Cardinal de Malines, le 29 décembre 1849. Elle fut d'abord émise par le Préfet de Loir-et-Cher, qui dénonçait au Ministre de l'intérieur le règlement de l'Evêque d'Orléans, pour les Fabriques de son diocèse, et notamment l'article premier, dans lequel il était parlé des aumônes. Le Ministre de l'intérieur de France, de Montalivet, l'énonça ensuite dans le considérant d'un nouveau décret qu'il proposait à l'Empereur. « Considérant, *y lisons-
« nous*, que l'administration des dons et des aumônes offerts
« en faveur des pauvres, ainsi que du produit des quêtes et
« des collectes faites en leur faveur, fait essentiellement partie
« des attributions des commissions charitables instituées par
« les lois des 16 vendémiaire et 7 frimaire an V, et que l'ad-
« ministration des aumônes, dévolue aux Fabriques par la loi
« du 18 germinal an X, n'a pour objet que les aumônes of-
« fertes pour les frais du culte, l'entretien et la conservation
« des temples (2). »

Voici l'argument qu'on fait valoir pour ce système. D'abord c'est le sens grammatical du décret de 1809, qui a uniquement

(1) *Op. cit.* V. *Fabrique*, n. 4. Cf. De Champeaux, *op. cit.*, tom. v, p. 25, n. 4. Delcour, *op. cit.*, tit. i, chap. vii, n. 72.

(2) Cité par Portalis, *Discours, Rapports et Travaux inédits sur le Concordat de* 1801, p. 424.

en vue l'administration des fonds exclusivement affectés à l'exercice du culte; les derniers termes de l'article premier restreignent évidemment le sens du mot *aumônes*, aux offrandes qui se font pour l'exercice du culte conformément aux articles 73 et 75 du même décret : *et généralement tous les fonds qui sont affectés à l'exercice du culte*, porte l'article premier. Il n'y a donc que les biens qui ont pour objet l'exercice du culte, qui rentrent dans l'administration des Fabriques, et telles ne sont certainement pas les aumônes destinées aux pauvres. En second lieu, c'est un principe d'ordre public que les lois et règlements d'administration qui constituent l'organisation et règlent la destination et le service spécial de chaque établissement, ne peuvent être modifiés par le caprice des donateurs; ces établissements n'ont évidemment reçu de la loi une existence civile et la faculté d'accepter des libéralités, qu'en vue de leur destination spéciale et dans les limites d'attributions déterminées. Or, les attributions des Fabriques sont limitées à l'administration du temporel du culte. Enfin, un avis du Conseil d'Etat français, en date du 12 avril 1837, décide que les Fabriques n'ont été autorisées à recevoir et à posséder que dans l'intérêt de la célébration du culte (1).

VII. L'opinion presque unanime rejette cette manière de voir, et veut qu'on donne au mot *aumônes* toute l'étendue qu'il comporte, et l'applique par conséquent aux aumônes faites

(1) Rapporté dans le *Journal des Conseils de Fabriques*, tom. VII, pag. 307. On lit également, dans un avis du comité de l'intérieur et des cultes, en date du 6 juillet 1831 : « La loi du 7 frimaire an V ayant « institué les bureaux de bienfaisance pour administrer les biens des « pauvres, recevoir les dons qui leur sont faits, et leur distribuer les « produits de ces biens et aumônes, c'est à eux seuls qu'il appartient « de recevoir les aumônes faites aux pauvres. Le produit de toute « quête faite pour les pauvres doit donc leur être remis exclusivement, « et les curés ne peuvent faire un semblable appel à la charité, afin « d'en distribuer eux-mêmes le produit à des pauvres honteux. » Vuillefroy, *op. cit.* V. *Quêtes*, p. 470, n. 12.

pour les pauvres, et c'est avec raison. En effet, 1° c'est un principe d'interprétation des lois, qu'on ne doit pas s'écarter du sens naturel des termes, à moins que la nécessité ou la raison ne nous y obligent. Or, quel est le sens naturel du terme *aumône?* Les dictionnaires nous le précisent : *C'est,* disent-ils, *ce qu'on donne aux pauvres par charité* (1). C'est donc là le sens que l'on doit attacher à ce mot dans la loi du 18 germinal an X; car, nous n'avons aucune raison d'interpréter la loi dans un autre sens. L'article premier du décret de 1809 n'est que le développement de l'article organique; il n'en restreint pas la portée, ni ne limite les droits des Fabriques. Il est donc illogique de vouloir limiter le sens du mot *aumône,* employé dans les articles organiques, d'après la première clause du décret de 1809.

VIII. 2° On est d'autant moins fondé à le faire, que le rédacteur des articles organiques a déclaré lui-même le sens qu'il attachait à ce mot. Dans une lettre en date du 13 septembre 1803, Portalis assure, qu'en rédigeant l'article 76 organique, il avait voulu formellement assurer aux Fabriques le droit d'administrer les aumônes destinées aux pauvres de leurs paroisses. L'Evêque d'Orléans, dans son règlement sur les Fabriques, avait fait l'énumération de leurs attributions, et y avait compris l'administration des aumônes; ce qui souleva des réclamations de la part du préfet de Blois. Le Ministre de l'intérieur ayant communiqué ces réclamations au Ministre des Cultes, Portalis y répondit de la manière suivante : « L'ar-
« ticle premier de ce règlement précise les attributions des
« Fabriques dans lesquelles se trouve comprise l'administra-
« tion des aumônes. Le préfet prétend que toutes les lois
« chargent les bureaux de bienfaisance seuls, de donner des

(1) Napoléon Landais, *Dictionnaire général et grammatical des Dictionnaires Français*, V. *Aumône*. Cf. Guyot, *Répertoire de jurisprudence*, V. *Aumône*.

« secours aux pauvres. C'est également une loi, et une loi pos-
« térieure, qui place dans les attributions des Fabriques, l'admi-
« nistration des aumônes, et l'article premier du règlement
« de l'Evêque d'Orléans, n'est que la citation littérale de l'ar-
« ticle 76 de la loi du 18 germinal an X. Le préfet, *continue*
« *Portalis*, connaît cet article, mais il n'en pense pas moins
« que l'administration des aumônes doit en être retirée, et
« que la besogne se fera mal, si deux autorités se mêlent
« de cette administration. Pour moi, je pense que, tant qu'une
« disposition législative n'aura pas distrait des attributions
« des Fabriques l'administration des aumônes, qu'une dispo-
« sition législative y a comprise, cette administration doit y
« rester. Je pense aussi que les pauvres seront mieux et plus
« abondamment secourus, si deux agents y concourent. Je
« pense même que la portion de secours qui arrivera par la
« voie des Ministres du culte, ne sera pas la moins considéra-
« ble, et que, par la nature de leurs fonctions et de leurs de-
« voirs, les curés et les vicaires apprendront mieux à con-
« naître les besoins des indigents, que les administrateurs des
« bureaux de bienfaisance les plus zélés, auxquels les mal-
« heureux les plus intéressants ne confieront pas leur misère,
« avec autant de liberté qu'ils le feront à leurs pasteurs. Je
« crois surtout que ces pasteurs auront beaucoup plus de
« moyens d'exciter la générosité de leurs paroissiens, et que
« les pauvres obtiendront de la charité plus de secours qu'on
« n'en peut attendre de l'humanité (1). » En reproduisant
dans le décret de 1809 le texte de l'article organique 76, après
l'interprétation donnée par son rédacteur, n'est-il pas évident
qu'on a voulu maintenir cette interprétation? Si le législateur
avait voulu s'en écarter, il eût dû changer la rédaction. Ne
l'ayant pas fait, il est par là même censé adopter la même in-
terprétation.

(1) *Lettre au Ministre de l'Intérieur*, 26 fruct. an XI (13 sept. 1803.)

IX. 3° Il est du reste un autre fait qui le prouve à l'évidence. C'est ce qui se passa à l'occasion du décret du 12 septembre 1806. Le Ministre de l'intérieur voulait enlever aux curés les aumônes destinées au soulagement des pauvres. Il mit donc en tête du décret un considérant qui attribuait exclusivement aux bureaux de bienfaisance, l'administration des dons et aumônes offerts en faveur des pauvres, ainsi que le produit des quêtes et des collectes faites en leur faveur (1). Portalis, qui en fut instruit, adressa à l'Empereur un rapport (2) où nous lisons : « Les commissions charitables n'ont été établies que « par des lois dont la date est certainement bien antérieure au « rétablissement du culte. On ne peut donc argumenter de « ces lois pour enlever aux Fabriques des églises, des droits « qui sont inhérents à leur existence. L'administration des au- « mônes n'est et ne peut-être le privilége exclusif d'aucun éta- « blissement quelconque : les aumônes sont des dons volon- « taires et libres ; celui qui fait l'aumône pourrait ne pas la « faire ; il est le maître de choisir le ministre de sa propre li- « béralité. La confiance ne se commande pas ; on peut la don- « ner ou la refuser à qui l'on veut. Les lois n'ont jamais en- « trepris de forcer le retranchement impénétrable de la liberté « du cœur ; l'homme qui est en état de faire l'aumône, et qui « en a la volonté, peut donc s'adresser même à de simples « particuliers. A qui appartiendra donc l'administration de ces « aumônes ? A celui ou à ceux que le donateur aura chargés

(1) Inséré dans le *Rapport* de Portalis cité ci-dessous.

(2) *Discours, rapports et travaux inédits*, p. 424. L'éditeur intitule ce rapport : *Rapport à S. M. l'Empereur pour faire accorder aux Fabriques l'administration générale des dons et aumônes offerts en faveur des pauvres.* Ce titre n'est pas exact et est en opposition directe avec l'esprit et le texte du rapport. Portalis n'y poursuit qu'un but : celui de conserver aux Fabriques le droit d'administrer les aumônes qu'elles reçoivent ; ce qui est bien différent du titre mis en tête du rapport.

« d'en faire la distribution. Il n'y a et ne peut point y avoir « d'autre règle en pareille matière. Ébranler cette règle, ce « serait tarir la principale source des aumônes. Comment se« rait-il possible de penser que les Fabriques sont exclues du « droit d'administrer les aumônes qu'elles reçoivent ? Dans ce « système, il faudrait aller jusqu'à dire qu'il leur est interdit « d'en recevoir, c'est-à-dire, il faudrait détruire la liberté na« turelle qu'ont les hommes qui consacrent une partie de leur « fortune à des aumônes, de choisir les agents de leur bienfai« sance et de leur libéralité. La loi a prévu elle-même que les « Fabriques auraient des aumônes à administrer, puisque, « par l'article 76 de la loi du 18 germinal an X, elles sont ex« pressément chargées de cette administration. On voudrait « donner à entendre que, dans cet article, le mot *aumône* ne « s'applique qu'à ce qui est donné pour les frais du culte. Mais « 1° jamais le mot *aumône* n'a été appliqué à de pareils dons. « Il faudrait renoncer à toutes les notions du droit canonique « pour confondre des objets qui ne se ressemblent pas, et qui « ont toujours été exprimés par des mots différents. 2° On lit, « dans l'article 76, *qu'il sera établi des Fabriques pour veiller « à l'entretien et à la conservation des temples, à l'administration « des aumônes.* Il est évident que le législateur a très-bien dis« tingué le soin de l'entretien et de la conservation des temples « d'avec l'administration des aumônes. Ce sont là deux choses « que l'on ne peut identifier, quand la loi les sépare. 3° J'en at« teste l'histoire de tous les temps : les Fabriques ont toujours « été en possession de recevoir des aumônes et de les adminis« trer ; la religion a été la première amie des pauvres, et il est « impossible de méconnaître tout ce que l'humanité lui doit. « Sans doute, les commissions charitables sont des institutions « utiles, mais ce serait dénaturer leur caractère et peut-être « même détruire leur utilité, que de les transformer en insti« tutions exclusives. La bienfaisance souffle comme elle veut,

« et où elle veut ; si vous ne la laissez pas respirer librement, « elle s'éteindra ou elle s'affaiblira dans la plupart de ceux qui « sont disposés à l'exercer. J'ajoute que ce serait mal connaître « l'intérêt des pauvres que de les isoler en quelque sorte de « toutes les âmes religieuses, qui peuvent les protéger et les « secourir ; tel confie ses aumônes à une Fabrique, qui ne les « confierait pas à un autre établissement. Loin de prescrire « des limites et des conditions imprudentes à la bienfaisance, « il faut lui ouvrir toutes les voies qu'il lui plaira de choisir « pour s'étendre. Le considérant du projet d'arrêté est donc « inconciliable avec tous les principes, avec la pratique de « tous les temps, et avec la nature même des choses. »

Les réflexions si sages de Portalis firent impression sur l'esprit de l'Empereur ; car, le considérant fut supprimé et le projet de décret modifié dans le sens indiqué par le Ministre des Cultes (1). Il est donc bien évident que le gouvernement interprétait alors, comme Portalis, l'article 76 organique, et reconnaissait aux Fabriques le droit d'administrer, non-seulement les aumônes qui avaient pour objet les frais du culte, l'entretien et la conservation des temples, mais encore celles qui leur étaient offertes en faveur des pauvres.

X. 4° Une autre série de faits vient à l'appui de cette assertion. Comme nous l'avons vu antérieurement (2), une décision de l'Empereur du 9 floréal an XI (29 avril 1803) autorisait les

(1) Il est difficile de comprendre comment, en présence de ce résultat, M. Hippolyte Roche, avocat à la Cour impériale de Paris, prétende que le rapport du 16 avril 1806 *ne fut ni adopté par le Conseil d'État ni sanctionné par l'Empereur (Nouveau Journal des Conseils de Fabriques*, t. 3, p. 13). M. Roche s'est laissé trompé par le titre du rapport. Comme nous l'avons dit, l'unique but de Portalis était d'empêcher qu'on enlevât aux Fabriques le droit d'administrer les aumônes qu'elles reçoivent, et ce but fut atteint par les modifications que subit le projet du décret.

(2) Cf. chap. II, n. XXXVII, série IV, p. 526.

Evêques à faire des règlements pour les Fabriques de leur diocèse, règlements qui furent approuvés par le gouvernement. Or, la plupart de ces règlements consacrent, en faveur des Fabriques, le droit d'administrer et de distribuer des aumônes. C'est ainsi que nous lisons dans le règlement fait pour les Fabriques du diocèse de Namur par Mgr Pisani de la Gaude, le 19 brumaire an XIII (10 novembre 1804), et approuvé par l'Empereur le 22 frimaire suivant (13 décembre 1804) : « Le des-« servant de la paroisse établie dans notre cathédrale distri-« buera les aumônes, d'après ce qui en aura été réglé par les « Fabriciens. Le premier dimanche de chaque mois, il lui sera « délivré les fonds nécessaires pour l'emploi de ces aumônes (1). » Et plus bas : « Les paroissiens de toutes les églises de notre « diocèse sont fortement invités par nous dans le Seigneur, à « remettre aux membres des Fabriques, ou dans les troncs éta-« blis par icelles leurs oblations et les secours qu'ils jugeront « à propos de faire appliquer à l'entretien du culte, au traite-« ment de ceux de ses ministres qui en sont dépourvus, au « soulagement des pauvres, surtout des honteux, afin qu'ils « soient assurés que la distribution de leurs aumônes soient « faites selon leur intention, avec mesure, discernement, cha-« rité et justice, sans que les dits paroissiens soient toutefois « gênés pour les dons qu'ils voudraient faire personnellement « au curé, ou à tel autre prêtre de la paroisse (2). » L'Archevêque-Evêque d'Autun, à la fin du règlement pour les Fabriques de son diocèse, publié le 25 août 1803, réserva à lui et à ses successeurs le droit de faire sur l'organisation des bureaux

(1) Titre II art. 7 et 8.

(2) *Ibid.*, art. 14. Nous lisons encore dans le préambule du décret : « L'objet que nous nous sommes proposé, c'est de présenter avec or-« dre les moyens de pourvoir à toutes les dépenses locales, *à une* « *juste distribution des aumônes religieuses envers les familles pau-* « *vres*, surtout celles dont l'indigence est d'autant plus extrême qu'elle « est plus cachée. »

de charité, ensemble sur l'administration des fonds affectés au soulagement des pauvres, tels règlements qu'il appartiendrait pour iceux, préalablement revêtus de l'autorisation du gouvernement, être exécutés selon leur forme et teneur (1). Le règlement d'Orléans, comme la plupart des règlements donnés par les Evêques, comprenait l'administration des aumônes faites aux pauvres, ainsi que nous avons déjà eu occasion de le dire (2). La sanction impériale donnée à ces règlements ne laisse aucun doute sur le sens attribué par le gouvernement à l'article 76 organique.

XI. 5° Ce n'est pas tout. En 1811, le gouvernement adressa aux Evêques et aux Consistoires un *modèle officiel* des budgets de Fabriques, où se trouve un article spécial intitulé: *Distribution d'aumônes fondées*. Preuve évidente que le gouvernement était loin de regarder les Fabriques comme incapables de recevoir et d'administrer des aumônes.

XII. 6° Enfin, nous en trouvons encore la preuve dans les décrets impériaux qui autorisent des Fabriques à accepter des legs faits avec charge d'aumônes à distribuer aux pauvres. C'est ainsi que le 28 mai 1809, un décret impérial autorisa le Consistoire protestant de Paris, à accepter un legs de 3,000 fr., *pour être employés par lui au profit exclusif des protestants pauvres de la même ville* (3). Le 5 août 1809, un autre décret auto-

(1) Cf. Prompsault, *Dictionnaire raisonné de Droit et de Jurisprudence civile-ecclésiastique*, V. *Bureaux de charité*, t. I, col. 651.

(2) Cf. ci-dessus, n. VIII, p. 488.

(3) Ce décret est rapporté dans Locré, *Législation civile*, tom. V, p. 378, édit. de Bruxelles, 1838. On sait que les articles organiques du culte protestant contenaient une disposition semblable à celle de l'art. 76 que nous examinons. En effet, nous y lisons, art. 20 : « Les « consistoires veilleront au maintien de la discipline, à l'administra- « tion des biens de l'Église, et à celle des deniers provenant des *au-* « *mônes*. » De Champeaux, *le Droit civil-ecclésiastique français, ancien et moderne*, t. 2, p. 54. Si le terme *aumônes* est pris ici dans son sens naturel, pourquoi lui donnerait-on un autre sens quand il s'agit du culte catholique?

risa la Fabrique de l'église Saint-Nicolas à Nivelles, à accepter le legs d'un bonnier de terre, à charge de faire célébrer un anniversaire à la rétribution de 5 francs 44 centimes et de distribuer le restant du revenu aux pauvres. Ces décrets sont clairs et décisifs. Le gouvernement de la Restauration suivit les mêmes errements, témoin l'ordonnance du 20 août 1830. Cette ordonnance autorise la Fabrique de la paroisse Bonne-Nouvelle, à accepter un legs ainsi conçu : « Je donne à la Fabrique « de la succursale de Bonne-Nouvelle, paroisse Saint-Eustache, « de Paris, 400 francs de rente perpétuelle sur le grand-livre « de la dette publique, pour être répartie annuellement par « ladite Fabrique entre les pauvres les plus nécessiteux dans « l'étendue de ladite succursale, sans que les membres de « ladite Fabrique soient tenus de rendre compte de l'emploi « qui aura été fait des arrérages de ladite rente, la comptabi- « lité telle qu'elle est tenue pour les autres affaires particulières « à ladite Fabrique devant suffire pour constater ledit emploi.» L'administration des hospices de Paris se mit en mouvement, et obtint, le 25 octobre 1820, une ordonnance qui l'autorisait à accepter le même legs. La Fabrique refusa de se dessaisir. L'affaire fut portée au Conseil d'Etat, qui rejeta la requête des hospices et laissa la Fabrique de Bonne-Nouvelle en possession du legs (1).

XIII. 7° Aux autorités que nous avons apportées jusqu'à présent ajoutons celle des tribunaux. Déjà plusieurs fois les tribunaux ont été appelés à se prononcer sur de semblables questions, et toujours leur décision a été favorable aux Fabriques. C'est ainsi que le 16 mai 1838, le tribunal de Bayeux a décidé que la *distribution*, *l'application et l'administration* d'un legs fait aux pauvres de Nonant appartenait aux membres

(1) Cf. Prompsault, *Dictionnaire*, etc. V. *Bureaux de Charité*, t. I, col. 651.

de la Fabrique, conformément au testament de la testatrice (1).

XIV. En présence d'un tel ensemble de preuves, nous dirons, comme M. Roche, que *cette opinion ne nous paraît guère susceptible d'être contestée en principe* (2). Les arguments de la première opinion ont bien peu de valeur en comparaison de ceux de l'opinion commune. Le décret du 30 décembre 1809, dit-on, dans ses articles 1 et 36 combinés, indique d'une manière formelle et précise qu'il ne s'agit dans l'article organique 76 que des aumônes en faveur du culte et nullement des dons de charité. C'est là une assertion que réfutent victorieusement et l'interprétation donnée par le rédacteur lui-même du décret (3), et les actes du gouvernement qui l'a publié (4). Si le législateur de 1809 avait voulu modifier la portée de l'article 76 organique, il l'eût déclaré ouvertement, il eût rejeté la rédaction de cet article, au lieu de l'insérer dans le décret. Comment, du reste, peut-on prétendre qu'il n'a entendu parler dans l'article premier que des aumônes en faveur du culte, quand nous le voyons encore, après 1809, autoriser les Fabriques à accepter des aumônes en faveur des pauvres? Et l'Empereur pouvait-il agir autrement sans inconséquence, lui qui était si bien pénétré de cette vérité qu'il est des misères que les Ministres du culte peuvent seuls connaître, peuvent seuls soulager, que, malgré l'existence des bureaux de bienfaisance à Paris, il n'en réservait pas moins des fonds, dont il confiait la distribution à l'Archevêque (5)? Ce que l'article premier du décret de 1809 indique donc d'une manière formelle et précise, c'est que les Fabriques sont aptes à administrer les aumônes qui leur sont confiées.

(1) Cf. *Journal des Conseils de Fabriques*, t. v, p. 365.
(2) *Nouveau Journal des Conseils de Fabriques*, t. III, p. 13.
(3) Cf. ci-dessus, n. VIII et IX.
(4) Cf. ci-dessus, n. X-XII.
(5) Cf. Jauffret, *Mémoires*, t. I, p. 333.

XV. Mais, dit-on, c'est changer la destination spéciale des Fabriques ; c'est les transformer en des institutions de bienfaisance, ce qui est contraire à l'ordre public. Nous ne transformons aucunement les Fabriques en établissements de bienfaisance; nous les laissons ce qu'elles sont : des institutions religieuses, c'est-à-dire qui ont un but religieux. Tout ce que nous voulons, c'est qu'elles soient en même temps capables de recevoir, d'administrer et de distribuer aux pauvres les aumônes qui leur sont confiées, et cela parce que le législateur leur en a donné le droit, comme nous l'avons suffisamment démontré. Le législateur avait, du reste, une excellente raison de conférer cette capacité aux Fabriques. Il savait que l'aumône émane surtout d'un principe religieux, qu'elle est pour un catholique un acte essentiellement religieux. Il était donc tout naturel que le législateur autorisât les hommes religieux à confier l'administration de leurs aumônes à des institutions établies dans un but religieux. L'Empereur voulait réparer les pertes subies par les pauvres pendant le cours de la Révolution ; il fallait donc faire un appel aux sentiments de tous les cœurs sensibles, et il savait parfaitement que rien n'émeut les cœurs en faveur des pauvres comme le principe religieux. Cela se conçoit, puisque le catholique est persuadé qu'il verse dans le sein de Jésus-Christ lui-même, ce qu'il donne aux pauvres. Ainsi que le disait Portalis, la religion a été la première amie des pauvres. Pour ne pas froisser le sentiment religieux, il fallait lui laisser la liberté de choisir le distributeur de ses bienfaits, car, pour nous servir encore des termes de Portalis, tel confie ses aumônes à une Fabrique, qui ne les confierait pas à un autre établissement. Nous ne changeons donc pas la destination des Fabriques, nous n'introduisons aucune confusion dans les divers services publics. Les Fabriques ne représenteront les pauvres que quand le donateur les aura appelées à cette fonction. Dans tous les autres cas, les bureaux de bienfaisance resteront

les représentants légaux des pauvres. Qu'y a-t-il là de contraire à l'ordre public ?

XVI. C'est, dit-on, que nous allons à l'encontre des lois qui attribuent exclusivement aux bureaux de bienfaisance et aux hospices l'administration des biens des pauvres. Les bureaux de bienfaisance tiennent ce droit de la loi du 7 frimaire an V (1). Cette prétention des bureaux de bienfaisance au monopole de toutes les aumônes faites aux pauvres n'est point fondée. Eussent-ils eu le monopole sous l'empire de cette loi, ils ne l'auraient plus, depuis que le législateur a établi les Fabriques avec la capacité de recevoir et d'administrer les aumônes. Mais est-il vrai que la loi de frimaire an V ait attribué aux hospices un droit exclusif? Non, et nous le prouvons. 1° Par l'autorité du Conseil d'Etat. Nous avons vu antérieurement (2) que le Ministre de l'intérieur, en France, avait essayé de leur assurer ce monopole, en insérant dans un projet de loi une disposition expresse en faveur des bureaux de bienfaisance; mais cette tentative échoua devant le rapport de Portalis, et le système du Ministre de l'intérieur fut écarté par le Conseil d'Etat, comme contraire aux principes de la législation établie (3). Le Conseil d'Etat s'était déjà auparavant prononcé formellement contre le monopole qu'on réclamait pour les bureaux de bienfaisance. Un avis du 2 frimaire an XII, approuvé le 9, décide que « la loi du 7 frimaire an V, en organi-
« sant les bureaux de bienfaisance, *n'a pas interdit la liberté*
« *naturelle, que doit avoir tout homme, de charger un curé ou un*
« *individu quelconque, d'exécuter ses dernières volontés* (4). »
Macarel cite une autre décision, en date du 5 août 1813, qui

(1) V. ci-dessus, n. VI, p. 487, n. 1.
(2) V. ci-dessus, n. IX.
(3) Cf. *Mémorial belge des Conseils de Fabriques*, t. IV, p. 421.
(4) De Cormenin, *Droit administratif*, t. II, p. 254, édit. Bruxelles, 1837.

dispose que « le Ministre de l'intérieur est seul compétent pour « proposer au Roi l'acceptation des legs et donations, ayant « pour objet le secours des pauvres, *quelle que soit la personne « ou l'établissement chargé de l'emploi des legs, ou de la distri- « bution des secours ; et quand même cette distribution serait « confiée à un curé* (1). » Il est donc bien évident que le Conseil d'Etat, qui avait pour mission de développer le sens des lois (2), n'était pas favorable au monopole des bureaux de bienfaisance, et n'excluait pas les Fabriques de l'administration et de la distribution des aumônes.

XVII. 2° La jurisprudence est conforme à l'interprétation donnée par le Conseil d'Etat. On peut consulter sur ce point l'arrêt de la Cour impériale de Metz du 19 août 1819 (3), de la Cour royale de Toulouse du 11 août 1834 (4), l'arrêt de la Cour de Gand du 12 avril 1839 (5) et l'arrêt de la Cour de Liége du 19 mars 1837 (6). « Attendu, *lit-on dans le dernier,* que les « dispositions testamentaires revêtues des formalités voulues, « doivent recevoir leur complète exécution, lorsque la volonté « du disposant est clairement exprimée et qu'elle ne renferme « rien de contraire aux lois ni aux bonnes mœurs ; que telle a « toujours été la faveur accordée aux dernières volontés ; que « dans le doute, on doit les interpréter de manière à laisser « subsister le testament. Attendu que la faculté de disposer « de son bien au profit des malheureux est une consolation « que les lois de toutes les époques ont accordée aux personnes « bienfaisantes ; que charger de l'exécution d'une semblable « disposition, un homme de confiance est souvent le plus sûr

(1) *Éléments de Jurisprudence administrative,* chap. XXIII, sect. I. V. *Pauvres.*

(2) V. ci-dessus, chap. III, n. XVI, p. 37.

(3) *Nouveau Journal des Conseils de Fabriques,* t. VI, p. 129.

(4) Cf. *Journal des Conseils de Fabriques,* t. I, p. 248.

(5) *Jurisprudence du XIXe siècle,* 1839, part. II, p. 248.

(6) *Journal du Palais,* partie belge, 1839, p. 438.

« moyen d'en atteindre le but. » Comment tout cela serait-il vrai, si les aumônes ne pouvaient parvenir aux pauvres que par le canal des bureaux de bienfaisance? L'arrêt de la Cour de cassation belge, en date du 14 mars 1857, a confirmé ces principes en rejetant la prétention des hospices de Louvain, qui voulaient se mettre en possession de la fondation du chanoine Derare (1).

Si quelques arrêts des cours de France exigent l'intervention du bureau de bienfaisance pour l'acceptation des legs faits aux pauvres, ils imposent toutefois à ces administrations l'obligation de respecter la volonté du testateur, quant aux personnes désignées pour la distribution des aumônes (2), et rejettent, par le fait même, le principe de nos adversaires, d'après lequel les bureaux de bienfaisance ont seuls qualité pour *recevoir, administrer et distribuer* les aumônes.

XVIII. 3° Enfin il est impossible de trouver dans la loi du 7 frimaire an V aucune disposition qui favorise les prétentions des bureaux de bienfaisance. En effet que décrète cette loi? D'abord que les membres du bureau sont nommés par l'administration municipale, art. 3. L'article 4 porte : « Les fonctions « des bureaux de bienfaisance seront de diriger les travaux « qui seront prescrits par lesdites administrations, et de faire « la répartition des secours à domicile. » — « Chaque bureau de « bienfaisance, dit l'article 8, recevra de plus les dons qui lui « seront offerts; ils seront déposés aux mains des receveurs, « et enregistrés. » L'article 5 décrète que les membres des bu-

(1) Cet arrêt a été publié dans la *Revue théologique*, série II, pag. 508 sq.

(2) V. les arrêts des Cours royales de Douai, du 11 février 1845, et de Bordeaux, du 26 juin 1845, *Journal des Conseils de Fabriques*, t. XII, p. 359. *Revue catholique*, t. VI, p. 158. V. encore les arrêts des Cours royales de Douai, du 23 juin 1846, et de Metz, du 19 août 1819, *Nouveau Journal des Conseils de Fabriques*, t. VI, p. 97 et 128.

reaux n'auront aucune rétribution et que les perceptions seront faites par un receveur nommé par eux. L'article 9 ordonne aux membres du bureau de rendre compte, tous les mois, du produit de leur recette à l'administration qui les a nommés (1). Voilà donc la mission des bureaux de bienfaisance clairement définie : ils doivent recevoir et distribuer aux indigents les droits fixés par l'article 1er et les dons qui leur sont offerts. Ils ont en conséquence qualité de recevoir pour les pauvres; mais cette qualité l'ont-ils à l'exclusion de tout autre? Ce droit leur est-il tellement propre que le donateur ne puisse se servir d'un autre intermédiaire? Rien dans la loi ne le fait soupçonner, et cependant la loi eût dû être formelle pour dépouiller le donateur du droit naturel qu'il a de choisir l'intermédiaire par lequel il veut transmettre ses bienfaits. Le silence du législateur est une preuve qu'il n'a pas voulu limiter la liberté du donateur.

XIX. On prétend encore trouver cette limite dans le décret impérial du 12 juillet 1807 (2), où l'on reconnaît, dit-on, *d'une manière absolue la compétence exclusive des bureaux de bienfaisance pour administrer les biens et revenus destinés à soulager la classe indigente, sous quelque dénomination qu'aient existé jadis les établissements auxquels ces biens et revenus appartenaient* (3). Mais le décret du 12 juillet 1807 n'avait pas pour but de décider, et ne décide aucunement la question que nous examinons. La régie du domaine réclamait, comme bien national, une rente fondée, en 1785, au profit de la caisse des pauvres garçons cordonniers de la ville de Maëstricht. L'Empereur décida que le capital de cette rente, qui avait pour but le soulagement de la classe indigente, serait versé dans la caisse du bu-

(1) V. *Pasinomie*, 1re série, t. VII, p. 463.

(2) *Pasinomie*, 1re série, t. XIV, p. 140.

(3) Jugement du tribunal de Bruxelles, du 14 avril 1860. *Revue catholique*, mai 1860, p. 269.

reau de bienfaisance de cette ville, et administré selon le vœu du fondateur. C'était conforme au décret du 27 prairial an IX (16 juin 1801) qui mettait à la disposition des bureaux de bienfaisance *les biens affectés à l'acquit des fondations relatives à des services de bienfaisance et de charité, à quelque titre et dénomination que ce soit* (1). Voilà tout ce que le décret décide; pas le moindre mot de notre question; pas la moindre clause qui attribue aux bureaux de bienfaisance le droit exclusif de recevoir et d'administrer les aumônes en faveur des pauvres. C'est donc avec raison que le tribunal de Louvain avait jugé que « le « principe d'après lequel la pratique de la bienfaisance se « trouverait érigée en service public, à l'exclusion de la liberté « de la charité, ne se trouve dans aucune de nos lois et ne dé- « coule pas davantage de l'ensemble de notre législation ; que « si la loi a établi des administrations publiques pour la ges- « tion du patrimoine des pauvres, elle ne leur a pas attribué « l'exercice exclusif de la bienfaisance, laquelle dès-lors peut « légitimement s'exercer en dehors du cercle d'action de ces « mêmes administrations et sans devoir nécessairement em- « prunter leur intermédiaire (2). »

XX. Le *Journal belge de Conseils de Fabriques*, tout en admettant qu'il s'agit dans l'article 1er du décret organique des Fabriques, d'*aumônes* proprement dites, pose cependant une restriction au droit des Fabriques: « Cette expression, *dit-il*, ne « s'applique évidemment, qu'*aux aumônes recueillies dans les « églises ou aux collectes faites par les pasteurs* ; il n'est dans « cette disposition nullement question de donations par actes « entre-vifs ou de legs délaissés par testament au profit des « pauvres ; l'acceptation de ces dernières libéralités ne peut « appartenir qu'aux administrations spéciales investies par la

(1) *Pasinomie*, 1re serie, t. x, p. 429.
(2) V. ce jugement dans la *Revue théologique*, 2e série, p. 497.

« loi du mandat légal de représenter les pauvres (1). » Cette restriction est arbitraire et suffisamment réfutée par les considérations que nous avons fait valoir aux n°s VIII, IX et XII. Nous ne pouvons donc nous rallier à cette opinion.

XXI. Nous avons établi jusqu'à présent le droit des Fabriques; disons maintenant un mot de la pratique de l'administration. Comme nous le verrons plus tard, les Fabriques ne peuvent accepter des dons ou legs qu'avec l'autorisation du gouvernement: il dépend donc du gouvernement de rendre inutile le droit que nous reconnaissons aux Fabriques. Ainsi il ne sera pas sans utilité de rechercher la pensée du gouvernement. Commençons par la France. Si une donation est faite à une Fabrique à condition que la distribution sera faite aux pauvres par les marguilliers ou par le curé, deux établissements sont appelés à accepter la donation : la Fabrique et le bureau de bienfaisance (2). Celui-ci, comme représentant légal des pauvres ; la Fabrique, parce que c'est à elle que la donation est faite,et que le pouvoir du gouvernement ne s'étend pas jusqu'à pouvoir attribuer à un autre établissement un legs fait nominativement à une Fabrique ; car le pouvoir du gouvernement en cette matière est de simple tutelle et se borne à accorder ou à refuser l'autorisation d'accepter (3). Le montant de la libéralité doit être placé au nom de l'établissement légataire, par conséquent de la Fabrique (4). Quant à l'administration du bien légué, les Ministres n'ont pas toujours été du même avis. Il ont quelquefois pensé que, d'après l'avis du Conseil d'Etat du 4 mars 1841, le droit de l'administrer appartenait au

(1) Tom. 1, pag. 91.

(2) Avis du Conseil d'État, du 4 mars 1841. *Journal des Conseils de Fabriques*, t. VII, p. 303.

(3) Cf. *Journal des Conseils de Fabriques*, t. VII, p. 302; *Journal de Bruxelles* du 14 janvier 1850.

(4) *Nouveau Journal des Conseils de Fabriques*, t. IV, p. 12 et 13, et t. VII, p. 7.

bureau de bienfaisance (1). Depuis, une décision du Ministre de l'intérieur reconnaît, qu'en droit, l'administration appartient à la Fabrique. Voici le texte de la décision : « Des cures ou des « Fabriques se trouvent fréquemment instituées légataires di- « rectes de rentes dont les arrérages ont une destination d'in- « térêt charitable ou communal. Si l'avis du Conseil d'Etat du « 4 mars 1841 a réglé le mode d'acceptation des libéralités de « ce genre, en appelant à la fois l'établissement institué et « l'établissement bénéficiaire à intervenir dans l'acte d'accep- « tation, il a gardé le silence sur la question de savoir si c'est « au premier ou au second qu'appartient l'administration des « legs. Cette question, soulevant quelquefois des difficultés a « été soumise au Ministre de l'intérieur, qui l'a résolue en ces « termes : En droit strict, l'administration d'une rente léguée « à la Cure ou à la Fabrique même avec une affectation com- « munale ou charitable, appartient à l'établissement directe- « ment institué. C'est effectivement au nom de ce dernier seul « que peut avoir lieu l'immatriculation de la rente, et il en « découle naturellement pour lui le droit d'en percevoir les « arrérages, à charge de les reverser ensuite dans la caisse de « l'établissement bénéficiaire. Mais, d'un autre côté, les deux « établissements ont évidemment un égal intérêt à éviter cette « double opération de comptabilité, et on doit désirer, dès- « lors, qu'ils s'entendent à l'amiable pour que le revenu du « legs arrive le plus directement possible à sa véritable desti- « nation (2). » En tout cas, la volonté du donateur doit être suivie quant au choix de la personne chargée de la distribution des aumônes (3).

(1) *Ibid.*, t. IV, pag. 12 et 13.

(2) *Bulletin officiel du ministère de l'intérieur* (France), fév. 1858, n. 74. *Nouveau Journal des Conseils de Fabriques*, t. XI, p. 133.

(3) *Circulaire du ministre de l'intérieur* (franç.) du 19 avril 1817. Cf. arrêts des Cours royales de Douai et de Bordeaux, cités ci-dessus, et un avis du Conseil d'État, de 1817. *Revue catholique*, février 1851, pag. 631.

XXII. Quant à la Belgique, jamais ministre n'avait songé à contester aux Fabriques la capacité de recevoir, d'administrer et de distribuer les aumônes à elles confiées avant l'avènement de M. de Haussy au ministère de la justice (1847). Dans sa circulaire du 10 avril 1849, il déclare que les établissements de bienfaisance sont seuls capables de recevoir et de distribuer les aumônes : « L'homme peut pendant sa vie faire la *charité privée* comme il l'entend, soit par lui-même, soit par d'autres : « mais dès qu'il veut venir en aide à la *charité publique*, légale« ment organisée, il ne peut confier l'administration ou la « distribution de ses bienfaits qu'aux seuls administrateurs « des établissements institués à cette fin ; il ne pourrait même « pas se servir de leur intermédiaire pour attribuer ce soin à « des administrateurs particuliers (1). » Les établissements institués dans un but charitable ne sont, pour le Ministre, que les hospices et les bureaux de bienfaisance. « Lorsque les char« ges imposées à une libéralité rentrent dans les attributions « de deux ou plusieurs établissements distincts, chaque éta« blissement intéressé, quoique non spécialement appelé, doit « intervenir pour poursuivre, en son nom, la demande de pou« voir accepter la partie du don ou du legs qui rentre dans le « service spécial auquel il est préposé, et les clauses ou condi« tions contraires aux attributions respectives de chaque éta« blissement doivent encore une fois être réputées non-écri« tes... Ainsi, par exemple, si un don ou un legs était fait à « une Fabrique d'église avec charge d'exonérer un certain « nombre de services religieux et de faire certaines distribu« tions aux pauvres, l'exécution de cette dernière charge exi« gerait l'intervention du bureau de bienfaisance, seul repré« sentant légal des pauvres qui doivent être secourus à domi-

(1) Section III. Cette circulaire est insérée dans l'ouvrage de Brixhe, *Manuel raisonné*, etc. V. p. 33.

« cile (1). » C'est conformément à ces principes que M. le chevalier de Guchteneere, conseiller à la Cour de cassation, ayant légué à l'église d'Evère une rente annuelle de 250 fr., à charge de faire chanter à perpétuité seize messes anniversaires, dont huit accompagnées de distributions de pain aux pauvres, un arrêté royal du 20 décembre 1849 fit intervenir le bureau de bienfaisance, et l'autorisa à accepter une partie de la rente, à charge de faire lui-même les distributions de pain (2). Cette jurisprudence, le gouvernement est décidé à la maintenir: « Le gouvernement est fermement résolu à conti-
« nuer l'application des nouveaux principes dans toutes les
« affaires qui lui seront soumises, et il tiendra la main à ce
« qu'ils soient, le cas échéant, suivis et observés par les dépu-
« tations permanentes ainsi que par les administrations des
« communes et des établissements publics (3). »

XXIII. C'est donc en vain que l'on tenterait, sous le régime qui prévaut aujourd'hui en Belgique, de confier l'administration ou la distribution de ses aumônes à une Fabrique ou à un curé. Puisqu'on nous refuse injustement ce droit, ne pourrait-on pas trouver un moyen détourné d'arriver au même but? Nous n'en connaissons qu'un et nous engageons nos confrères à l'employer non-seulement pour les fondations en faveur des pauvres, mais encore pour toute espèce de fondations. Ce serait de réaliser la partie de leurs biens qu'ils destinent à la fondation et d'en verser le montant entre les mains de l'Evêque, qui serait chargé de faire fructifier le capital et exécuter la fondation selon les intentions du fondateur (4).

(1) *Ibid.*, p. 41 sq.

(2) Cf. *Revue catholique*, décembre 1850, p. 531.

(3) Brixhe, *ibid.*, p. 43.

(4) Ne serait-il pas même utile d'établir dans chaque diocèse une caisse diocésaine sous la direction d'une commission spécialement chargée de cette partie de l'administration? C'est une question que nous prenons la liberté de soumettre à ceux que le Saint-Esprit a préposés au gouvernement de son Église.

C'est le seul moyen, nous semble t-il, de nous soustraire à la tyrannie qui pèse sur nous, et de récupérer complétement la liberté de la charité. Nous le soumettons à l'appréciation de nos supérieurs et de nos lecteurs.

XXIV. Une seconde question également importante se présente ici : celle de savoir si les Fabriques sont capables de recevoir un legs destiné à l'établissement ou à l'entretien d'une école catholique. L'instruction est intimement unie à la religion et a toujours été l'objet de la sollicitude de l'Eglise. Se souvenant du précepte de son divin maître : *Allez, enseignez toutes les nations* (1), l'Eglise montra, dans tous les temps, le plus grand zèle pour l'instruction des fidèles (2). Les Apôtres et leurs successeurs établirent des écoles, et dès le second et le troisième siècle, nous voyons des écoles et des bibliothèques près des églises cathédrales (3). Le sixième Concile général de Constantinople ordonne d'établir des écoles gratuites, même dans les villages, et recommande aux prêtres d'en prendre soin (4). Le troisième Concile de Latran (1179) ordonna aux Evêques de veiller à l'établissement des écoles et

(1) Matth. XXVIII, 19.

(2) Autrefois, les incrédules reprochaient à l'Église son zèle pour l'instruction du peuple, et le représentaient comme l'effet de l'ambition de ses ministres. Aujourd'hui, on prétend qu'un des principes de l'Église est de tenir les peuples dans l'ignorance. Il faut toute l'ignorance ou la mauvaise foi (on ne sait laquelle domine en eux) de certains écrivains, pour adresser un semblable reproche à l'Église.

(3) Cf. Bergier, *Dictionnaire de théologie*, V. *École.* Selvaggio, *Antiquitatum christianarum institutiones*, lib. II, cap. III, § V, n. X et XI. Tout le monde connaît la fameuse école d'Alexandrie, qu'ont illustrée les Pantène, les Clément, les Origène. Cf. Alzog, *Histoire universelle de l'Église*, § 81, 172, 203 et 251.

(4) « Presbyteri per vicos et villas scholas habeant ; et si quis fidelium suos parvulos ad discendas litteras eis commendare vult, eos « non renuant suscipere. Nihil autem ab eis pretium exigant... excepto « quod eis parentes eorum charitatis studio sua voluntate obtulerint.» Ap, Selvaggio, *loc. cit.*, n. 10.

d'en faire un des principaux objets de leur sollicitude (1). On conçoit l'intérêt de l'Eglise sur ce point; car de la manière dont l'instruction est donnée dépend en grande partie la conservation ou la perte de la foi de ses enfants. Et bien, nous avons à examiner si, d'après notre législation, l'Eglise, ou si l'on veut les Fabriques, peuvent être autorisées à recevoir des dons ou legs destinés à l'entretien ou à l'établissement d'écoles catholiques.

XXV. Nous lisons dans le Concordat : « Le gouvernement « prendra également des mesures pour que les catholiques « français puissent, s'ils le veulent, faire en faveur des églises « des fondations (2). » Les articles organiques reconnaissent que l'on peut faire des fondations pour l'entretien des ministres et l'exercice du culte (3). Les fondations en faveur du culte catholique sont donc permises (4). Or la donation ou le legs, qui a pour but de fonder une école catholique, est tout dans l'intérêt du culte catholique, et n'est point, par conséquent opposé à la loi. Les Fabriques, comme établissements religieux, ont donc qualité pour recevoir ces dons. D'ailleurs ne peut-on pas dire que l'entretien d'une école rentre dans les attributions des Fabriques sous un autre rapport? Les Fabriques peuvent être chargées de l'administration des aumônes. Or, demande M. Picquet, qu'est-ce qu'une aumône? « C'est un « secours, une assistance accordée à la satisfaction d'un besoin.

(1) Cap. 18. Ap. Labbe-Coletti, tom. XIII, colon. 126.

(2) Art. 15, Bon, *Législation des paroisses*, n. 70, p. 61. De Champeaux, *le Droit civil-ecclésiastique*, etc., t. II, p. 14.

(3) Art. 73, Bon, *ibid.*, p. 65. De Champeaux, *ibid.*, p. 40.

(4) Les articles organiques des cultes protestants donnent le même droit aux consistoires des églises protestantes : « Les dispositions por- « tées par les articles organiques du culte catholique, sur la liberté « des fondations et sur la nature des biens qui peuvent en être « l'objet, seront communes aux églises protestantes. » Art. 8, De Champeaux, *ibid.*, p. 53.

« L'homme a des besoins moraux, comme des besoins physi-
« ques et matériels. L'instruction, l'éducation morale des clas-
« ses pauvres, ne sont-elles pas un des besoins les plus
« pressants? Les procurer aux classes pauvres, n'est-ce pas
« leur faire la meilleure et la plus féconde aumône (1) ? » La législation est donc favorable aux prétentions des Fabriques.

XXVI. C'est aussi l'avis de la jurisprudence française. Par testament, en date du 9 mai 1827, la dame Haussmann avait légué au Consistoire des chrétiens de la confession d'Augsbourg une somme de 3,000 francs, dont une partie devait être distribuée aux pauvres et une autre partie devait *servir à l'entretien de l'école gratuite attachée à ladite église*. Un autre testament, du 20 mars 1840, sans faire expressément le legs au Consistoire, le portait à 80,000 francs ; la moitié du revenu annuel, c'est-à-dire 2,000 francs, devait *servir à l'entretien de l'école gratuite attachée à l'église des chrétiens d'Augsbourg, rue des Billettes, à Paris*. Une ordonnance du 28 juillet 1845 autorisa le Consistoire de la confession d'Augsbourg et le Préfet de la Seine à accepter conjointement, chacun en ce qui le concernait, les libéralités de la dame Haussmann, lesquelles devaient être converties en inscriptions de rente, jusqu'à concurrence de 4,000 francs. L'ordonnance n'indiquait point au nom de qui, du Consistoire ou de la ville de Paris, serait prise l'inscription. Une contestation s'éleva, à ce sujet : d'une part le Préfet prétendait que l'inscription devait être prise au nom de la ville, tout en consentant d'ailleurs à faire chaque année la remise des arrérages au Consistoire ; d'autre part, le Consistoire élevait une prétention contraire. Le tribunal de la Seine, par jugement du 15 février 1850, admit les prétentions du Consistoire, attendu que la dame Haussmann avait l'intention de faire une libéralité au profit de cette église. Le 5 mai

(1) *Journal de Bruxelles*, 26 et 27 décembre 1849.

1851, la Cour royale de Paris confirma ce jugement en adoptant les motifs des premiers juges. Le Préfet de la Seine se pourvut en cassation, en se fondant sur l'incapacité du Consistoire à recevoir de semblables legs. La commune seule, disait-on, représente légalement l'école et par conséquent est seule apte à recevoir et administrer les legs qui profitent au service de l'instruction publique. La Cour de cassation rejeta ce système par son arrêt du 18 mai 1852. « Attendu, *dit la Cour*, « que la seule question qu'eût à resoudre la Cour d'appel, et « qu'elle ait effectivement décidée, était une question d'inter- « prétation de la volonté de la testatrice, celle de savoir à « laquelle des deux parties, de la ville de Paris, comme agis- « sant au nom de l'école de la rue des Billettes, ou du Con- « sistoire de l'Eglise réformée, la dame Haussmann avait en- « tendu léguer la somme en question; qu'à cet égard, la « décision des juges d'appel est souveraine ; qu'elle ne pour- « rait encourir la censure de la Cour de cassation qu'autant « que l'attribution faite par l'arrêt du legs au Consistoire « serait prohibée par la loi. Mais, attendu que, loin qu'une « disposition de ce genre soit défendue par aucun texte, il ré- « sulte tant de la législation, en général, que de l'ordonnance « royale du 28 juillet 1845, autorisant l'acceptation du legs « de la dame Haussmann, que les établissements religieux « appartenant à l'un des cultes reconnus par l'Etat, et notam- « ment les Consistoires, ont capacité pour recevoir de pareilles « libéralités ; d'où il suit que le moyen n'est pas fondé (1). » Si les Consistoires sont aptes à recueillir de semblables legs, les Fabriques le sont également, puisqu'elles sont régies par la même législation.

XXVII. La jurisprudence belge regarde l'instruction gratuite

(1) Cet arrêt est rapporté dans le *Nouveau Journal des Conseils de Fabriques*, tom. IV, p. 345; dans la *Revue catholique*, janvier 1854, p. 694.

comme une œuvre de charité, et dès-lors elle doit admettre qu'elle rentre dans les attributions des Fabriques, lorsque telle est la volonté des fondateurs. « Considérant, *dit la Cour de* « *Liége, confirmant un jugement du tribunal de Verviers* (1), « que l'instruction gratuite telle qu'elle est prescrite par le « fondateur, *est une œuvre de charité*, qui fait partie de l'insti- « tut des Sœurs hospitalières et revêt un caractère privé, qui « l'affranchit du régime des écoles communales (2). »

XXVIII. On avait autrefois un autre argument à faire valoir pour la Belgique : c'est que la législation belge admettait les fondations avec des administrateurs spéciaux. La jurisprudence était, encore sur ce point, d'accord avec les principes (3). Rien donc ne s'opposait, en Belgique, à ce que le fondateur d'une école en confiât la direction à une Fabrique d'église. La liberté de faire le bien, et spécialement la liberté d'élever *chrétiennement* les enfants, de mettre leurs jeunes âmes à l'abri des séductions du monde, déplaisait trop grandement aux amis de la liberté de faire le mal, pour qu'il ne songeassent point à changer la législation. Cachant, sous le voile de l'hypocrisie, leur haine des établissements fondés par la Foi, ils ne prétendirent qu'*interpréter* l'article 84 de la loi communale, tandis qu'ils le renversaient pour lui substituer le système de M. de Haussy (4). Sous l'empire donc de la législation actuelle, cet argument nous échappe.

(1) *Mémorial belge des Conseils de Fabrique*, t. II, p. 291 sq.

(2) *Ibid.*, p. 369.

(3) Loi communale du 30 mars 1836, art. 84. V. les jugements du tribunal de Charleroi, du 12 juin 1857 (*Mémorial belge des Conseils de Fabrique*, tom. II, pag. 256); de Verviers, du 24 mars 1856 (*ibid.*, pag. 291); du tribunal de Louvain, du 16 mars 1855 (*ibid.*, tom. I, p. 762); les arrêts de la Cour de Liége, du 10 mars 1858 (*ibid.*, t. II, p. 367), et de la Cour de Cassation du 14 mars 1856 (*ibid.*, tom. I, pag. 795).

(4) V. le texte de la nouvelle loi dans le *Moniteur* du 5 juin 1859, et dans le *Journal de Bruxelles* du 6 juin 1859. Les administrateurs

XXIX. Les principes que nous venons de poser, sont-ils admis par l'administration? Les principes actuels de l'administration belge nous sont connus (1). La commune a, seule, qualité pour accepter les dons ou legs qui ont pour objet l'établissement d'une école, et les bureaux de bienfaisance, les secours à accorder aux enfants pauvres qui les fréquentent. C'est d'après ces principes que le gouvernement autorisa le bureau de bienfaisance de Braine-le-Comte, à accepter le legs fait par Mlle Sussenaire à la Fabrique de l'église, à charge par ladite Fabrique, « d'employer chaque année une somme de « cent soixante et dix francs, pour donner des récompenses et « vêtements aux petites filles pauvres qui fréquentent la classe « des Sœurs de Notre-Dame, et qui leur seront distribués par « les soins de la Sœur supérieure (2). » C'est encore ainsi que le bureau de bienfaisance de Binche fut mis en possession du legs fait par Mlle Wéry à la Fabrique de l'église, à charge par ladite Fabrique, « de remettre à la commission qui, sous un « nom quelconque, protègera les Frères des écoles chrétiennes « établis à Binche, et gérera la caisse destinée à soutenir, en- « courager et perpétuer leur établissement, une somme égale « à la moitié du revenu net des biens ci-dessus légués, somme « que, si la vie, le logement et l'entretien de ces Frères étaient « assurés d'ailleurs, ladite commission est chargée de verser « entre les mains de ces Frères, pour être employée en encou- « ragements aux enfants pauvres de leurs classes, ouvertes à « Binche, et en attendant leur établissement en cette ville, de

spéciaux ne peuvent plus être établis que dans les limites déterminées par l'arrêté du 16 fructidor an XI et par le décret du 31 juillet 1806. On ne donna pas à la loi un effet rétractif sur les fondations antérieurement autorisées. C'est une inconséquence du moment qu'on ne voulait qu'*interpréter* la législation antérieure.

(1) Nous les avons exposés ci-dessus, n. XXII, pag. 505.

(2) Arrêté royal du 12 février 1848. Il est rapporté dans la *Revue catholique*, t. VI, p. 255.

« remettre ladite somme aux mêmes fins, à la commission « qui protège et gère la caisse de ces Frères déja existants à « Mons ; et pour le cas où il n'y aurait pas ou plus d'établis- « sement de ces Frères, ni à Binche, ni à Mons, de verser tous « les ans cette même somme entre les mains du curé et des « vicaires de Binche, pour en distribuer le montant aux pau- « vres malades, paroissiens de Binche (1).» C'est renouveler en partie la spoliation dont la Révolution française avait donné l'exemple (2).

XXX. En France, le gouvernement n'est pas aussi exclusif. Il fait une distinction entre les donations entre-vifs et les dispositions testamentaires. Il n'autorise pas les Fabriques à accepter les premières lorsqu'elles n'ont pas pour objet la célébration du culte ; parce qu'il espère que le donateur changera sa résolution et instituera comme donataire l'établissement légalement chargé du service qu'il veut favoriser. Le gouvernement autorise les Fabriques à accepter les donations testamentaires pour ne pas empêcher d'autres établissements de profiter de la bonne volonté du testateur. C'est là ce que porte une décision ministérielle de 1855. « Legs et donations. — « *Les Evêques, de même que les établissements religieux, ne* « *sont capables d'acquérir, de recevoir et de posséder que dans*

(1) Arrêté royal du 31 décembre 1849. Cf. *Revue catholique*, t. VIII, pag. 208.

(2) Le Gouvernement n'a que le pouvoir d'accorder ou de refuser l'autorisation nécessaire pour accepter le legs ou une partie du legs ; mais il ne peut attribuer à un autre établissement, ou à une autre personne, ce que le testateur a donné à un établissement ou à une personne déterminée. Cf. arrêts de la Cour de Bourges, du 10 mai 1813, et de la Cour de Cassation du 6 juin 1815 (Sirey, 1815, tom. I, pag. 386) ; de la Cour de Colmar, du 31 juillet 1823 (*Journal des Conseils de Fabriques*, tom. X, pag. 302) ; de la Cour de Cassation de Belgique, du 14 mars 1856 (*Mémorial belge des Conseils de Fabriques*, t. I, p. 803). Agir autrement, c'est disposer du bien d'autrui, c'est commettre une injustice révoltante.

« *l'intérêt de la célébration du culte et des services qui leur sont* « *confiés.* — Cette doctrine s'applique aux donations entre-vifs « plutôt qu'aux actes de dernière volonté. En effet, dans le « premier cas, les bienfaiteurs peuvent toujours modifier leurs « résolutions ; tandis que, dans le second, elles sont irrévoca- « bles. Dès-lors, si des établissements publics refusaient d'ac- « cepter des legs qui leurs sont faits directement par le seul « motif que l'exécution des conditions imposées ne rentre pas « dans leurs attributions, ils empêcheraient d'autres établisse- « ments de recueillir le bénéfice des mêmes dispositions par « application de l'article 1121 du Code Napoléon et de l'avis « du Conseil d'Etat du 4 mars 1841 (1). »

XXXI. Nous disons donc que, dans le premier cas, le gouvernement refuse aux Fabriques l'autorisation d'accepter : en voici quelques exemples. Le 20 juin 1836, une donation est faite à la Fabrique de Courthezon, à charge de faire célébrer divers services religieux, et sous la condition de fonder une école gratuite pour les enfants pauvres de la commune, sous la direction des Frères des écoles chrétiennes. Le 12 avril 1837, le Conseil d'Etat émet l'avis « que la Fabrique de Courthezon « ne doit pas être autorisée à accepter la donation à elle faite « par les sieur et demoiselle Jamet (2). » Le 11 février 1854, le sieur Calmon, ancien desservant de Saint-Michel de Bannières, donna à la Fabrique de cette église, une maison avec jardin pour être affectée à une école de filles. Le Conseil d'Etat, par avis du 6 décembre 1854, décida qu'il n'y avait pas lieu d'autoriser la Fabrique à accepter. « Considérant que la donation « du sieur Calmon a pour but l'entretien d'une école de filles ; « que la fondation et l'entretien des écoles, soit de filles, soit « de garçons sont complètement en dehors des attributions

(1) *Bulletin officiel du ministère de l'intérieur* (France), 1856, n. 14. V. *Nouveau Journal des Conseils de Fabriques*, t. v, p. 59.
(2) *Journal des Conseils de Fabriques*, tom. VII, pag. 307.

« conférées aux Fabriques par la législation existante ; et que « dès-lors elles sont sans qualité pour accepter les libéralités « qui s'y rapportent ; considérant d'ailleurs que ces observa- « tions ne font point obstacle à ce que le sieur Calmon, par « une donation faite directement à la commune, ne lui assure « les avantages de la libéralité qu'il a entendu faire dans l'in- « térêt des filles de cette commune ; est d'avis : Qu'en l'état, « il n'y a pas lieu d'adopter le projet de décret (1). » Un avis du Conseil d'Etat, en date du 26 novembre 1836, nous révèle le véritable motif de la jurisprudence du Conseil d'Etat : « Considérant... qu'il resterait encore à examiner s'il est d'une « bonne administration d'autoriser des établissements publics « religieux à élever, pour l'instruction primaire, une concur- « rence qui pourrait souvent nuire au succès des écoles com- « munales ; considérant que, si les Fabriques sont une fois re- « connues aptes à établir des écoles, il est à craindre qu'elles « n'enlèvent aux communes une grande partie des donations « qui leur seraient faites dans l'intérêt de l'instruction pri- « maire (2). »

XXXII. En regard de cette étroitesse de vues, de cette manière mesquine d'envisager une question aussi importante, exposons les idées nobles et élevées de M. Guizot, alors Ministre de l'instruction publique : « Je ne vois, *écrivait-il au* « *Conseil d'Etat, le* 9 *mars* 1837, en ce qui concerne les inté- « rêts de mon ministère, aucune difficulté à ce que les Fabri- « ques soient autorisées à accepter les libéralités qui ont pour « objet le service de l'instruction publique. C'est une heureuse « idée que celle de réunir, par un lien aussi étroit que possible, « l'intérêt de la religion et celui de l'éducation populaire. « C'est elle qui inspire les donations qui se font assez fré- « quemment aux Fabriques catholiques et aux Consistoires

(1) *Nouveau Journal des Conseils de Fabriques*, t. IV, p. 67.
(2) *Journal des Conseils de Fabriques*, t. VII, p. 306.

« des cultes dissidents, à la charge de fonder et d'entretenir « des écoles. L'autorité doit protection et encouragement à « ces dispositions qui assurent l'instruction primaire par la « double surveillance de la Fabrique et de la commune, du « pasteur et du maire. Il ne suit du reste nullement de là une « concurrence nuisible aux écoles communales ; car, de deux « choses l'une : ou la donation sera assez considérable pour « que la commune soit dispensée de faire elle-même des sacri- « fices pour l'établissement d'une autre école publique ; ou, la « donation étant insuffisante pour acquitter la dette de la com- « mune à l'égard de l'enseignement, celle-ci sera obligée d'en- « tretenir une seconde école. Dans l'une comme dans l'autre « hypothèse, il sera pourvu à l'instruction de tous les enfants ; « et, en cas de concurrence, il ne pourra que s'établir entre « les deux écoles une émulation utile au bien du service. J'es- « time d'ailleurs que toutes les fois qu'il sera fait une dona- « tion en faveur des Fabriques, des Evèchés ou des Congréga- « tions religieuses enseignantes, à la charge de fonder des « écoles publiques, il convient que l'ordonnance autorise l'éta « blissement religieux donataire et l'autorité municipale à ac- « cepter simultanément la libéralité (1). »

XXXIII. Dans le second cas, une double autorisation est accordée : à la Fabrique, comme directement instituée par le testateur, et à la commune, comme légalement chargée de l'instruction publique. Ainsi l'a décidé un avis du Conseil d'Etat, en date du 4 mars 1841. « Considérant... que, dans la pre- mière hypothèse, il s'agit de régler le mode d'autorisation « royale, lorsqu'une libéralité est faite à un établissement ca- « pable de recevoir, sous condition d'une fondation ou d'un « service qui sont dans les attributions d'un autre établisse- « ment également capable de recevoir, par exemple, si une li- « béralité est faite à une Fabrique, à condition de fonder une

(1) *Ibid.*, pag. 306 et 307.

« école gratuite, fondation qui rentre dans les attributions de « l'autorité communale..... Considérant, dans le premier cas, « que l'établissement dans les attributions duquel rentre ré- « gulièrement la fondation ou le service imposé comme con- « dition de la libéralité, c'est-à-dire la commune, ne peut être « exclusivement autorisé, puisque cet établissement n'est pas « institué par le testateur, et que l'établissement institué, « c'est-à-dire la Fabrique, ne peut non plus être exclusivement « autorisé à accepter, parce que l'accomplissement de la con- « dition est hors des limites des services qui lui sont confiés « par la loi ; qu'il en résulte qu'il ne peut y avoir lieu d'auto- « riser séparément l'un ou l'autre des établissements à accep- « ter ; que, si la fondation ou le service imposés comme con- « dition de la libéralité ont un caractère évident d'utilité pu- « blique, le défaut d'acceptation aurait pour effet de nuire à « l'intérêt général, en même temps qu'il empêcherait l'exécu- « tion de la volonté du testateur ; que, dès-lors, il convient « d'autoriser simultanément l'établissement institué et celui « qui doit profiter de la libéralité ; que, par cette manière de « procéder, on satisfait tout à la fois aux règles administra- « tives et à la volonté du testateur... Est d'avis que, dans les « hypothèses ci-dessus prévues, il doit être procédé dans le sens « des observations qui précèdent (1). » Du reste, comme nous l'avons déjà vu, c'est à l'établissement institué qu'appartient l'administration des biens affectés à la fondation (2).

XXXIV. Ajoutons que, en France, il y a un autre moyen légal d'assurer l'existence d'une bonne école de filles ou de garçons. Voici deux moyens indiqués par M. le comte A. de Ségur, maître des requêtes au Conseil d'Etat : « 1° Ou choisir « une communauté religieuse parfaitement sûre, solide et lé-

(1) V. cet avis dans le *Journal des Conseils de Fabriques*, tom. VII, pag. 303.

(2) V. ci-dessus, n. XXI, pag. 503.

« galement reconnue, comme les Filles Saint-Vincent-de-Paul, « les Sœurs de la Sagesse, les Sœurs de Saint-Joseph, etc. etc., « s'il s'agit d'une école de filles ; les Frères de la Doctrine chré- « tienne, les Petits-Frères de Marie, etc. etc., s'il s'agit d'une « école de garçons, et leur faire directement la donation ou le « legs, à la condition de fonder ou d'entretenir à perpétuité « dans telle commune une école dirigée par eux, en ajoutant « que, dans le cas où cette communauté viendrait à manquer, « l'Evêque du diocèse désignerait une autre communauté pour « diriger l'école. 2° Ou faire la donation ou le legs à la com- « mune, mais à la condition absolue que l'école à établir sera « dirigée par des Frères ou des Sœurs d'une communauté dé- « signée par le donateur, ou, s'il le préfère, choisie par l'Evê- « que du diocèse : le tout sous peine de nullité du don ou du « legs. On peut même, conformément à des décrets impériaux « assez récents, (décret qui autorise la donation de Mme Mer- « tian à la commune de Montataire (Seine-et-Oise), en date du « 14 avril 1855), après avoir fait la donation ou le legs à la « commune, instituer subsidiairement et éventuellement l'E- « vêque ou le curé de la paroisse, pour le cas où la commune « ne remplirait pas les conditions de la donation ou du legs (1).»

XXXV. Voyons, en troisième lieu, si les Fabriques ont qualité pour recevoir des dons ou legs faits pour distribuer des prix aux enfants qui fréquentent le catéchisme. La question ne nous paraît pas douteuse. Outre les arguments invoqués dans la question précédente, en voici un qui est décisif. En effet, les Fabriques sont instituées dans le but d'assurer l'exercice du culte, et peuvent accepter les fondations faites à cette fin (2). Or le catéchisme est, à coup sûr, une partie de l'exercice du culte, et tout ce qui s'y rattache, comme les moyens d'y attirer les enfants, rentre par conséquent dans les attribu-

(1) *Nouveau Journal des Conseils de Fabriques*, tom. VII, pag. 4.
(2) Article organique, 73.

tions des Fabriques. Aussi l'administration belge ne fait-elle pas difficulté de reconnaître que les Fabriques ont qualité pour accepter de semblables donations. « Considérant, *lit-on dans « un arrêté royal,* que les Fabriques d'église ont capacité pour « administrer les fondations de toute espèce, faites en faveur « du culte catholique, et que le bureau des marguilliers est « chargé de l'administration journalière du temporel de la « paroisse ; considérant qu'il résulte de l'article 37 du décret « du 30 décembre 1809, que les Fabriques ont aussi bien qua- « lité à l'effet de contribuer à répandre l'instruction religieuse « que de pourvoir aux besoins du culte, qu'ainsi les encoura- « gements et récompenses dont il s'agit *doivent appartenir* à « la Fabrique et *être distribués* par le bureau des marguil- « liers (1). »

XXXVI. Mais la Fabrique possède-t-elle ce droit à l'exclusion de tout autre établissement? M. de Haussy l'affirme dans l'arrêté royal que nous venons de citer. C'est une erreur. Il y a d'autres titres ecclésiastiques reconnus par la loi, distincts des Fabriques, et aptes à recevoir et à posséder comme elles, et séparément : entre autres, la cure. Ainsi que le dit Vuillefroy, « la cure est un établissement reconnu par la loi ; elle est, en « conséquence, apte à recevoir par legs et donations, à acqué- « rir et à posséder toute sorte de biens meubles et immeubles « avec l'autorisation spéciale du gouvernement, aux mêmes « conditions et dans les mêmes formes que tous les établisse- « ments publics (2). » D'où viendrait l'incapacité de ce titre de recevoir des dons pour encourager et récompenser les enfants qui fréquentent le catéchisme? L'enseignement du catéchisme aurait-il, par hasard, cessé d'être une obligation personnelle

(1) Arrêté royal du 31 décembre 1849, *Revue catholique*, tom. VIII, pag. 210.

(2) *Traité de l'administration du culte catholique*. V. *Cure*, n. VI, pag. 212. V. *Succursale*, n. IV, pag. 513.

du curé, et serait-il devenu une charge de la Fabrique ? Si c'est une charge du titulaire, n'est-il pas naturel qu'on puisse donner ou léguer à son titre les biens que l'on destine à favoriser cet enseignement? De ce que l'article 37 fait une obligation aux Fabriques de payer l'honoraire des prédicateurs de l'Avent, du Carême et autres solennités, leur confère-t-il par là même le *droit exclusif* de recevoir les dons et legs qui ont rapport à la fréquentation du catéchisme? Certes non. Qu'on pressure, tant qu'on voudra, l'article 37, il sera toujours impossible d'en faire sortir cette conclusion.

XXXVII. Dans tous les cas, lors même que la donation est faite à la Fabrique, comme l'avait fait Mlle Wéry (1), on doit toujours respecter la condition imposée par le testateur, si celui-ci veut que la distribution en soit faite par le curé. Il n'y a qu'en Belgique que l'administration se fait un jeu de violer cette volonté. Elle n'est contraire ni aux lois, ni aux bonnes mœurs, et dès-lors, comme dit la Cour de Liége, elle doit recevoir sa complète exécution (2).

XXXVIII. Venons enfin à un quatrième point, qui n'est pas moins contesté que les précédents : celui de savoir si les Fabriques sont aptes à posséder des cimetières et par conséquent à recevoir des dons ou legs qui ont pour but l'établissement d'un cimetière. Nous n'examinons pas ici à qui appartiennent les anciens cimetières. C'est une question qui sera traitée dans le cours de l'ouvrage : tout ce que nous recherchons maintenant, c'est de savoir si les Fabriques sont légalement capables de posséder des cimetières.

(1) On lit dans son testament : « Je lègue à la Fabrique de l'église « de Binche.... à la charge, par ladite Fabrique.... de faire annuellement remise au curé de Binche d'une somme égale au quart dudit « revenu net pour être par lui distribuée en forme d'encouragement et « de récompense pour les enfants pauvres de la paroisse de Binche qui « continueront à fréquenter le catéchisme après leur première communion. »

(2) V. ci-dessus, n. XVII, pag. 499.

Cette question ne devrait pas être considérée comme douteuse. En effet, les Fabriques sont chargées de représenter les intérêts religieux de la communauté ; or, parmi les objets religieux, dont la propriété peut par conséquent être confiée aux Fabriques, on a toujours compté les cimetières. On trouve ce sentiment chez tous les peuples, même chez les plus barbares, et il serait impossible de l'expliquer, s'il ne reposait sur notre nature elle-même. Ce qui était vrai chez tous les peuples ne l'est pas moins pour les nations chrétiennes. Aussi l'Eglise ordonne-t-elle que les lieux consacrés à la sépulture de ses enfants soient bénits, soient consacrés à Dieu (1). Bien plus, elle considère le cimetière comme un accessoire, une dépendance du temple. C'est ainsi que la bénédiction ou la consécration de l'église emporte avec elle la bénédiction ou la consécration du cimetière qui lui est contigu, tandis que par le fait même de la pollution ou profanation de l'église, le cimetière est pollué, profané (2). » Les Fabriques sont donc tout aussi aptes à posséder des cimetières qu'à posséder tout autre objet du culte : car les cimetières sont aussi intimement liés au culte que les églises, les presbytères, etc., etc.

XXXVIII. Mais, dit-on, les cimetières ont perdu leur caractère sacré lors de la Révolution française : « Alors, *dit Tielemans*, les cimetières perdirent leur destination religieuse ou « ecclésiastique. Ce furent bien encore des lieux de sépulture « publics à l'usage de tous les citoyens, sans distinction de « croyance et de culte. C'est à ce double titre qu'ils entrèrent « dans le domaine de la nation... Les cimetières ont donc complètement changé de nature dans la main de la nation. « Autrefois, ils étaient des établissements religieux, et l'autorité religieuse en avait seule l'administration et la police ; « mais après la Révolution française, qui consacra la liberté

(1) Cap. 3, *de Sepulturis.*
(2) Cap. 1, *de Sepulturis in* 6°.

« des cultes et l'égalité de tous les citoyens devant la loi, « l'inhumation des morts ne fut plus, aux yeux de l'Assem- « blée nationale et des législatures qui l'ont suivie, qu'un acte « purement civil, auquel la religion pouvait bien encore mêler « ses cérémonies, mais qui était absolument et entièrement « indépendant de l'autorité ecclésiastique. En d'autres termes, « les cimetières ne furent plus que des établissements publics, « où chacun, après sa mort, avait droit à une place, quelles « qu'eussent été sa croyance et sa conduite religieuse pendant « sa vie (1). » Nous lisons encore dans une lettre du Ministre de l'instruction publique et des cultes (en France) à Mgr l'Evêque d'Arras, en date du 17 juillet 1854 : « Depuis que la liberté « des cultes est proclamée en France, les cimetières sont des- « tinés à recevoir les sépultures de tous les habitants d'une com- « mune, quel que soit leur culte ; ils ne peuvent donc appar- « tenir aux Fabriques qui représentent seulement le culte « catholique. C'est pour cette raison d'ordre public que le dé- « cret du 23 prairial an XII (12 juin 1801) les a placés sous « l'autorité de l'administration municipale, qui représente « tous les habitants de la commune, dont elle doit indistincte- « ment assurer l'inhumation (2). » Ainsi donc les cimetières ne peuvent plus avoir le caractère religieux qu'ils avaient autrefois : ce ne sont plus que des lieux profanes, et cessant dès-lors de tomber sous les attributions des Fabriques.

XXXIX. Admettons que cela soit pour les anciens cimetières, que le législateur les ait dépouillés de leur caractère religieux, que conclure de là pour notre question? S'ensuit-il que le législateur ait défendu d'établir des cimetières ayant un caractère religieux? Certainement non. Nulle part on ne trouve cette défense, et on ne pouvait la faire du moment que l'on

(1) *Répertoire de l'administration et du droit administratif de la Belgique*. V. *Cimetière*, tom. v, p. 25 sq.

(2) *Nouveau Journal des Conseils de Fabriques*, tom. IV, p. 101.

accordait la liberté des cultes. Chaque culte doit avoir le droit de faire enterrer ses morts comme il le veut (1). Que deviendrait la liberté des catholiques, s'ils ne pouvaient suivre sur ce point les prescriptions de l'Eglise ? Enlever aux Fabriques, et par suite au culte catholique, le droit de posséder des cimetières où les fidèles puissent se conformer aux lois de l'Eglise, c'est violer la liberté des cultes, dont les catholiques sont aussi bien en possession que les autres citoyens. Est-il vrai, du reste, que le législateur ait réellement dépouillé les cimetières de leur caractère sacré? Non. Le décret du 23 prairial an XII nous en donne une preuve convaincante. En effet, pourquoi exige-t-il que, dans les communes où l'on professe plusieurs cultes, chaque culte ait un lieu d'inhumation particulier (2), sinon parce qu'il considère la sépulture comme un acte essentiellement religieux, et les lieux de sépulture comme des lieux consacrés par la religion? Est-il possible de donner un plus éclatant démenti à l'hypothèse de nos adversaires ? La loi donne donc aux catholiques le droit d'avoir un cimetière particulier. Or, comment ce droit leur serait-il assuré dans tous les cas, si les établissements chargés des intérêts temporels du culte catholique, c'est-à-dire les Fabriques, étaient incapables de posséder des cimetières ?

XL. Les cimetières sont donc des objets sacrés et dont la propriété peut, par conséquent, appartenir aux Fabriques. Aussi le gouvernement, aussi bien que le gouvernement français, que le gouvernement belge, a-t-il toujours reconnu la capacité

(1) Bien entendu en respectant les mesures prescrites par l'autorité civile dans l'intérêt de la salubrité publique.

(2) « Dans les communes où l'on professe plusieurs cultes, chaque « culte doit avoir un lieu d'inhumation particulière, et, dans le cas « où il n'y aurait qu'un seul cimetière, on le partagera par des murs, « haies ou fossés, en autant de parties qu'il y a de cultes différents, « avec une entrée particulière pour chacune, et en proportionnant cet « espace au nombre d'habitants de chaque culte. » Art. 15, Bon, *Législation des paroisses*, n. 102, pag. 107.

des Fabriques à posséder des cimetières. Donnons en quelques preuves. Le 3 juillet 1817, l'abbé Ripolles fit don à la Fabrique de Talence d'un terrain et de deux sommes d'argent à charge par la Fabrique d'en faire un cimetière, sans qu'elle puisse l'employer à d'autres usages, sous quelque prétexte que ce soit. Le 19 septembre 1817 l'acceptation de cette donation fut autorisée par une ordonnance royale ainsi conçue : « Louis, etc. « Vu le rapport de notre Ministre secrétaire d'Etat au dépar-« tement de l'Intérieur, notre Conseil d'Etat entendu, nous « avons ordonné et ordonnons ce qui suit... Art. 8. Le tréso-« rier de la Fabrique de l'église de Talence, département de « la Gironde, est autorisé à accepter, au profit de la Fabrique, « la donation entre vifs à elle faite par le sieur Manuel Ri-« polles, suivant acte public du 3 juillet 1817 : 1° D'une somme de 1,940 francs... ; 2° D'un terrain situé..... destiné à servir « de cimetière ; 3° D'une somme de 500 francs pour acquit-« ter d'autant la dépense de clôture dudit cimetière, le tout « aux charges et conditions énoncées audit acte de dona-« tion (1). »

Le 18 avril 1827, nouvelle donation à la même fin de l'abbé Ripolles à la Fabrique de l'église de Talence ; le 29 juillet 1827, nouvelle ordonnance royale, rendue sur le rapport du ministre ecclésiastique, qui autorise l'acceptation de cette seconde donation, aux clauses, charges et conditions exprimées dans l'acte la renfermant (2). Une ordonnance royale du 11 mai 1840, reconnaissait que le cimetière de Breteuil était la propriété de la Fabrique (3), et suppose par là même que les Fabriques sont aptes à posséder des cimetières.

XLI. Le gouvernement belge était, sur ce point, d'accord

(1) *Journal des Conseils de Fabriques*, t. II, p. 177.

(2) *Ibid.*, pag. 178.

(3) Elle se trouve dans le *Journal des Conseils de Fabriques*, t. VII, pag. 564. André, *Cours de législation civile-ecclésiastique*, V. *Cimetières*, § VIII, t. I, p. 426.

avec le gouvernement français. Une dépêche du ministre de l'intérieur, M. Van Gobbelschroy, aux Etats députés de la Flandre occidentale, en date du 7 novembre 1828, reconnaît ouvertement que « les cimetières sont, en général, la propriété « des Fabriques d'églises, par le motif qu'autrefois ils étaient « établis sur des biens-fonds appartenant à des fondations, « lesquelles, en vertu de l'arrêté du 7 thermidor an XI et de « l'arrêté royal du 19 août 1817 n. 29, ont été rendues aux « Fabriques d'églises (1). » On ne pensait donc pas alors à dénier aux Fabriques la capacité de posséder des cimetières. Après la révolution de 1830, on continua d'appliquer les mêmes principes. Consulté par la députation permanente du conseil provincial du Hainaut, M. de Theux, alors ministre de l'intérieur, lui répondit le 21 septembre 1835, que les dispositions de l'édit de Joseph II, « ne laissent aucun doute que les Fabriques « ne soient propriétaires des cimetières existant avant « 1784, ainsi que de ceux acquis en vertu de l'édit de cette an- « née (2). » Le même ministre adressa des décisions semblables au gouverneur de la province de Luxembourg (3) et à la députation provinciale du Brabant (4). Aussi le gouvernement ne fit-il point difficulté d'autoriser la Fabrique de Laeken à établir un cimetière à elle appartenant. Un arrêté royal, du 31 août 1855, a également autorisé les Fabriques des paroisses de la ville d'Ypres, à acquérir le terrain nécessaire à l'agrandissement de leur cimetière public (5), acte qui implique

(1) Bon. *Législation des paroisses*, n. 265, p. 212.

(2) Bon, *ibid.*, n. 294 ter, p. 230.

(3) 18 mai 1837, *ibid.*, n. 301 bis, pag. 254. V. aussi la lettre du gouverneur du Luxembourg au conseil communal de Tohogne, en date du 14 octobre 1840, *Journal belge des Conseils de Fabriques*, t. I, p. 131.

(4) 20 février 1839, *Journal belge des Conseils de Fabriques*, t. I, p. 144.

(5) Il est rapporté par le *Mémorial belge des Conseils de Fabrique*, t. III, col. 666.

la reconnaissance de l'aptitude des Fabriques à posséder des cimetières.

XLII. Enfin un argument qui ne laisse aucune réplique, c'est que, de fait, un grand nombre de Fabriques possèdent un cimetière, et la jurisprudence consacre cet état comme légitime. Les tribunaux français l'admettent, quand les Fabriques peuvent prouver leur titre de propriétaire (1). Quant à la Belgique, on a l'accord presqu'unanime des tribunaux, des Cours d'appel et de la Cour de cassation. Nous nous contenterons de citer les jugements des tribunaux de Liége, en date du 8 avril 1843 (2), de Bruges du 17 octobre de la même année (3), d'Hasselt, du 7 juin 1848 (4), de Mons, du 30 juin 1849 (5) et de Tournay, du 9 juillet 1849 (6); les arrêts de la Cour d'appel de Gand, des 3 février 1840 (7) et 8 mai 1846 (8) et de la Cour de Bruxelles du 14 août 1851 (9); et deux arrêts de la Cour de cassation rendus le 20 juillet 1843 (10). La Cour y reconnait formellement l'aptitude des Fabriques à posséder des cimetières. « Attendu, *y lisons-nous*, que l'article 16 du décret « de prairial précité reconnait que les lieux de sépulture peu« vent appartenir à des particuliers; que rien n'empêche donc

(1) V. Faider, *de la Propriété des cimetières*, p. 28. V. aussi une lettre du 17 juillet 1854, du Ministre des cultes, à Mgr l'Évêque d'Arras, *Nouveau Journal des Conseils de Fabriques*, t. IV, p. 102.

(2) V. *Journal belge des Conseils de Fabriques*, t. 4, p. 355.

(3) Ibid., t. II, p. 161.

(4) *Revue catholique*, t. VI, p. 327,

(5) Ibid., t. VII, p. 368.

(6) Ibid., t. VII, p. 649.

(7) V. Kersten, *Journal historique et littéraire*, t. VIII, p. 350.

(8) Ibid., t. XIII, p. 161.

(9) *Revue catholique*, t. IX, p. 548.

(10) *Journal belge des Conseils de Fabriques*, t. II, p. 62 et 70. Elle cassa les arrêts de la Cour de Liége, du 11 août 1841, qui s'était prononcée contre les Fabriques. Ibid., pag. 43 et 57. La Haute Cour de Hollande est du même avis que notre Cour de Cassation. Arrêt du 20 janvier 1854, *Revue catholique*, t. XI, p. 756.

« la Fabrique, être moral, d'en être propriétaire, sauf à se « soumettre, comme le prescrit cet article, à l'autorité, police « et surveillance de l'administration municipale, et sauf à y « avoir des parties séparées pour les autres cultes, conformé- « ment à l'article 15 dudit décret, et à l'article 21 de l'édit de « Joseph II du 26 juin 1784 (1). » Concluons qu'on ne peut sérieusement contester aux Fabriques le droit d'acquérir ou de posséder des cimetières.

XLIII. On pourrait nous objecter la jurisprudence du Conseil d'Etat français qui décida, le 26 octobre 1825, que, dans aucun cas, le cimetière ne doit appartenir à la Fabrique, et qu'une Fabrique ne peut jamais être autorisée à en établir. « Une pareille autorisation, donnée même exceptionnellement, « *porte un avis du* 27 *septembre* 1833, pourrait donner lieu à « des résultats fâcheux, qu'il est du devoir de l'autorité de « prévenir (2). » Si par suite d'une autorisation donnée contrairement à cette jurisprudence, un terrain avait été acquis par une Fabrique ou tout autre établissement, la commune devrait s'entendre avec cet établissement, lui en rembourser le prix et en devenir propriétaire (3). Conséquent avec ces principes, le Conseil d'Etat fut d'avis, le 13 novembre 1840, qu'il n'y avait pas lieu d'autoriser la Fabrique de la Guérinière à accepter le terrain qui lui était donné pour servir de cimetière. Voici le motif sur lequel il fonde sa jurisprudence : « Considérant, en ce qui concerne le legs et la donation d'une « pièce de terre destinée à l'usage de cimetière, que les lieux « de sépulture publics doivent servir à tous les habitants d'une « commune, sans distinction de culte, et sont soumis exclusi-

(1) *Journal belge des Conseils de Fabriques*, t. II, pag. 68 et 72.

(2) Vuillefroy, *Traité de l'administration du culte catholique*, V. *Sépulture*, pag. 500, note *b*.

(3) André, *Cours de la législation civile ecclésiastique*, V. *Cimetières*, § IX, t. 1, p. 427.

« vement à l'autorité, police et surveillance de l'administra-
« tion municipale ; qu'il convient, dès-lors, qu'ils appartien-
« nent aux communes, et non aux Fabriques (1). » Quelques années plus tard, le 29 janvier 1847, semblable avis fut de nouveau délibéré et adopté (2).

XLIV. Quelle autorité pouvons-nous ici accorder au Conseil d'Etat lorsque nous le trouvons en opposition avec lui-même. En effet, le 4 juillet 1832, il était d'avis qu'une Congrégation religieuse, *ou tout autre établissement public*, pouvait ouvrir un cimetière avec l'autorisation du gouvernement (3), et conformément à cette décision, il émettait en 1837 un avis favorable à la demande de l'hospice de Cette, et c'est sur son avis que fut rendue l'ordonnance royale du 15 décembre 1837 qui autorisa cet hospice à accepter la donation de deux pièces de terre pour servir à l'établissement de deux cimetières communaux (4). Du reste, pesons les raisons alléguées par le Conseil d'Etat. Quels résultats fâcheux pourraient résulter de la possession d'un cimetière par une Fabrique ? Serait-ce, par hasard, que la liberté religieuse des catholiques y trouverait une garantie contre la profanation de leurs cimetières (5) ? Pour nous, c'est le premier résultat avantageux que nous y trouvons. Nous en signalerons un second, qui serait d'alléger les charges communales ; car, on sait qu'en cas d'insuffisance du cimetière actuel, c'est à la commune qu'incombe le devoir d'en fournir

(1) *Journal des Conseils de Fabriques*, t. XVI, pag. 342.

(2) *Ibid.*, pag. 344.

(3) Prompsault, *Dictionnaire raisonné de droit et de jurisprudence civile ecclésiastique*, V. *Cimetières*, § III, t. I, col. 816.

(4) *Ibid.*

(5) Nous sommes tenté de croire, en voyant les divers avis du Conseil d'Etat, dont Vuillefroy donne la substance, *loc. cit.*, pag. 501, note *a*, que le seul résultat fâcheux que craigne le Conseil d'Etat, c'est l'exacte observation des lois canoniques sur le refus de sépulture à ceux que l'Eglise déclare indignes d'être admis dans le terrain bénit. Quel péril pour l'Etat !!!

un nouveau, obligation dont elle pourrait être libérée dans notre système.

Le Conseil d'Etat assure que les lieux de sépulture publics doivent servir à tous les habitants d'une commune, sans distinction de culte. Il avait probablement oublié ce jour-là l'article 15 du décret du 23 prairial an XII, qui veut qu'il y ait dans les communes autant de cimetières que de cultes différents (1). Et si la soumission à la police, et à la surveillance de l'autorité communale suffisait pour qu'un cimetière fût nécessairement propriété communale, comment le décret du 23 prairial pourrait-il admettre des cimetières appartenant à des particuliers, et les soumettre néanmoins à l'autorité, police et surveillance des administrations municipales (2) ? On voit par ce peu de mots toute la faiblesse des motifs allégués par le Conseil d'Etat pour justifier sa jurisprudence actuelle.

XLV. Finisssons-en avec le Conseil d'Etat par l'observation suivante du *Journal des Conseils de Fabriques*: « La jurisprudence administrative se trouve définitivement établie par ce « dernier avis (29 janvier 1847), dans le sens de l'incapacité « des Fabriques à recevoir des donations de terrains destinés « à servir de cimetières. Nous regardons toutefois comme probable que si une libéralité était faite dans ce but à une Fa-« brique, non plus par donation entre-vifs, mais par testa-« ment, cet établissement serait autorisé à l'accepter, concur-« remment avec la commune, par application de l'avis du « 4 mars 1841. En effet, si le Conseil d'Etat a refusé, dans « l'affaire de la Fabrique de Pierrecourt, d'appliquer le prin-« cipe général consacré par cet avis, il y a, selon nous, lieu de « croire que c'est uniquement parce qu'il a considéré cet avis

(1) Voir cet article ci-dessus, pag. 523, note 2.

(2) Art. 16. « Les lieux de sépulture, soit qu'ils appartiennent aux « communes, soit qu'ils appartiennent aux particuliers, seront soumis « à l'autorité, police et surveillance des administrations municipales. » Bon., *op. cit.*, n. 102, pag. 107.

« comme exclusivement relatif aux dispositions testamen- « taires (1). »

XLVI. Pour terminer ce point, montrons avec quelle légèreté des auteurs, auxquels on accorde plus d'autorité qu'ils n'en méritent, traitent une question aussi importante. « Serait- « il permis, *demandent MM. Tielemans et de Brouckère,* soit à « des particuliers, soit à des Fabriques d'églises, soit à des com- « munautés religieuses, d'établir des cimetières pour l'usage « d'une secte, d'un ordre, ou en général des personnes qui « voudraient y placer leur sépulture?... La législation, répon- « dent-ils, ne présente rien de positif sur ces questions; mais « si l'on combine entre eux les articles 2, 4 et 10 du décret du « 23 prairial an XII, on est porté à croire que le législateur n'a « pas voulu de cimetières particuliers; et le silence absolu « qu'il garde sur leur établissement donne de l'appui à cette « opinion. Cependant le gouvernement des Pays-Bas en a auto- « risé plusieurs dans les provinces septentrionales, et la Fa- « brique de l'église de Lacken, près de Bruxelles, en possède « de même un qu'elle a fondé il y a quelques années seule- « ment (2). »

Mais si le législateur n'avait pas voulu de cimetières particuliers, comment en parlerait-il à l'article 16 du même décret? Il y suppose en termes exprès que les cimetières peuvent appartenir à des particuliers (3). En outre que peut-on conclure des articles 2, 4 et 10? L'article 2 décrète que « il y « aura, hors de chacune de ces villes ou bourgs, à la distance « de 35 à 40 mètres au moins de leur enceinte, des terrains « spécialement consacrés à l'inhumation des morts (4). » L'article 4 veut que chaque inhumation ait lieu dans une fosse

(1) *Ibid.*, p. 344.
(2) *Loc. cit.*, chap. III, n. 13, pag, 43.
(3) V. cet article ci-dessus, pag. 529, note 2.
(4) Bon., *Législation des paroisses*, n. 102, pag. 106.

séparée, et détermine les dimensions de la fosse (1). L'article 10 autorise les concessions de terrains, lorsque l'étendue des cimetières le permettra (2). De bonne foi, n'est-on pas fondé, en lisant ces articles, à se demander si MM. Tielemans et de Brouckère n'ont pas voulu se moquer de leurs lecteurs ?

EXAMEN D'UNE NOUVELLE THÉORIE SUR L'OBLIGATION DE DIRE LES MESSES VOTIVES ET DE REQUIEM.

1. Dès que paraît un ouvrage traitant de Liturgie, notre attention se porte tout d'abord sur l'importante et difficile question dont nous parlons au titre. Malgré, en effet, que nous possédions le texte authentique des décisions de la Sacrée Congrégation des Rites, malgré que plusieurs décrets aient été portés sur la matière, il reste du doute dans les esprits, et les meilleurs auteurs n'osent trancher les difficultés contre lesquelles ils se heurtent.

Les *Mélanges théologiques* ont traité autrefois cette question avec sagacité (3), et déterminé quels points sont certains, quels autres restent douteux. On ne peut guère aller au-delà, semble-t-il, puisque, depuis, la Congrégation des Rites n'a plus examiné la question. Nous serions donc heureux de ren-

(1) « Chaque inhumation aura lieu dans une fosse séparée : chaque « fosse qui sera ouverte, aura un mètre cinq décimètres à deux mè- « tres de profondeur, sur huit décimètres de largeur, et sera ensuite « remplie de terre bien foulée. » Bon., *ibid*

(2) « Lorsque l'étendue des lieux consacrés aux inhumations le per- « mettra, il pourra y être fait des concessions de terrains aux per- « sonnes qui désireront y posséder une place distincte et séparée pour « y fonder leur sépulture et celle de leurs parents ou successeurs, « et y construire des caveaux, monuments ou tombeaux. » Bon., *ibid*.

(3) 6e série, pag. 41 et ss.

contrer un livre qui, sachant concilier des choses en apparence opposées, et porter la lumière dans l'obscurité, vînt nous donner la résolution simple et nette de nos difficultés et apaiser tous nos doutes; notre empressement à nous enquérir de ce qui s'écrit à ce sujet, a sa justification en lui-même.

2. Ayant vu annoncer l'*Exposition des Rubriques* par un professeur du séminaire de Tournay (1), nous nous hâtâmes de le feuilleter. Mais quel ne fut pas notre étonnement de trouver, quant à l'obligation de célébrer les Messes votives ou de *Requiem*, une théorie entièrement neuve, avec beaucoup d'autres assertions qui nous parurent, au premier coup d'œil, fort hasardées. Examinant la chose de plus près, nous vîmes que cette manière de résoudre la difficulté, non-seulement n'est pas fondée, mais n'est propre qu'à faire naître beaucoup d'inquiétudes de conscience; c'est pourquoi nous prîmes la résolution d'occuper nos premiers loisirs à réfuter la nouvelle explication. Ce n'est donc pas un examen du livre de M. Bouvry que nous entreprenons ici, mais seulement la réfutation de sa théorie quant aux Messes votives et de *Requiem*.

3. Disons d'abord que nous avons trouvé déplacée et peu modeste l'accusation que M. Bouvry lance contre les auteurs qui l'ont précédé. Selon lui, la chose était simple et claire par elle-même, ce sont les Théologiens et les Liturgistes qui l'ont embrouillée (2). « Ex illis controversiis, et ex consectariis minus « recte deductis ex responsis S. R. C., *quæstio de se simplex et « satis clara, multum intricata et obscura evasit*. Controversiis oc« casionem præsertim dedit privilegium limitatum quod in ru« brica, *tit. IV et V*, tribuitur voluntati postulantium Missas « votivas aut defunctorum. Ab hac media via recessum est; « et alii privilegium, alii ejus limitationem exaggerarunt; sed

(1) *Expositio rubricarum Breviarii, Missalis et Ritualis romani... cura G. Bouvry, in 4 partes divisa*. Torn. 1859.

(2) Tom. II, pag. 69.

« Ecclesia utramque excessum compescuit, providitque ut « servarentur et Rubricæ et voluntas rationabilis postulan- « tium. »

Outre qu'il sied peu à un jeune Liturgiste d'attaquer les anciens et de les rendre seuls responsables des difficultés qui entourent une question ; il conviendrait, en s'écartant de tout ce qui a été dit et reçu jusqu'aujourd'hui, de discuter au long et en détail tout ce qui a été invoqué, tout ce qui peut au besoin l'être également pour soutenir l'opinion commune, et montrer que toutes ces preuves n'ont pas la valeur qu'on leur attribue: il faudrait, en un mot, établir la nouvelle théorie sur les ruines de l'ancienne, en lui assurant des fondements solides et inébranlables.

Or, à notre avis, M. Bouvry n'a rien fait de tout cela, et même ses idées sont assez difficiles à saisir et à préciser. Nous allons cependant exposer brièvement sa théorie du mieux que nous pourrons, pour la réfuter ensuite et montrer les inconvénients qu'elle présente.

4. La supposition qui fait son point de départ et la base de toute sa doctrine, c'est que la Congrégation des Rites n'a accordé en cette matière, aucune dispense, aucun privilége, et n'a fait qu'interpréter la volonté des donateurs ou testateurs (1).

Parlant du décret général d'Alexandre VII, où il est déclaré que par la Messe du jour on remplit l'obligation de dire la Messe de *Requiem*, il dit (2) : « Quam regulam posuit Alexan- « der VII, benefactorum voluntatem potius interpretando, quam « suo supremo jure usus moderando ; » et plus haut, il avait dit en parlant des décrets : « Quibus S. R. C. interpretata est

(1) Il suivrait de là qu'il ne faut, en cette question, avoir aucun égard aux décrets, et qu'il est même *défendu* de s'y conformer, lorsque la volonté du donateur est clairement exprimée. *Præsumptio cedit veritati*. L'auteur n'a pas cependant tiré cette conséquence.

(2) Pag. 94.

« voluntatem benefactorum.» On remarquera que l'auteur n'a pas osé nettement écrire qu'Alexandre VII ne fait qu'interpréter la volonté des donateurs, et qu'il emploie une locution moins tranchée ; mais c'est là évidemment sa pensée, puisque sans ce point de départ, sa théorie croule à l'instant même.

5. La première conséquence à tirer de là, c'est qu'il n'y a nulle différence, sous ce rapport, entre les Messes votives et les Messes des morts, celles-ci non plus que celles-là n'ayant été l'objet d'aucune concession ou privilége. L'auteur le dit clairement : « Seclusa rationabili causa, Missa cum officio conveniat; data vero hujusmodi causa, ut dictum est pro votiva, « diebus permissis celebretur *de Requiem.* » Et plus haut, nous lisons aussi, dans une note (1) : « Conjungi possunt Missæ votivæ et defunctorum, quia de utrisque eadem est ratio, « quoad obligationem eas celebrandi, et de utrisque idem « docet S. R. C. an. 1761. »

6. La seconde conséquence c'est que la Messe doit toujours être dite votive ou des morts pour satisfaire à l'obligation, lorsque les Rubriques le permettent ; et quand elles ne le permettent pas, la Messe du jour ne peut suffire pour remplir l'obligation. « Si Missa votiva petita fuerit pro aliqua die « libera tunc non satisfit obligationi susceptæ nisi per Missam « votivam... Si dies non fuerit assignata, aliqua libera erit eli« genda intra tempus congruum. » Et parlant des Messes des morts (2) : « An per Missam officio conformem satisfieri possit « susceptæ obligationi celebrandi pro defunctis? Negative, si « petita fuerit Missa defunctorum aut *de Requiem,* et occurrat « dies libera intra tempus congruum aut assignatum. »

7. L'auteur vient au-devant d'une objection qui se présente naturellement à l'esprit, savoir qu'à ce compte, il sera impossible à tout prêtre de satisfaire à ses obligations; car la plu-

(1) Pag. 96.
(2) Pag. 92.

part des Messes demandées ou fondées sont des Messes votives ou pour les morts, tandis que le nombre de jours libres pendant l'année est fort restreint.

Il a à cela deux réponses prêtes. La première est celle-ci : On s'imagine à tort que le nombre des Messes spéciales demandées est très-grand ; le plus souvent les fidèles demandent simplement l'*application* du sacrifice, sans en déterminer la *qualité*. Ainsi un fidèle demande une Messe *pro Defunctis* ; cela ne signifie pas que le prêtre qui l'a acceptée soit tenu de dire une Messe *de Requiem*, même aux jours libres, parce qu'on ne lui a demandé qu'une Messe, n'importe laquelle, pour le soulagement des morts (1). « Locutio *Missa pro defunctis*..... spectata « verborum significatione, non designat Missæ qualitatem, sed « solam ejus applicationem ; significat scilicet quamcumque « Missam pro defunctis celebratam. Quandoque tamen idem « sonat ac sequentes locutiones (exprimit Missam defunctis « propriam). »

De même, lorsque les fidèles demandent une Messe en l'honneur d'un Saint ou d'un Mystère, ils n'entendent point par là proprement une Messe votive (2). « *Missa in honorem talis* « *Mysterii aut Sancti*. Hæc formula designat tantum inten- « tionem Missæ non vero ejus qualitatem... Unde excepto casu, « quo contrarium eruitur ex circumstanciis, is, qui stipendium « dat ut *votiva* celebretur v. g. de Beata, dicitur expresse pe- « tiisse votivam ; secus vero qui illud offert ad celebrandum in « honorem B. M. V. »

Voici la seconde explication. Comme d'après ce qui vient d'être dit, la plupart des formules, dont se servent les fidèles pour demander ou fonder des Messes, sont équivoques, on cherchera à déterminer, d'après les circonstances, quelle a été

(1) P. 47. L'auteur s'y réclame d'un décret du 11 avril 1840, ad 1 ; il nous a été impossible de trouver à quelle décision il veut faire allusion.
(2) Pag. 46.

réellement l'intention du fidèle; et pour cela, « multum confert, si recurratur ad circumstancias personarum, locorum, « et ipsius petitionis. » D'après ces données, on jugera s'il préfère une Messe votive au jour désigné pour la dire, ou si le contraire a lieu.

8. Tels sont les principes de l'auteur; telles sont les conséquences et les applications pratiques qu'il en tire. Faisons toutefois remarquer qu'il a oublié de donner la solution de la plus grande des difficultés qui se présentent dans son système; savoir, comment on agira dans le doute, lorsqu'on ne peut pas déterminer précisément quelle est la volonté prédominante en celui qui a demandé la Messe, s'il préfère la Messe votive ou des morts au temps désigné, ou le temps à la qualité de la Messe. Ce ne sera cependant pas là l'hypothèse la plus rare, et il eût été bon d'en dire deux mots, pour tirer le lecteur d'embarras.

9. Mais laissons pour le moment ce point accessoire, et occupons nous de la théorie elle-même. Nous croyons, et nous pensons démontrer tout à l'heure qu'elle n'a aucun appui, et que de plus elle présente de graves inconvénients. Pour renverser un système, une théorie, on peut attaquer la base, le principe, ou bien les conclusions. La base renversée, tout le système s'écroule. De même, les conclusions étant prouvées fausses, il est clair que si elles ont été bien déduites, le principe, qui les portait dans son flanc, doit être abandonné. Ici, nous ferons davantage. Nous montrerons que tout, principe et conséquences, point de départ et applications, est formellement et directement contraire à la doctrine professée par la Congrégation des Rites. Il sera évident, après une telle démonstration, que la nouvelle théorie ne repose sur rien de sérieux. Quant aux inconvénients qu'elle est appelée à produire, nous les ferons ressortir en peu de mots.

Suivons donc pas à pas le nouveau système et mettons-le en regard des actes de l'autorité souveraine.

10. D'abord, on dit qu'il n'y a pas eu dispense donnée, mais seulement interprétation de volonté. Contre cette allégation, nous avons des décrets formels. On avait demandé à la Sacrée Congrégation des Rites de pouvoir appliquer la Messe du jour pour remplir les obligations de Messes votives. Le Souverain-Pontife, auquel la cause avait été soumise, « *in hoc solum* « *dispensare voluit*, ut celebrari possint alio die non impe- « dito, quando Missæ dicendæ relictæ vel legatæ sint in die « impedito. » On fit de nouvelles instances, faisant valoir l'impossibilité de trouver assez de jours libres, pour dire un si grand nombre de Messes votives, et le Saint-Père enfin céda. « Facta iterum relatione, *Sanctitas Sua dispensavit* ut pro Missis « jam acceptatis, quæ non possunt celebrari diebus non impe- « ditis, sufficiat applicare valorem Missæ currentis et ordina- « riæ, *tam pro vivis et defunctis qui postulaverunt* (1). » Pour bien comprendre ces derniers mots, il faut savoir que la demande comprenait aussi le doute suivant (2) : « Et similiter : « An Missæ defunctorum, tam ex legatis piis relictis, quam ex « devotione et eleemosynis elargitis, a fidelibus petitis, sint « dictis diebus exceptuatis celebrandæ? » Or, c'est aux deux doutes que répond le Souverain-Pontife : d'abord il dispense pour le temps de l'exonération ; ensuite *il dispense* de la qualité de la Messe.

Nous pourrions nous borner à ce décret ; mais comme il ne concerne que le diocèse de Sassari, nous croyons devoir parler du décret général d'Alexandre VII, qui est capital dans cette controverse, et qui a été à peine effleuré par M. Bouvry.

11. Au commencement, la Congrégation des Rites se montra assez facile pour permettre les Messes de *Requiem*, aux fêtes doubles qui n'étaient pas obligatoires dans le peuple. Nous

(1) Cfr. *S. R. C. Decreta*, v. *Missa*, § 9, n. 1 et 2. Décret du 19 mai 1814, in *Turritana*.
(2) V. Gardellini, n. 342.

en avons plusieurs exemples. On exposa, du diocèse de Pampelune, que par fondation testamentaire, on devait tous les jours, excepté les samedis et les fêtes *quæ de præcepto servantur*, chanter une Messe pour les trépassés ; en conséquence, le recteur de l'église demandait de pouvoir décharger les Messes, selon les clauses du testament. La Congrégation répond que la Messe des morts sera chantée aux jours marqués, *ut testatoris voluntas adimpleatur, et licite eleemosyna relicta lucrari possit.* Cela est bien clair (1). Quelques années après, la Congrégation usa de la même tolérance dans une cause de Nocera ; elle disait (2) : « Si festum duplex non est de præcepto, posse celebrari Missas defunctorum, ut testatorum voluntates, qui sic « reliquerunt, adimpleantur, et licite eleemosyna ad hoc relicta « possit acquiri. »

12. Mais la Congrégation vit que de telles concessions la mèneraient trop loin, et vers le milieu du dix-septième siècle, elle voulut ramener l'observance entière des Rubriques du Missel. Voici un fait incontestable qui servira à confirmer ce qui vient d'être dit, et en même temps, à nous faire comprendre la portée du décret général de 1662.

Les héritiers d'un certain Borghèse exposèrent à la Congrégation que, par une clause de son testament, ils sont tenus à faire célébrer tous les jours une Messe *de Defunctis*. Mais comme ils s'imaginaient que cette obligation ne concernait que les jours où une telle Messe est permise, ils ont omis, pendant 50 ans, de la faire dire aux jours doubles et équivalents ; or, tout récemment, on les a voulu obliger à faire célébrer cette Messe, selon le décret de 1607, aux jours doubles qui ne sont pas de précepte. A cet exposé, la Congrégation répond : « Missas hujusmodi pro defunctis celebrandas esse diebus non « duplicibus vel alias a rubricis non exceptis ; et ita servari,

(1) Gardellini, n. 212. 1er sept. 1607.
(2) *Ibid.*, n. 492. 20 junii 1626.

« quibuscumque non obstantibus decretis hactenus in contra-« rium emanatis. » Il s'y agit donc bien de Messes de *Requiem* : la Congrégation ordonne de les dire telles, nonobstant tout décret antérieur. Mais ce n'est pas tout. « Quatenus vero, « ajoute-t-elle, dispositiones testatorum videantur comprehen-« dere dies quoscumque etiam duplices, vel etiam festivos, « Missæ quidem celebrentur *pro defunctis*, diebus tamen per-« missis : reliquis autem duplici officio impeditis, Missæ ce-« lebrentur de festo occurrente cum applicatione sacrificii in « suffragium animæ testatoris. » Ainsi, voilà des Messes que le testateur veut certainement être de *Requiem*, et qui seront déchargées par la Messe du jour. Mais, dira M. Bouvry, sa volonté n'était pas raisonnable ; on ne fait que l'interpréter. Lisons donc ce qui reste encore : « Et facta de prædictis Sanc-« tissimo relatione, Sanctitas Sua, quatenus opus sit, *derogando* « in hac tantum parte *mentibus testatorum*, ita servari man-« davit (1). » Le *quatenus opus sit* est évidemment l'équivalent du *quatenus vero* de la décision de la Congrégation, c'est-à-dire, que si la fondation comprend aussi les jours doubles, le Souverain-Pontife déroge à la volonté des testateurs.

Ou ce décret contient une dispense, ou il n'y en aura jamais, puisque le testateur exigeait bien certainement une Messe de *Requiem*.

13. Le décret général du 5 août 1662 fut probablement porté à l'occasion du précédent, car on le trouve cité au 3 juin : aussi y retrouve-t-on les mêmes dispositions. « *Decretum gene-« rale super celebratione Missarum pro defunctis*. S. R. C. man-« davit ut ad tollendos abusus qui ubique irrepserunt cele-« brandi scilicet Missas pro defunctis etiam diebus duplicibus, « contra Rubricarum præscriptum, edatur decretum. » Le décret parut et fut approuvé bientôt après par le Souverain-

(1) 3 et 5 junii 1662, in *Faventina*, n. 2024.

Pontife (1). Il y est dit que le Saint-Père, ayant trouvé à Rome, et appris qu'existait partout l'abus de célébrer des Messes basses, *pro defunctis,* aux jours doubles, malgré les Rubriques, ordonne à tous les prêtres de garder les Rubriques, « ita ut « Missas privatas pro defunctis seu de *Requiem,* in duplicibus « nullatenus celebrare audeant vel præsumant. QUOD SI EX BE- « NEFACTORUM PRÆSCRIPTO MISSÆ HUJUSMODI celebrandæ incidant « in festum duplex, *tunc minime transferantur in aliam diem* « *non impeditam... sed dicantur de festo currenti* cum applica- « tione sacrificii juxta mentem eorum benefactorum. » Et facta de prædictis Sanctissimo relatione, « Sanctitas Sua annuit, et « cum applicatione sacrificii, SATISFIERI AC BENEFACTORUM MEN- « TEM IMPLERI VOLUIT. » Ainsi, des testateurs fondent et prescrivent des Messes *hujusmodi*, savoir, des Messes qui ne peuvent se célébrer aux jours doubles; ces Messes on ne peut pas les différer, *minime transferantur,* quoique la volonté du bienfaiteur soit manifeste, mais par la Messe du jour on *satisfera;* ce qui ne pouvait avoir lieu sans dispense, ainsi que le disait la Congrégation dans ses premières réponses (2), et on remplira la charge imposée par les fondateurs.

14 Il est évident que le Souverain-Pontife n'a pas cherché à connaître l'intention prépondérante des fondateurs, s'ils ont préféré le jour à la qualité de la Messe, mais il prononce *pour tous les cas sans exception,* qu'il ne faut pas remettre ces Messes à des jours libres plus éloignés, et qu'on satisfera par la Messe du jour. Or qui oserait s'aventurer à vouloir prétendre que, dans toutes les fondations faites avant Alexandre VII, il n'y en avait pas *une seule* dont l'auteur ne préférât la Messe de *Requiem* au jour indiqué? C'est cependant où il en faut

(1) V. *S. R. C. Decreta,* § 12, n. 6. Le titre porte aussi : ***De non celebrandis Missis privatis pro defunctis in festo duplici.***

(2) V. plus haut, n. 11.

venir pour soutenir, malgré l'evidence des termes, que le Souverain-Pontife n'a pas dérogé à la volonté des fondateurs.

Dispense formelle pour les Messes votives et des morts, en 1614, en faveur du diocèse de Sassari, et en 1662, à Faënza pour les Messes des morts ; dispense générale pour les Messes des morts aux jours doubles; voilà ce que nous trouvons nettement exprimé dans les décrets; voilà ce que dit aussi le Souverain-Pontife, dans une décision postérieure relative aux autels privilégiés (1).

15. Si le point de départ n'est pas fondé, la première conséquence ne l'est pas davantage. Que voyons-nous, en comparant les décrets? Des décisions formelles et multipliées, un décret général pour les Messes des morts ; au contraire, pour les Messes votives, *un seul* décret particulier bien clair. Pour les Messes des morts, le futur est réglé comme le passé ; aux jours doubles, la Messe des morts sera remplacée par la Messe du jour. Au contraire les Messes votives ne peuvent plus, après le décret de 1614, être acceptées pour des jours empêchés. Pour les Messes des morts, décisions nettes, catégoriques, la satisfaction est certaine, la volonté des testateurs remplie par la Messe du jour : mais pour les Messes votives, on en est réduit à l'hésitation, au doute. Comment après cela écrire que ces deux sortes de Messes doivent être regardées comme présentant les mêmes difficultés, et réclamant des solutions identiques?

Mais il y a mieux. En 1840, la Congrégation des Rites a prononcé qu'il y avait différence entre l'une et l'autre. Voici le fait. L'Evêque de Bruges exposa que les prêtres de son diocèse croyaient satisfaire par la Messe du jour à leurs obliga-

(1) Quoad altaria perpetuo privilegiata, et in quibus proinde etiam in duplicibus *ex obligatione* celebrandæ sint Missæ de *Requiem*, declaramus per celebrationem Missarum de festo currenti *satisfieri dictis obligationibus*. 22 janv. 1667. Cfr. *S. R. C. Decreta*, in appendice.

tions de Messes votives ou des morts, aux semi-doubles, lorsque les fidèles n'avaient pas demandé expressément ces Messes; il priait la Congrégation de déclarer si cette pratique était bonne. Eh bien, la Congrégation divise et distingue ces deux sortes de Messes : *Affirmative,quoad Missas defunctorum,juxta generale decretum diei* 5 *augusti* 1662*: in reliquis, negative* (1). Quel que soit le sens qu'on attache au mot *juxta* du premier membre, il est bien évident que la Congrégation établit une différence notable entre les deux espèces de Messes. M. Bouvry ne se tient pas pour battu, et il explique cette différence à sa manière. Vous ne voyez donc pas, dit-il, que la diversité de solution provient de la différence des cas; la Messe votive était demandée expressément, *Votiva in honorem alicujus Mysterii vel Sancti,* tandis que l'expression était ambiguë pour celle des morts, *Missa pro uno vel pluribus defunctis.* C'est bien là, il est vrai, ce que dit M. Bouvry, mais l'Evêque de Bruges, dit le contraire dans son exposé : *Dummodo fideles expresse non rogaverint dici Missas* de Requiem *vel votivas.* Mais, ajoute l'auteur, « differentia tamen reipsa existit in terminis, juxta « quos respondit S. Congr. » Nous le nions d'abord, et nous donnerons plus loin nos preuves. Mais lors même que le suppliant se serait exprimé peu correctement, qu'on dise si la Congrégation a dû porter son attention sur un terme tout-à-fait accessoire, et négliger la condition principale, celle qui fait tout le fond de la controverse, ou si plutôt ce n'est pas celle-ci seule qu'elle a dû considérer (1)? En effet on n'a jamais mis en doute l'obligation de dire les Messes votives ou des morts, aux jours libres, que lorsqu'elles n'ont pas été expres-

(1) N'est-ce pas aller contre toutes les règles d'interprétation que d'attribuer toute l'importance à un mot, à un terme qui, par lui-même, pourrait être douteux, quoique le sens en soit clairement déterminé par le contexte, et de n'en attacher aucune aux termes précis et formels qui renferment le fond même de la controverse? Voilà cependant la manière d'argumenter de l'auteur.

sément demandées telles, et tel était le cas que proposait si clairement l'Evêque de Bruges, cas auquel la Congrégation a voulu aussi répondre (1).

16. Cette différence entre les Messes votives et les Messes des morts qui brille dans les décrets, sera encore plus manifeste, après que nous aurons examiné la deuxième conséquence.

Là, notre auteur soutient qu'on ne satisfait pas à une Messe expressément demandée des morts, en un jour double, par la Messe conforme à l'Office. C'est tout uniment la contre-partie du décret général d'Alexandre VII. Pour mieux faire ressortir combien la doctrine enseignée ici est opposée à celle de la Congrégation, prenons un exemple.

Un prêtre, qui était parfaitement au courant de la Liturgie, et qui est décédé en 1820, fonda à perpétuité, outre son anniversaire, quatre Messes basses de *Requiem*, avec la prose *Dies iræ* obligatoire. Pour avoir l'assurance que ses intentions seraient remplies, il choisit quatre fêtes semi-doubles, savoir : saint Timothée, le 25 janvier, saint Patrice, le 18 mars, saint Antonin, le 10 mai, et saint André Avellin, le 10 novembre.

Dans les premières années, ses intentions furent parfaitement remplies, mais aujourd'hui la chose est devenue impossible. Ces quatres offices ont été élevés au rang de double, les trois premiers par décret général, et le dernier par concession spéciale au diocèse; et en ces jours il est maintenant défendu de dire des Messes de morts. Que faudra-t-il faire? Quel parti y a-t-il à prendre? D'après M. Bouvry, on devrait attendre un temps convenable *congruum*, pour dire ces Messes en noir; autrement on ne satisferait pas. Le pape Alexandre VII déclare tout le contraire. Il défend de différer ces Messes *hujusmodi ex benefactorum præscripto celebrandas*, et il veut qu'on ait satisfait par la Messe du jour. Certes, ici l'intention du tes-

(1) Cfr. *S. R. C. Decreta*. V. *Missa*, § 9, n. 3.

tateur était manifeste, il voulait une Messe de *Requiem ;* et malgré cette haute présomption qui est presque une certitude, qui oserait abandonner la déclaration du pape Alexandre VII pour suivre celle de notre auteur? Si réellement le Souverain-Pontife n'avait fait qu'interpréter, suivant les présomptions légales, l'intention des fondateurs, son décret ne pourrait être suivi dans le cas posé. Nous n'avons pas une présomption seulement contre l'interprétation donnée par le législateur, mais une certitude, aussi grande qu'elle puisse exister en cette matière ; et l'adage, *Præsumptio cedit veritati,* n'a rien perdu de ses droits. Il faudrait donc, pour le cas proposé, remettre les Messes à un autre jour libre, et on ne satisferait pas en disant la Messe du jour. Or il est certain que le décret d'Alexandre VII est général et sans exception (sauf pour les anniversaires fondés au jour de la mort), il est certain qu'on peut et qu'on doit le suivre ; et par conséquent qu'on satisfera, et qu'on remplira la fondation par la Messe du jour ; quelle qu'ait été la volonté et l'intention du fondateur.

17. Nous avons tout à l'heure insinué que l'expression, *Missa pro defunctis* n'est pas du tout équivoque, mais que par là on doit entendre une Messe des morts en noir. Loin d'être ambiguë, c'est l'expression favorite des Rubriques, lorsqu'il est question d'une Messe de *Requiem.* Au titre V des Rubriques générales du Missel, où il s'agit des Messes des morts, nous lisons que le premier jour du mois, on dit la Messe *pro Defunctis sacerdotibus,* etc. En outre chaque lundi, on peut dire la Messe principale *pro Defunctis.* Plus loin, les Messes basses *pro defunctis* peuvent se dire tous les jours, excepté les fêtes doubles et les dimanches. A tous les numéros de ce titre, l'expression, *pro defunctis* est toujours et est la seule employée. Au titre XIV, la Rubrique nous dit encore que si l'on veut célébrer la Messe *pro Defunctis,* on la trouvera après les Messes votives. Dans la seconde partie, où le Missel explique les cérémonies de

la Messe, ce terme est toujours employé. « De his quæ omittuntur in Missa *pro Defunctis.* » « In Missa *pro Defunctis* ante Confessionem...» Enfin le Missel, après les oraisons *Ad diversa,* donne le texte des Messes de morts, et les intitule *Missæ pro defunctis.* Et à la fin : « Epistolæ et Evangelia superius posita in una Missa *pro Defunctis* dici possunt etiam in alia Missa similiter *pro Defunctis.* »

A côté du Missel, on rapporterait aisément quantité de décrets, si c'était nécessaire : il suffira de jeter un coup d'œil sur celui d'Alexandre VII et les précédents qui se servent exclusivement de cette expression.

Il serait plus difficile de renverser l'assertion (que du reste l'auteur ne prouve pas) touchant les Messes votives. Mais nous ferons remarquer que ce soin serait superflu, puisque la Congrégation a décidé, que les Messes demandées en l'honneur d'un Mystère ou d'un Saint doivent être dites votives aux jours libres, *quoique les fidèles ne les aient pas expressément demandées votives.* Ainsi il importe peu que la formule soit plus ou moins claire, l'obligation étant toujours la même pour le prêtre qui a accepté ces sortes de Messes.

18. Où M. Bouvry prétend trouver la confirmation de sa doctrine, nous en trouvons la réfutation. Ainsi, quand un anniversaire a été fondé pour le jour de la mort du fondateur, le décret général de 1662 n'est pas applicable ; il est défendu de dire la Messe du jour, et l'on doit transférer à un autre jour non empêché, l'anniversaire qui n'a pu se dire, *Anniversaria... in die ipsorum obitus minime comprehendi,* dit la Congrégation des Rites, 1er *déc.* 1666. Au contraire, ceux qui ne sont pas fondés pour le jour de la mort, mais par exemple pour le mercredi des Quatre-Temps, ne peuvent pas être transférés, mais on y satisfait par la Messe du jour, *Jam provisum ex allegato decreto S. M. Alexandri VII.* Notre auteur trouve cela tout naturel. Dans le premier cas, le fondateur veut un Messe de

Requiem, PARCE QU'IL CHOISIT LE JOUR DE SA MORT : dans le second, il préfère le jour choisi à la qualité de la Messe. Il faut avouer que cette interprétation est au moins bien arbitraire et ne repose sur rien de solide. Il suffit, pour la renverser, qu'il y ait un seul testateur qui ait voulu formellement autre chose ; tous les décrets fondés sur une présomption de sa volonté n'y pourront rien. Or, qu'il en existe et que le nombre en soit très-grand, c'est ce qu'il n'est pas possible de nier. Après cela, n'est-il pas singulier de prétendre que le testateur préfère la messe de *Requiem*, et la veut telle dans tous les cas, parce qu'il l'a fixée au jour anniversaire de son décès ? Le contraire ne serait-il pas plus fondé en raison ? Au surplus, nous ne devons voir ici qu'une chose, les déclarations de la Congrégation des Rites s'appliquant à tous les cas futurs et possibles, et sans aucun égard à la volonté du fondateur. Or, de telles déclarations contiennent nécessairement autre chose qu'une simple interprétation de la volonté des testateurs.

CONFÉRENCES ROMAINES.

RÉSOLUTION DU TROISIÈME CAS DE MORALE.

Caja, ut liberaret filium qui in carcerem erat detrusus ob gravissimi furti suspicionem, Titii viri potentissimi opem enixis precibus postulavit. Hic promisit se ejus votis satisfacturum, si illa filiam suam Mæviam quam perdite adamabat, ad nuptias secum ineundas induxisset. Ut morem Titio gereret infelix mater filiam quam potuit adhortata est ; sed frustra : quod Mævia ab eo abhorreret et alium virum prosequeretur amore. Hæc [illegible] ad matrimonium, ad sui copiam faciendam se [illegible]dit, quod semel et iterum accidit. Verum hæc sa[illegible] Titio, qui Mæviæ protestatus est se non solum [illegible] fratri auxiliaturum, sed etiam se facturum ut causa

pejor fieret et ejusdem libertas toto vitæ curriculo periclitaretur. Tanti viri inspecta conditione, et rerum adjunctis consideratis, ejus minæ hujusmodi videbantur ut in Mæviæ animum gravem metum injecerint. Ex hoc inire matrimonium ipsa decrevit, non sine tamen continuis querimoniis matri et parentibus emissis se nonnisi metu inductam matrimonium esse celebraturam. Statutus est ergo nuptiarum dies cum Titii promissione fratrem Mæviæ liberum e carcere paulo ante esse egressurum. Quod cum inopinato contingere nequiverit, in ineundis nuptiis Mævia protestata est viro suo se nolle copulam exercere, donec frater revera a carcere eductus non fuisset. Quod cum prospere evenerit paucis post a matrimonio diebus, ipsa statim, antequam copulam post matrimonium haberet, a viro effugit, et ad parochum accessit, cui omnia pandit, simulque consilium suum aperuit se nolle cum Titio permanere a quo abhorrebat, et quocum nonnisi ex metu damnationis fratris sui matrimonium contraxerat. Parochus quærit apud se :

1° *An hujusmodi metus vere nullum effecerit matrimonium?*

2° *An copula ante matrimonium habita impediat quominus matrimonium hoc, etiamsi legitimum, ratum dumtaxat censeri possit?*

3° *An etiam in casu quo defectus necessarii consensus probari non possit, locus sit petendæ a matrimonio rato dispensationis?*

4° *Quid tanden Mæviæ consulendum?*

Il est nécessaire de rappeler d'abord brièvement les principes; on les trouvera exposés en détail dans les ouvrages suivants : *S. Alph.* n° 1045, seqq.; *Gousset,* n° 793, seqq.; *Scavini* édit. Brux., t. III, p. 417, seqq.; *Moser,* c. 14; *Voit,* n° 1308, seqq.; *Carrière,* n° 766, seqq.; *Schmier,* l. IV, tr. 3, c. 4, n. 33, seqq.; *Reiffenstuel,* n° 325, seqq., *de Spons. et Matr.*; *Bockhn,* n° 46, seqq., p. 2; *Maschat,* n° 67. seqq.; *Clericati, de Sacr. Matr.,* decis. 17; *Stapf,* p. 1, sect. 4, c. II, art. 1, n° 3; *Knopp,* t. I. p. 64, seqq.

Notons d'abord que les mots *crainte* et *violence* sont ici em-

ployés indifféremment comme exprimant des choses corrélatives. Mais toute espèce de crainte ou de violence n'annule pas le mariage. On distingue donc plusieurs sortes de violences : la violence *physique* ou *absolue* et la violence *morale*. La première est l'application actuelle d'une cause physique qui fait produire à un homme un acte contraire à sa volonté; cette cause, ôtant entièrement la liberté, forme, de l'aveu de tous, un empêchement dirimant de droit naturel, par défaut de consentement.

La seconde, la violence *morale*, est celle qui s'exerce sur la volonté même, et qui la détermine à agir par la crainte qu'elle inspire ; elle ne détruit point la liberté, mais elle lui porte atteinte, et la gêne plus ou moins, selon qu'elle est plus ou moins grave. C'est de cette violence *morale* seule qu'il s'agit ici ; lorsqu'elle s'exerce dans les conditions nécessaires, elle forme un empêchement *au moins* de droit ecclésiastique. Pour bien apprécier ces conditions, il faut soigneusement distinguer la crainte griève, et la crainte légère ; celle qui procède d'une cause extérieure, libre et injuste, et celle qui vient d'une cause purement naturelle, qu'on ne peut regarder comme injuste ; la crainte qui est inspirée dans la vue du mariage et celle qui a tout autre objet ; enfin la crainte qui n'est que révérentielle. Cette dernière crainte, lorsqu'elle est seule, ne nuit pas à la validité du mariage. Ainsi, celui qui se marie dans la crainte de déplaire à son père, à sa mère, à son supérieur, contracte validement.

Ces distinctions faites, voici quelles sont les conditions nécessaires pour que la crainte imprimée par la violence annule le mariage :

1° Il faut qu'elle soit produite par une cause extérieure et libre, *ab extrinseco*. Une crainte purement intérieure ne renferme aucune injustice. Ainsi, celui qui se marierait pour éviter un malheur naturel, ou par crainte des jugements de Dieu, se marierait validement ; la liberté ne subit aucune atteinte ;

seulement la volonté est déterminée, mais sans être aucunement forcée ni contrainte.

2° La crainte doit être grave, *cadens in constantem virum* (c. xv, *de Spons. et Matr.*), c'est-à-dire que la crainte doit être assez grave pour faire impression sur une personne raisonnable, eu égard à son âge, à son sexe, à sa condition. Mais quand est-ce que la crainte sera jugée d'une gravité suffisante ? On comprend qu'il y a lieu dans cette question à une appréciation morale et prudente de la part du juge. Voici, cependant, quelques indices qui peuvent faire juger que la crainte est grave. D'abord, il faut que le mal dont on est menacé, si on se refuse au mariage, soit considérable ; tel que, par exemple, la mort, la privation d'un membre, la perte de son honneur, de son état, d'une partie considérable de sa fortune. Il faut, de plus, que les menaces soient sérieuses ou regardées comme telles, et que celui qui les fait, passe pour être capable et avoir le moyen de les exécuter. Toutefois, il n'est pas nécessaire, pour que l'empêchement subsiste, que la menace tombe directement sur la personne qu'on veut forcer au mariage ; elle a le même effet, lorsqu'on la dirige sur son père, sa mère, son frère, sa sœur, ou sur toute autre personne qui lui est chère, à un degré suffisant pour qu'elle regarde le malheur qui la menace comme un malheur personnel.

Ainsi, un fils qu'on pousserait à se marier en le menaçant de maltraiter son père, ou d'autres proches parents, pourrait ne pas être validement marié.

3° Il est nécessaire que la crainte soit le résultat d'une cause injuste. Si la crainte est juste, dans son principe, le mariage est valide. Un père, trouvant un homme en faute avec sa fille, le menace de porter plainte en justice, s'il n'épouse cette fille qu'il a séduite; et si la crainte du déshonneur le détermine à se marier : dans ce cas, il n'y a pas d'empêchement dirimant. Il en serait autrement, s'il l'avait menacé de le

tuer ; la crainte serait injuste et rendrait le mariage nul, car personne n'a le droit de se faire justice à soi-même.

4° Les Canonistes et les Théologiens ne sont pas tout-à-fait d'accord sur la question de savoir s'il faut que la crainte soit inspirée précisément dans la vue d'extorquer le consentement d'une personne pour le mariage, ou bien s'il suffit qu'une crainte grave et injuste soit le motif déterminant du mariage, que l'on se résigne à contracter pour éviter l'exécution d'injustes menaces.

Quelques auteurs soutiennent cette dernière opinion en l'appuyant sur des raisons qui ne sont pas à dédaigner. V. *Schmier, loc. cit.*, n. 42, et lib. III, tr. 3. c. I, n. 367, 373; *Bockhn*, n. 51, 53; *Maschat*, n. 69. Nous penchons, cependant, pour la première opinion, que les auteurs adoptent communément (1). Ainsi un homme retenu en prison pour dettes consent, pour être élargi, à épouser la fille de son créancier; le mariage est valide : il n'en serait pas de même si on le retenait en prison parce qu'il refuse de donner son consentement.

Si donc la violence s'exerce dans les circonstances que nous venons d'énumérer, le mariage est invalide, quand bien même il serait intervenu un véritable consentement; que ce soit de sa faute ou non, qu'on soit tombé dans ce mauvais pas (c. XV, *de Spons. et Matr.*), et que la crainte ait été inspirée par l'autre contractant, ou par une tierce personne en son nom ou même à son insu.

Nous pouvons maintenant passer à l'examen de la première demande.

I. *An hujusmodi metus vere nullum effecerit matrimonium?*

Voyons si la crainte dont il s'agit ici réunit vraiment toutes les conditions nécessaires pour être un empêchement dirimant.

D'abord, la crainte est bien réellement produite par une cause

(1) V. les arguments de l'autre opinion, *Revue théologique*, série IV, pag. 321 sq.

extérieure et libre, puisqu'elle est inspirée par les menaces de Titius. Ni la crainte révérentielle de Mævia pour sa mère, ni l'espoir de voir bientôt élargir son frère n'avaient pu la déterminer au mariage, avant que Titius n'eût eu recours aux menaces.

2° Nul doute que la crainte ne soit grave en elle-même et respectivement à la personne menacée. Or, la menace d'un grand malheur, de faire retenir perpétuellement en prison un frère qui lui est cher à elle et à toute sa famille ; les circonstances sont telles, qu'il y a lieu de regarder ces menaces comme sérieuses.

Cette crainte est bien aussi le résultat d'une cause injuste. Sans doute l'incarcération du frère de Mævia n'est pas le fait de Titius ; aussi si elle avait été déterminée au mariage par le refus qu'avait fait Titius de se prêter à aucune démarche à moins qu'elle ne consentît à se marier, le mariage serait certainement valide. Mais non ; pour extorquer son consentement, il a fallu que Titius la menaçât d'intervenir pour empirer considérablement la situation de son frère. La quatrième condition exigée ne fait donc pas non plus défaut, puisque les menaces sont faites directement pour extorquer le consentement de la jeune fille au mariage. Le mariage a donc été contracté invalidement, par le fait de l'empêchement dirimant de la crainte ou violence morale.

II. *An copula ante matrimonium habita impediat quominus matrimonium hoc, etiamsi legitimum, [illegible] possit ?*

La réponse à cette question n'est pas [illegible] il n'y a sous ce rapport aucune divergence entre [illegible] époux n'ont eu aucun commerce [illegible] tion du Mariage, le mariage ne peut [illegible] consommé, par cela seul qu'ils aura[illegible] mariage un commerce illicite. [illegible] logue, lorsqu'après la célébration du [illegible]

songe à entrer en religion, les auteurs sont unanimes à lui accorder les deux mois de réflexion, quand bien même les époux auraient eu entr'eux un commerce illicite avant le mariage, pourvu que le mariage lui-même n'ait pas été consommé (1). Et dans ce cas, si la profession religieuse a lieu, le mariage est dissous par le fait même. Cette observation trouvera peut-être son application plus loin.

III. *An etiam in casu quo defectus necessarii consensus probari non possit, locus sit petendæ a matrimonio rato dispensationis?*

R. L'indissolubilité d'un mariage non consommé cesse par une dispense du Souverain-Pontife; on a disputé beaucoup sur ce point autrefois; aujourd'hui tout le monde est unanime; la Tradition, le respect pour le Saint-Siége, la pratique constante de l'Église Romaine pendant plusieurs siècles ne nous permettent plus de douter de ce pouvoir du Souverain-Pontife; nous trouvons là une interprétation suffisante du droit divin, d'où ce pouvoir a dû dériver. V. *Benoît XIV*, § 15, Constit. *Dei miseratione*, 3 nov. 1741, *de Syn. diœc.*, l. VII, c. 7, n. 7. Le savant Pontife a aussi traité cette question dans un rapport qu'il fit, étant secrétaire de la Sacrée Congrégation du Concile pour la cause dite *Florentina*, 27 jul. 1726 (*Thesaur.*, t. III, p. 595).—M. *Carrière*, n. 326, 329, aurait pu, nous semble-t-il, revendiquer moins mollement, ce pouvoir pour le Souverain-Pontife.

Maintenant, pour répondre directement à la question, c'est-à-dire, pour savoir s'il peut y avoir lieu à demander cette dispense pour le cas qui nous occupe, il faudrait bien passer en revue toutes les causes pour lesquelles cette dispense a été demandée et accordée: cela nous mènerait trop loin; celui qui

(1) Bien plus, les auteurs s'accordent à regarder comme *ratum* le mariage qui n'a été consommé que pendant l'infidélité des époux, lorsqu'ils se marient après leur conversion, selon le rite catholique.

voudra étudier l'histoire de cette curieuse dispense pourra le faire, nous allons lui en fournir les documents.

D'abord, pour les exemples les plus anciens, à partir du XIe siècle, on les trouvera dans *Clericati*, decis. 15, n. 20, seqq. Nous allons citer les causes récentes, pour lesquelles la Sacrée Congrégation du Concile a conclu à la dispense, bien qu'il ne conste pas que le Saint-Père l'ait toujours accordée : In *Oriolen.*, *Dispensationis*, 16 maii, 1711. (Elle est citée comme ayant été accordée, *Thesaur.* t. I, p. 59). — In *Januen.*, *Dispensationis*, 20 maii et 9 sept. 1719, 27 januar. 1720 (*Thesaur.* t. I, p. 320, 381, 383, 446; accordée, V. t. V, p. 247). — In *Urbanien.*, 12 januar. 1726 (*Thes.*, t. III, p. 428; accordée, V. t. V, p. 247). — In *Mediolanen.*, 24 maii 1732, t. V, p. 535. — In *Januen.*, *Matrimonii*, 14 jul. 1741, t. X, p. 2. — In *Massanen.*, *Matrimonii*, 30 jan. 1779, t. XLVIII, p. 8. — In *Januen.*, *Matrimonii*, 16 aug. et 6 sept. 1783, t. LII, p. 176 et 189; accordée. — In *Nicien. seu Turretana*, *Matrimonii*, 11 mart. et 20 maii 1786, t. LV, p. 37 et 101. On en cite une autre in *Veneta*, 24 mart. 1781, *ibid.*, p. 36. — In *Romana*, *Matrimonii*, 2 dec. et 20 jan. 1787, *ibid.*, p. 218 et t. LVI, p. 3. — In *Santandrien.*, *seu Cabana*, *Matrimonii*, 16 april. et 30 aug. 1788, t. LVII, p. 53 et 142, — In *Milevitana*, *Dispensationis*, 7 febr. et 4 apr. 1789, t. LVIII, p. 29 et 50. — In *Albiganen.*, *Matrimonii*, 12 sept. 1801, t. LXVII, p. 211. — In *Barchinonen.*, *Matrimonii*, 20 dec. 1806 et 23 jan 1808, t. LXXII, p. 245, t. LXXIV, p. 4. — In *Januen.*, *Dispensationis*, 9 sept. 1815, t. LXXV, p. 96. — In *Neapolitana*, *Dispensationis*, 27 jul. et 14 dec. 1821, t. LXXXII, p. 142, 251. — In *Burdigalen.*, *Dispensationis matrimonii*, 16 apr. et 6 aug. 1825, t. LXXXV, p. 65, 167. — In *Neapolitana*, *Dispensationis matrimonii*, 22 jul. et 23 dec. 1826, t. LXXXVI, p. 162, 264. — In *Neapolitana*, *Dispensationis matrimonii*, 27 maii et 26 aug. 1826, *ibid.*, p. 118, 189. — In *Neapolitana*, *Dispensationis matrimonii*, 28 apr. et 21 jul. 1827, t. LXXXVII, p. 73, 120. — In *Neapolitana*, *Dispensationis matri-*

monii, 20 sept. et 20 dec. 1828, t. LXXXVIII, p. 236, 328. — In *Bononien, super nullitate Matrimoni, seu dispensationis*, 30 jan., 27 febr., 30 apr., 25 junii 1836, t. XCVI, p. 14 seqq., 67, 165, 296. — In *Neapolitana, Matrimonii*, 5 dec. 1846, t. CVI, p. 449.

Dans quelques-unes de ces causes, on rapporte des résolutions pour la dispense données en congrégation particulière. Très-souvent aussi la Sacrée Congrégation a conclu contre la dispense. Quoi qu'il en soit, on peut voir par l'inspection de ces causes que deux choses sont absolument nécessaires pour obtenir cette dispense : 1° Prouver péremptoirement que le mariage n'a point été consommé ; alléguer une raison tout-à-fait grave et très-urgente. Quelquefois la dispense a été accordée pour le bien public d'un royaume ou d'une province, lorsqu'on redoutait de graves perturbations à la suite d'un mariage ; quelquefois aussi à cause d'implacables ressentiments entre les époux ; d'autres fois, l'époux avait abandonné son épouse, puis il avait contracté et consommé mariage avec une autre femme ; parfois, elle a aussi été accordée dans des cas d'impuissance probable, mais non suffisamment constatée. Enfin, on a aussi quelques exemples où cette dispense a été sollicitée et accordée, lorsque l'empêchement de la crainte ou la simulation du mariage ne pouvaient être suffisamment prouvés. Et c'est le cas ici : l'empêchement de la crainte est certain ; de plus, Mævia éprouve pour Titius une implacable aversion, il y aurait donc bien lieu à demander la dispense, et si on le jugeait expédient, la cause ne serait peut-être pas désespérée.

IV. *Quid tanden Mæviæ consulendum ?*

R. Le cas étant supposé se passer en Italie, nous devons nous maintenir dans cette hypothèse ; en France ou en Belgique, il faudrait tenir un compte sérieux des lois civiles sur le mariage.

1° Si le pasteur peut, par ses conseils, triompher de cette aversion de Mævia pour Titius, de manière à la persuader de donner un nouveau consentement au mariage et de demeurer avec son mari, il ne doit rien négliger pour y parvenir. Dans les affaires de ce genre, c'est toujours ce qu'il y a de mieux à faire, lorsque toutefois on ne craint pas de plus graves inconvénients.

2° S'il ne peut y parvenir, ou s'il craint de graves inconvénients; comme l'empêchement de la crainte a certainement rendu le mariage invalide, il doit voir s'il y a moyen, ou non, de prouver l'existence de cet empêchement au for extérieur, pour obtenir une déclaration de nullité. Pour les indices et les preuves extérieures de la violence, on peut recourir à *Bockhn*, n. 54; et *De Justis, de Dispensat*, l. II, c. 12, n, 69 et seqq. Si deux témoins très-graves, *omni exceptione majores*, viennent affirmer la violence, on les croira plus facilement que ceux qui viendront témoigner de la spontanéité, à moins toutefois que le témoignage de ceux-ci ne soit renforcé de présomptions spéciales, de conjectures plausibles, ou d'arguments tirés des indices extérieurs. L'application de ces règles dépend beaucoup des circonstances comme on doit le comprendre. Si donc l'empêchement de la crainte peut être prouvé au for extérieur, le pasteur conseillera à Mævia de s'adresser à la Sacrée Congrégation du Concile pour obtenir une déclaration de nullité.

3° Si, au contraire, l'empêchement ne pouvait être prouvé extérieurement, comme la dispense dont il a été parlé plus haut ne s'accorde que très-rarement et très-difficilement, il faudrait voir s'il ne vaut pas mieux pour Mævia d'entrer en religion, plutôt que de courir les chances de cette demande de dispense; tout cela dépend de ses dispositions. On a vu plus haut que la profession religieuse a pour effet d'annuler le mariage non consommé.

4° Si on ne peut recourir à ce dernier moyen, alors il y

aura lieu à demander la dispense *super matrimonio rato tantum*. En raison des causes existantes dans l'espèce, on a des chances de réussir, surtout si le Saint-Siége n'y voit aucun autre inconvénient.

THÉOLOGIE DOGMATIQUE.

LA TRINITÉ DIVINE.

(*Suite.*)

Foi de l'Église touchant ce mystère avant le IVe siècle. — Témoignages des Pères. — Saint Clément de Rome. — Saint Ignace. — Saint Polycarpe. — Saint Justin. — Athénagore. — Saint Irénée. — Origène. — Saint Cyprien. — Tertullien. — Liturgie du Baptême. — Doxologies.

XXXI. Enseigné par Jésus-Christ et les Apôtres, le dogme de l'unité de Dieu, en trois personnes égales et distinctes, fut généralement professé par l'Eglise primitive. Tous les monuments de cet âge le prouvent invinciblement. Les Pères apostoliques (1) en parlent comme d'une vérité connue et admise par tous les chrétiens, ils ne cherchent pas à la prouver ; ils l'exposent avec clarté, sans hésitation et sans efforts.

Saint Clément de Rome, exhortant les Corinthiens à l'unité, leur met devant les yeux l'unité des personnes divines, en disant : « N'avons-nous pas un seul Dieu, et un seul Christ, et un seul Esprit de grâce qui a été répandu en nous (2) ? »

Saint Ignace est encore plus explicite et plus clair : « Appli-

(1) On compte cinq auteurs que l'on a nommés *Pères apostoliques :* saint Barnabé, ou l'auteur de l'épître qui porte son nom ; saint Clément de Rome, disciple de saint Pierre et de saint Paul ; saint Ignace, disciple aussi des apôtres et l'un des successeurs de saint Pierre à Antioche ; saint Polycarpe, évêque de Smyrne et disciple de saint Jean l'évangéliste ; enfin, Hermas, auteur du livre *le Pasteur*, qui fut, selon les uns, disciple de saint Paul, selon d'autres, le frère de saint Pie Ier.

(2) Ad Cor. Ep. I, n. XLVI.

quez-vous, disait-il aux Magnésiens, à vous fortifier dans les enseignements dogmatiques du Seigneur et des Apôtres, afin que tout ce que vous faites vous réussisse dans la chair et dans l'esprit, par la foi et la charité dans le Fils et dans le Père et dans l'Esprit. Soyez soumis à l'Evêque, comme Jésus-Christ l'est selon la chair au Père, et comme les Apôtres l'étaient au Christ et au Père et à l'Esprit (1). » Félicitant les Ephésiens de leur attachement à la vraie doctrine, il leur disait : « Vous êtes les pierres du temple du Père, préparées pour l'édifice de Dieu le Père, soulevées par la croix de Jésus-Christ, et soutenues par le Saint-Esprit. » — « Aussi, poursuit-il, en faisant allusion à chacune des personnes divines, vous êtes des porte-Dieu, des porte-Christ, des porte-Saint (2). » C'est-à-dire, que les chrétiens portent en eux le Père, le Fils et le Saint-Esprit, et qu'ils sont les temples de Dieu, comme le disait saint Paul.

« O Père de Notre Seigneur Jésus-Christ, s'écriait sur son bûcher saint Polycarpe de Smyrne, je vous loue de toutes choses, je vous bénis, je vous glorifie par ce Fils bien-aimé, éternel et céleste, avec lequel est à vous et au Saint-Esprit la gloire dès maintenant et dans les siècles à venir (3). »

Ces textes n'ont pas besoin de commentaire ; il suffit d'un peu de réflexions pour y voir la distinction des trois personnes divines et leur parfaite égalité.

XXXII. Les Pères apologistes du second siècle enseignent la même doctrine.

Répondant à l'accusation d'athéisme portée contre les chrétiens, parce qu'ils n'adoraient pas les dieux de l'empire, saint Justin le Martyr déclarait que les chrétiens étaient « réellement athées à l'égard de ces dieux, mais qu'ils adoraient le vrai Dieu, le Père, et son Fils et l'Esprit prophétique (4). »

(1) Saint Ign. ad Magnes., n. XIII.
(2) Ad Ephes., n. IX.
(3) Martyr. saint Polyc., n. XIV.
(4) Apol. I, n. 6.

En repoussant la même calomnie que saint Justin, Athénagore s'exprime d'une manière plus précise et avec plus d'étendue. Il établit d'abord l'unité d'un Dieu (1); puis il déclare que les chrétiens conçoivent que Dieu a un Fils, non de la manière dont l'entendent les poètes qui introduisent des dieux qui ne sont pas meilleurs que les hommes; « mais le Fils de Dieu, dit-il, est le Verbe du Père par l'idée et par la vertu; car, tout a été fait *selon Lui*; tout a été fait *par Lui*, et le Père et le Fils sont un (2). » Et, après avoir donné du Verbe une idée aussi complète que possible, « nous disons aussi, ajoute-t-il, que l'Esprit saint, qui opère dans les Prophètes, est un écoulement de Dieu qui en émane et qui y revient. Qui donc ne s'étonnera pas d'entendre appeler athées ceux qui disent qu'il y a un Dieu Père, et un Fils Dieu et un Saint-Esprit, et qui font voir comment ils sont unis par la *force* et distingués par l'ordre (3). » Il est évident par le contexte que cette force n'est autre que la substance divine; de sorte qu'Athénagore professe ici, non seulement la distinction des trois personnes, mais leur égalité dans l'unité de nature.

XXXIII. Ce n'est pas seulement chez les apologistes que nous trouvons au second siècle, la profession du dogme de la Trinité, il est aussi dans tous les écrits de polémique auxquels donna lieu le gnosticisme. Citons comme témoin de la foi publique, le plus considérable de tous ces écrivains, saint Irénée.

Il consacre un chapitre à prouver que cet Esprit divin qui est descendu sur Jésus à son baptême, sous la forme d'une colombe, est, d'après l'enseignement des Apôtres, « l'Esprit du Père, cet Esprit dont parle Isaïe (XI, 2; LXI, 1), cet Esprit que demandait David (ps. L, 14), cet Esprit que le Sauveur promettait à ses Apôtres comme leur consolateur, et au nom du-

(1) Lég. p. Christ., n. 4, 5.
(2) *Ibid.*, n. 10.
(3) *Ibid.*

quel il voulait que les nations fussent baptisées comme au nom du Père et du Fils; cet Esprit, enfin, qui est figuré par l'hôtelier auquel Jésus-Christ, le véritable samaritain, a remis l'homme blessé et dépouillé par Satan (1). »

Les gnostiques établissaient un antagonisme entre le Christ promis aux anciens et le Christ de l'Evangile, entre l'Esprit qui animait les Prophètes et celui qui descendit sur les Apôtres, et saint Irénée soutient contre eux qu'il n'y a « qu'un seul Dieu le Père, qu'un seul Verbe le Fils, et qu'un seul Esprit (2). »

Ils avaient altéré le dogme fondamental de la création, et pour les combattre, le saint docteur enseigne que le Fils et le Saint-Esprit ont créé le monde et l'homme avec le Père; que c'est à eux et non pas aux anges que le Père a parlé, lorsqu'il a dit : *Faisons l'homme,* ce qui indique une action commune; *Faisons-le à notre image et à notre ressemblance,* ce qui indique une même nature; car « ni les anges ni aucune vertu céleste séparée du Père ne saurait faire une image de Dieu (3). »

Après saint Irénée, vers la fin du II[e] siècle, et dans la première moitié du III[e], les écrivains ecclésiastiques deviennent plus nombreux et les témoignages abondent d'autant en faveur du dogme catholique. L'Orient et l'Occident, l'école d'Alexandrie et celle de Carthage n'ont qu'une voix pour le prolamer.

« O miracle mystique ! s'écrie saint Clément d'Alexandrie, il y en a un qui est le Père de toutes choses, et il y en a un aussi qui est le Verbe ou la raison de toutes choses, et il y a un Saint-Esprit qui est le même partout (4). »

Dans ses Commentaires sur les Psaumes, Origène, plus docile que dans ses autres livres à la voix de la tradition, professe plusieurs fois le dogme de la Trinité comme on le pro-

(1) Saint Iren., adv. Hær., l. III, c. XVII, n. 4.
(2) *Ibid.*, l. IV, c. VI, n. 3.
(3) *Ibid.*
(4) Pæd., l. I, c. VI.

fessait de son temps ; il ne discute pas, il n'hésite pas ; il expose la croyance générale.

Chez les Occidentaux, nous avons, entre autres témoignages, dans la première moitié du IIIe siècle, celui de Tertullien qui résume en trois mots, dans un de ses traités de morale, la doctrine de la Trinité : « La Trinité d'une seule divinité, le Père, le Fils et le Saint-Esprit (1). »

A la même époque, saint Cyprien, l'illustre Evêque de Carthage, professait, comme appartenant à la foi publique de son temps, l'unité inséparable des trois Personnes divines : « Le Seigneur dit : Moi et mon Père nous sommes *un*. Et il est encore écrit du Père, du Fils et du Saint-Esprit : Et ces trois sont *un* (2). » Cette unité de la Trinité était à ses yeux le symbole le plus beau et le lien le plus puissant de l'unité des fidèles, et c'est ce qui lui faisait dire, dans son explication de l'Oraison dominicale, que le sacrifice le plus agréable à Dieu est « un peuple dont l'union tire son origine de l'unité du Père, du Fils et du Saint-Esprit (3). »

XXXIV. Ainsi, dès la première moitié du IIIe siècle, l'Eglise d'Occident comme celle d'Orient, l'école de Carthage comme celle d'Alexandrie, professaient sur la Trinité la foi qui fut confirmée, en 325, par la décision du concile de Nicée ; Tertullien, adversaire si déclaré des tendances philosophiques de Clément d'Alexandrie, parlait comme lui de la distinction et de la consubstantialité des Personnes divines ; donc, la foi en la Trinité divine n'était due ni à l'influence philosophique des néoplatoniciens, ni au génie des philosophes chrétiens d'Alexandrie ; elle venait d'une source plus ancienne et plus pure, elle venait de Jésus-Christ et des Apôtres. Nous la trouvons, en effet,

(1) *De Pudicit*, c. XXI.
(2) *De Unit. Eccles.*
(3) *De Unitate Patris et Filii et Spiritus Sancti plebs adunata.* de *Orat. Domin.*

professée dès le Ier et le IIe siècles, comme elle l'a été plus tard, comme elle l'est aujourd'hui.

XXXV. Mais nous avons d'autres preuves à apposer aux rationalistes modernes. Les écrits des Pères ont certainement une grande autorité; la liturgie en a une plus grande encore, parce qu'elle est l'expression toujours vivante de la foi, et le moyen par lequel l'Église a dans tous les temps, vulgarisé ses croyances. Or, la liturgie du Baptême, dès les temps apostoliques, nous prouve, non-seulement qu'on croyait le mystère de la Trinité, tel que nous le croyons, mais qu'on lui rendait un culte public et solennel.

Les monuments de l'antiquité ecclésiastique attestent, d'un commun accord, que les catéchumènes n'étaient baptisés qu'après avoir professé un seul Dieu en trois personnes égales et distinctes, et que le baptême leur était administré conformément à la formule évangélique, c'est-à-dire *au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit*. Outre le témoignage du livre des *Constitutions apostoliques* qui ne saurait être plus formel (1), saint Justin dans son Apologie (2), Tertullien dans son *livre contre Praxéas*, et dans son *traité du Baptême* (3), saint Clément d'Alexandrie dans ses *Stromates* et dans ses *Extraits* de Théodote (4), disent que cette pratique date des temps apostoliques, et que c'est la loi imposée par Jésus-Christ. Origène semble plus explicite encore. Il déclare que le baptême « n'est pas accompli » qu'il « n'est pas légitime, » que « le baptisé ne peut recevoir le salut, si on n'invoque sur lui le Père, le Fils et le Saint-Esprit, si l'invocation de la Trinité n'est pas entière (5). » Et, comme pour prévenir la difficulté que l'on em-

(1) Const., apost., l. III, c. XXII.
(2) Saint Just., apost., l. I, n. LXI.
(3) Tert. adv. prax., c. XXVI, *de Bap.* VI.
(4) Clem. Alex., *Strom.*, l. V., c. XI; Théod., excerpt., n. LXXVI.
(5) *Orig. de princ.*, c. III.

prunte aux Epîtres de saint Paul où il est écrit que les chrétiens sont baptisés *en Jésus-Christ* ou *au nom de Jésus-Christ*, il dit que l'Apôtre, lorsqu'il fait allusion aux passages de l'Ecriture, ne les rapporte pas tout entiers, mais seulement ce qui est nécessaire au sujet qu'il traite, et qui suffit pour se faire entendre (1).

Le baptême était donc pour les enfants de l'Eglise, dès les premiers siècles, une profession publique et solennelle du mystère de la Trinité. Le rite même observé dans l'administration du Sacrement impliquait la confession de ce dogme fondamental. C'était, en effet, une loi de l'Eglise primitive de baptiser en faisant trois immersions distinctes, et cela de telle sorte que chaque immersion correspondait à l'un des trois noms de la Trinité, qui étaient prononcés successivement. Aussi Tertullien réfutait l'hérétique Praxéas, qui niait la distinction des personnes divines, en lui opposant les rites du baptême : « Ce n'est pas une fois, lui disait-il, mais trois fois, et en invoquant chaque nom des trois personnes, que nous sommes baptisés (2). »

XXXVI. Le culte public rendu à la Trinité et la popularité de ce dogme, avaient donné naissance à des formules particulières d'hommage et d'adoration connues sous le nom de *Doxologies*, qui expriment parfaitement la foi de l'Eglise primitive. Ces prières, différentes dans la forme, sont identiques pour le fond, et peuvent être ramenées à deux formules générales ainsi conçues : *Gloire au Père par le Fils, dans le Saint-Esprit;* — *Gloire au Père et au Fils et au Saint-Esprit* ou *avec le Saint-Esprit* (3). Elles étaient en usage dans l'Eglise avant le concile

(1) *Orig.* in ep. ad rom., l. v.

(2) Tert. adv. prax., c. xxvi.

(3) « Δοξα πατρι δἰ ὑιοῦ ἐν ἁγιῳ πνευματι.—Δοξα πατρι και υἱῷ και ἁγιῷ πνευματι, ου μετα του υἱοῦ συν τῳ ἁγιῷ πνευματι. » S. Basil., *de Spirit. S.*, c. i.

de Nicée. La première, exprime directement l'ordre des personnes divines, et entre elles et par rapport à nous, dans l'œuvre de notre rédemption et de notre sanctification; la seconde, consacre directement l'égalité des trois personnes divines, en leur décernant la même gloire. La première est une formule de reconnaissance et d'action de grâces pour le bienfait de la Rédemption; la seconde est plus rigoureusement une formule d'adoration et de glorification. « L'Eglise catholique, dit Mgr Ginoulliac, en reproduisant la pensée de saint Basile, admet l'une et l'autre : elle les a toujours admises, parce qu'elle a toujours uni dans sa croyance, toujours professé ensemble, l'ordre éternel des personnes divines avec l'unité de leur nature, et l'économie de la rédemption par le Fils dans le Saint-Esprit, avec la gloire égale et éternelle des trois hypostases (1). » Tous les monuments des premiers âges attestent que ces doxologies en l'honneur de la Sainte-Trinité étaient d'un usage très-fréquent dans l'Eglise; elles avaient leur place marquée dans les prières de chaque jour; et saint Basile nous apprend même que c'était une ancienne coutume chez les fidèles, lorsqu'ils allumaient les lampes, de prier en ces termes : « Nous louons le Père et le Fils et le Saint-Esprit de Dieu (2). »

(*La suite au prochain numéro.*)

(1) *Hist. du Dog. Cath.*, t. I, c. XV; saint Bas., *de Spirit. Sanct.*, c. VII.

(2) Saint Basil., *de Spirit. Sanct.*, c. VIII, n. 73.

BIBLIOGRAPHIE.

Les Psaumes disposés suivant le parallélisme, *traduits de l'hébreu par l'abbé Bertrand, chanoine de Versailles.* — Paris, Jouby, libraire, 7, rue des Grands-Augustins.

Il n'y a pas une position dans la vie, a dit M. de Châteaubriand, pour laquelle on ne puisse rencontrer dans la Bible un verset qui semble dicté tout exprès. Ce jugement est vrai surtout du livre des Psaumes où les accents du Prophète correspondent à tous les instincts de l'âme, à tous les désirs du cœur, à toutes les situations humaines. Tour à tour, puissant et opprimé, brillant élu de la fortune et triste victime de ses caprices, juste, consolé de Dieu, et pécheur voué à ses vengeances, l'auteur de ces divins Cantiques a connu le bonheur et l'infortune, l'énivrement du triomphe et les hontes de la défaite, l'agitation du monde et le calme de la vie des champs, les délices de la vertu, la pointe du remords, les larmes du repentir; aussi, prend-il les tons les plus variés pour révéler l'homme à l'homme et sonder l'abîme de ses misères.

Ouvrez ce livre admirable, et qui que vous soyez, vous y trouverez un enseignement ou une consolation ; vous élevant avec le Prophète au-dessus de la terre, vous vous réfugierez avec lui dans le sein de Dieu ; car, le psalmiste ne célèbre pas des intérêts vulgaires : il chante le monde surnaturel, la gloire, la puissance, la miséricorde, les droits imprescriptibles de la justice de Jehovah; et soit qu'il confie au Dieu qui est son appui, ses joies ou ses douleurs, ses regrets ou ses espérances, il éclipse tous ces poètes profanes qui célébrèrent les vainqueurs des jeux olympiques, les conquérants des nations, les héros et les dieux des peuples aujourd'hui disparus; son éloquence coule incessamment sans travail, sans efforts, d'une source intarissable : on dirait, selon le mot de Bossuet, les

tourbillons échappés d'une fournaise ardente ; jamais la lyre ne rendit des sons plus harmonieux, jamais des traits plus frappants ne figurèrent aux yeux des hommes de plus religieuses pensées. Il n'y a pas une ligne dans les Psaumes qui ne trouve son application en tous les temps ; application facile, car, tout est vrai dans ces sublimes poésies , parce que l'enthousiasme y est toujours conduit par l'inspiration divine ; « et cependant, dit avec raison le comte de Maistre (1), lorsque l'aigle du Cédron prend son vol vers les nues, votre œil pourra mesurer au-dessous de lui plus d'air qu'Horace n'en voyait jadis sous le cygne de Dircé (2). »

Ce côté pratique du livre des Psaumes, indépendamment des beautés poétiques dont il étincelle à chaque page, en a toujours fait accueillir les traductions avec faveur. Nous ne sommes donc pas surpris du succès qu'a obtenu, dès son apparition, celle que nous annonçons aujourd'hui. Elle se recommande, en effet, par une exactitude scrupuleuse. Hébraïsant distingué, M. l'abbé Bertrand a tâché de reproduire dans notre langue le caractère poétique du texte primitif. Pour conserver autant que possible au rhythme hébreu sa force et son éclat, il a disposé les Psaumes d'après le parallélisme et a donné dans une savante introduction les notions les plus complètes de cette forme de la poésie hébraïque.

Le parallélisme, on le sait, consiste à exprimer deux fois la même idée en termes différents (3). M. Bertrand en expose les règles, en fait une application constante et imprime par là même à sa traduction un caractère particulier. Tous les traducteurs des Psaumes ont compris sans doute que les magnificences et les hardiesses de la poésie sacrée se révèlent surtout par ces répétitions, ces analogies, ces antithèses, ces phrases

(1) *Soirées de Saint-Pétersbourg.*
(2) Hor., l. IV, ode 2.
(3) Voyez Lowth, *de Sacra Poesi hæbr.*

symétriques, en un mot, qui constituent le parallélisme hébraïque ; mais aucun ne les avait reproduites dans notre langue avec autant d'exactitude et de rigueur que M. l'abbé Bertrand, si ce n'est peut-être M. l'abbé Danicourt, dont le splendide travail ressemble un peu trop quelquefois à une paraphrase. M. l'abbé Bertrand a évité cet écueil ; il n'a pas à se reprocher d'avoir sacrifié le sens du texte à l'élégance de la forme ; il a voulu avant tout, *traduire* le Psautier et le donner en français tel qu'il est en hébreu. Nos lecteurs nous sauront gré de leur citer quelques passages de cette remarquable traduction où ils verront l'effet du parallélisme dans la poésie hébraïque :

Les câbles de l'enfer m'avaient entouré,
Les lacs de la mort m'avaient surpris (Ps. XVII) (1).
Notre âme est abattue dans la poussière,
Notre ventre est collé à la terre (Ps. XLII).

Dans ces deux exemples on voit le parallélisme *synonymique*, où les termes synonymes des deux hémistiches se correspondent rigoureusement et offrent un sens tellement analogue qu'ils n'ajoutent rien ou presque rien à la pensée. Voici maintenant un exemple du parallélisme *antithétique* où les mots correspondants offrent un sens opposé :

Tu aimes la justice
Et tu hais l'impiété (Ps. XLIII).

Le parallélisme *synthétique* n'offre qu'une simple analogie dans l'ordre des mots et dans les idées :

La loi de Jehova est parfaite,
Elle ranime l'âme (Ps. XVIII) ;

Mais, pour éviter la monotonie, les poètes hébreux ont donné à cette forme une grande variété. Tantôt, le verbe exprimé dans le premier membre est très-fréquemment sous-

(1) Nous adoptons ici la numération d'après la Vulgate, qui est différente de celle du texte hébreu, à dater du psaume X.

entendu dans le second, comme dans ce magnifique début du Psaume CXIII que M. Bertrand a admirablement rendu :

Lorsque sortit Israël de l'Egypte,
La maison de Jacob, d'un peuple barbare,
Juda devient son sanctuaire,
Israël son domaine.
La mer le vit et s'enfuit,
Le Jourdain retourna en arrière.
Les montagnes bondirent comme des béliers,
Les collines comme des petits de brebis.
Qu'avais-tu, o mer, pour t'enfuir,
O Jourdain, pour retourner en arrière,
O montagnes, pour bondir comme des béliers,
Collines, comme des petits de brebis ;

Tantôt, les mots correspondants dans les deux membres sont transposés :

Aie pitié de moi, o Dieu ! selon ta miséricorde
Et selon l'abondance de ta compassion, efface mes crimes (Ps. XLIX);

Tantôt, la personne qui est le premier hémistiche devient régime dans le second :

Voilà que je suis né dans l'iniquité,
Et ma mère m'a conçu dans le péché (Ps. XLIX) ;

Quelquefois, le poète substitue le discours direct ou l'apostrophe au discours indirect :

Il est bon de louer Jéhova,
Et de chanter ton nom, ô Très-Haut (Ps. XC) ;

Ailleurs, il donne de la vivacité à son style par l'ellipse et la suspension :

Il crieront au secours... et point de Sauveur,
Vers Jéhova... et il ne leur répondra pas (Ps. XVII).
Les cieux !... les cieux sont à Jéhovah,
Et il a donné la terre aux enfants d'Adam (Ps. XCII);

Ou bien, le sens suspendu dans le premier membre, n'est complété que dans le second :

Rendez à Jéhovah, familles des peuples,
Rendez à Jéhova la gloire et la puissance (Ps. XCIV).

Ces citations suffisent pour donner une idée de cette traduction qui reproduit, aussi exactement que notre langue le comporte, les figures hardies et les tournures originales de la poésie hébraïque. Elle est, nous dit l'auteur « le résultat des travaux exégétiques des savants juifs et chrétiens de France, d'Allemagne et d'Angleterre, qui, dans ces dernières années, ont pénétré le plus avant dans la connaissance de la langue sainte, et ont résolu un grand nombre de difficultés, travaux auxquels trente années d'études sur le texte entier de l'Ecriture sainte ont permis d'ajouter un notable contingent de découvertes philologiques (1). » M. l'abbé Bertrand a donc bien mérité de l'Eglise et de la science.

Nous nous permettrons, cependant, de lui adresser un reproche, qu'il nous pardonnera, nous l'espérons, si ces pages tombent sous ses yeux. Parmi les auteurs qu'il a nommés dans son introduction, comme l'ayant guidé dans sa laborieuse carrière, parce qu'ils l'y ont précédé, il a oublié l'un des plus estimables, M. l'abbé Bondil, chanoine théologal de Digne, qui a publié, en 1840, le *Livre des Psaumes*, *traduit sur l'hébreu et les anciennes versions, avec des arguments, des observations critiques sur les différences de l'hébreu et de la Vulgate, et des notes explicatives, philologiques, littéraires,* etc (2).

Quelques traducteurs des Psaumes n'ont rendu que la Vulgate et les Septante, d'autres n'ont vu que le texte hébreu. M. l'abbé Bondil a pris le milieu entre ces deux extrêmes : la *vérité hébraïque*, comme l'appelle saint Jérôme, lui a servi pour éclaircir les passages obscurs de la Vulgate et des Septante ; mais il a toujours eu pour ces deux versions, consacrées par l'usage et l'autorité de l'Église, le respect qu'elles méritent. Il s'est donc proposé d'accorder et de fondre dans sa traduction

(1) Introduction, p. LVII.

(2) Deux volumes in-8. Ollivier Fulgence, Paris, r. Cassette, 8.

le texte hébreu, les Septante et la Vulgate ; travail éminemment utile à ces innombrables lecteurs qui ne connaissent pas l'hébreu, aux prêtres surtout qui récitent journellement les psaumes d'après la Vulgate ; travail difficile, M. Bertrand ne l'ignore pas, à cause des nombreuses variantes que la négligence des copistes a introduites dans nos livres sacrés ; travail d'autant plus méritoire, que M. l'abbé Bondil l'a fait, avec un succès complet, dans une petite ville de province, éloignée des grands centres, avec les seules ressources de son vaste savoir et d'un goût littéraire que ne désavoueraient pas nos meilleurs écrivains. Sa traduction, tout aussi brillante que celle de Danicourt, a, de plus, le mérite d'une scrupuleuse exactitude. Un hommage rendu à cet homme éminent, que sa modestie seule a tenu éloigné des honneurs et des distinctions scientifiques, n'aurait pas déparé l'ouvrage de M. Bertrand. Nous le répétons, il est regrettable que cette mention ne s'y trouve pas, et nous ne pourrions nous expliquer un pareil oubli, si nous ne savions que le mérite qui se cache est rarement apprécié à sa valeur.

Aussi bien, nous ne résistons pas au désir de donner à nos lecteurs quelques fragments de cette belle traduction. Voici, d'après M. Bondil, le début du Psaume CXIII, que nous avons cité plus haut d'après M. Bertrand :

Lorsqu'Israël sortit de l'Egypte,
Quand la maison de Jacob s'éloigna d'un peuple étranger,
Juda devint le sanctuaire de l'Éternel ;
Israël devint son domaine.
A son aspect, la mer s'enfuit ;
Le Jourdain recula vers sa source.
Les montagnes tressaillirent comme des béliers,
Et les collines comme de jeunes agneaux.
Qu'avais-tu donc, mer, pour t'enfuir,
Et toi, Jourdain pour reculer vers ta source ?
Montagnes, pourquoi tressaillites-vous comme des béliers,
Et vous, collines, comme de timides agneaux ?

— C'est devant le Souverain Maître qu'a tremblé la terre;
C'est devant le Dieu de Jacob,
Ce Dieu qui change la pierre en torrent,
Et le rocher en source d'eaux vives.

Il n'était pas possible de mieux concilier les versions avec le texte hébreu que ne l'a fait M. Bondil dans les passages suivants :

De mon sein bouillonnant s'échappent des accents sublimes;
Je célèbre dans mes chants la gloire d'un roi. (Ps. XLIV.)

Bientôt éclatera contre eux sa voix courroucée;
Et, dans sa colère, il les frappera de terreur.
C'est moi, leur dira-t-il, qui ai reçu de Dieu l'onction royale,
Pour régner sur Sion, sa montagne sainte.
J'y annoncerai le décret de l'Éternel.
Il m'a dit : Tu es mon fils, je t'ai engendré aujourd'hui.
Demande, et je te donnerai pour héritage les nations,
La terre et ses confins pour domaine.
Tu châtieras les rebelles avec une verge de fer,
Et tu les briseras comme un vase d'argile. (Ps. II.)

Lorsque je l'ai invoqué, le Dieu qui me justifie, m'a exaucé;
Seigneur, au jour de l'angoisse tu as élargi ma voie.
. . . .
Tu combles mon âme de joie;
Moins grande est la joie des enfants des hommes quand le froment et le vin abondent chez eux. (Ps. IV.)

Éternel, c'est en toi que j'espère.
. . . .
Sois pour moi une retraite assurée où je puisse en tout temps me refugier, car tu veux mon salut, tu es mon appui et mon rempart.
. . . .
Tu as été mon soutien dès le sein de ma mère,
Et c'est toi qui m'en as tiré.
. . . .
Qu'ils soient confondus et anéantis,
Ceux dont la haine me poursuit. (Ps. LXX.)
. . . .

Nous devons borner là nos citations et renvoyer nos lecteurs à l'ouvrage de M. Bondil. Ils apprendront par lui à comprendre parfaitement les psaumes qu'ils récitent et chantent cha-

que jour. Ils trouveront en tête de chacun de ces divins cantiques un argument qui leur fera envisager d'un premier coup-d'œil le sujet et l'ensemble de toutes les parties. Ils pourront consulter, s'ils le veulent, les notes du deuxième volume où le savant auteur donne, toutes les fois qu'il y a lieu, le sens de l'hébreu, des Septante et de la Vulgate, et discute avec une admirable précision les motifs qui l'ont engagé à choisir tel sens plutôt que tel autre. Ils répèteront avec plus de fruit les chants du royal Prophète et les aimeront davantage, quand ils les auront vus traduits dans un si beau langage ; nul ne sera fâché d'avoir dans sa bibliothèque les Psaumes de M. Bondil à côté de ceux de M. Bertrand.

SACRÉE CONGRÉGATION DES ÉVÊQUES ET RÉGULIERS.

II. FUNÉRAILLES. — CHAPITRE. — RELIGIEUX.

Si le Chapitre d'une cathédrale et une communauté religieuse sont invités ensemble à un convoi funèbre, les Religieux doivent se rendre à la cathédrale pour se réunir au Chapitre, et de là commencer avec lui la procession funéraire.

Le Chapitre de la cathédrale d'Ascoli (royaume de Naples) et les Franciscains Réformés de la même ville étaient en différend sur la question des convois funèbres. Les religieux soutenaient que lorsqu'ils devaient accompagner, avec le Chapitre, le corps d'un défunt, soit de la maison mortuaire, soit de quelque église où le corps aurait été déposé, on ne pouvait les obliger à se rendre à la cathédrale pour y prendre le Chapitre et aller avec lui au lieu d'où l'on devait commencer le convoi,

mais qu'il suffisait qu'ils se réunissent ou dans l'église paroissiale ou bien dans celle où le corps aurait été déposé. Le Chapitre, au contraire, soutenait que toutes les fois qu'il intervenait à un convoi funèbre, les religieux étaient tous tenus d'aller le prendre à la cathédrale. Plusieurs cas de ce genre s'étant présentés, le supérieur des religieux a porté la question à la Sacrée Congrégation des Evêques et Réguliers. L'Évêque a été chargé de demander par écrit aux parties les raisons de leur sentiment respectif, et, en les transmettant à la Sacrée Congrégation, il a exprimé l'opinion que celles du Chapitre l'emportaient sur celles des religieux.

Ces derniers allèguent différentes décisions de la Sacrée Congrégation des Rites et de celle des Evêques et Réguliers (1) dont il résulterait que lorsque les religieux sont appelés à accompagner les morts à la sépulture, ils doivent se réunir dans l'église paroissiale, ou bien dans l'église où le corps du défunt a été déposé. Ils répondent ensuite à l'objection tirée de Baruffaldi, qui, dans son commentaire sur le Rituel Romain, s'exprime ainsi : « Quando vero Capitulum cathedralis in funere « intervenit, omnes cujuscumque ordinis ecclesiæ cathedrali « conveniunt (2) ; » il ne s'agit là, disent-ils, comme l'indique le contexte, que de la circonstance particulière où le corps a été déposé dans une tierce église.

Le Chapitre répond que les décrets allégués par les religieux sont hors de la question, parce qu'ils ne regardent que les cas de contestation entre les Réguliers et un curé quelconque, et non entre les Réguliers et le Chapitre ; les termes mêmes de ces décrets ne laissent aucun doute à cet égard : « Regulares

(1) S. C. Rit. in *Senogallien*, 22 jun. ad 2 dub., et in una *Ordinis Minorum Observantium S. Francisci*, 13 jul. ejusd. an., ap. Gardellini, n. 2581 et 2593 edit. 1808 ; Vid. etiam Ferraris, V. Cadaver, n. 35. S. C. EE. et RR. in una *Civitatis Castella. Juris funerandi*, die 16 apr. 1727, ad 3 dub., ap. Ferraris, V. *Crux*. n. 13.

(2) Tit. 36 *Exequiarum ordo*, § 1, n. 56, in fine.

« tenentur accedere ad ecclesiam parochialem, et ab hac cum « parocho ad domum defuncti ; sed si cadaver depositum fuerit « in aliqua ecclesia, sufficit, quod iidem regulares conveniant « in ecclesiam ubi cadaver est depositum, et hinc cadaver as- « socient ad Ecclesiam sepulturæ (1). Or, tout le monde sait quelle différence il y a entre un curé et le Chapitre d'une cathédrale. Quant au texte de Baruffaldi, le Chapitre soutient qu'il ne peut admettre aucune distinction, les termes en étant tout-à-fait généraux, et le contexte ne favorisant pas le moins du monde la restriction dont parlent les religieux. Mais non content de répondre aux arguments des adversaires, le Chapitre trouve une preuve directe de son opinion dans l'autorité de la Sacrée Congrégation des Rites, dont il rapporte textuellement divers décrets statuant que « Regulares ad funus vocatos teneri « ad cathedralem accedere, et inde ad domum defuncti, vel « ecclesiam in qua reperitur cadaver, debito ordine cum capi- « tulo et parocho procedere debere (2). »

Le sentiment du Chapitre peut se confirmer par une décision de la Sacrée Congrégation du Concile *in Faventina, Præmii et funer.*, 11 *apr.* 1761, *ad* 1 *dub.*, par l'autorité de Benoît XIV (3) et par celle de Basso, qui donne ce sentiment comme admis par les Sacrées Congrégations des Rites, du Concile, et des Evêques et Réguliers (4). Cette dernière l'a sanctionné de nouveau dans la cause dont nous rendons compte, en répondant : *Affirmative in omnibus*, à la question ainsi posée : « Se e come

(1) S. C. EE. et RR. 24 decemb. 1581 ; item 1652 ; item in *Senogallien*, 26 aug. 1616, Vid. Breve Compend. privilegior. Regular. P. Francisci a Torano. p. 53. Les décrets allégués de la S. C. des Rites sont dans le même sens.

(2) In *Tropien*, 19 febr. 1656, Gardellini, n. 1636. Vide etiam *Fossanen.*, 21 jul. 1645 : *Bretina*, 22 dec. 1696 et 27 ap. 1697 ; *Tridentina* 17 sept. 1822.

(3) Inst. eccles. 106, n. 28 in fine.

(4) De sodalitatibus, quæst. 5, n. 10.

« intervenendo il Capitolo della cathedrale all' associazione « de' cadaveri, i religiosi debbano accedere alla cathedrale, e « di là dar principio alla processione funebre nel caso (1). »

(*Asculana seu Ceriniolen., super Associatione funerum, die* 12 *martii* 1858).

(1) An et quomodo, interveniente Capitulo cathedralis cadaverum associationi, Regulares debeant accedere ad ecclesiam cathedralem, et inde funebrem processionem incipere in casu?

Pour tous les articles contenus dans ce cahier,

L'un des Secrétaires de la Rédaction, A. Jouby.

Imprimatur :

Atrebati, die 20 julii 1860.

† P. L., *Episcopo Atrebat. Bolon. et Audom.*

SACRÉE CONGRÉGATION DE L'INDEX.

DECRETUM.

Feria II, die 23 Aprilis 1860.

Sacra Congregatio eminentissimorum ac reverendissimorum sanctæ romanæ Ecclesiæ Cardinalium a SANCTISSIMO DOMINO NOSTRO PIO PAPA IX, *sanctaque Sede Apostolica Indici librorum pravæ doctrinæ, eorumdemque proscriptioni, expurgationi, ac permissioni in universa christiana Republica præpositorum et delegatorum, habita in Palatio apostolico vaticano damnavit et damnat, proscripsit, proscribitque, vel alias damnata atque proscripta in Indicem librorum prohibitorum referri mandavit et mandat Opera, quæ sequuntur :*

Clé de la vie. L'homme, la nature, les mondes, Dieu. Anatomie de la vie de l'homme.

Révélations de la science de Dieu, inspirées à Louis Michel De Figanières.

Vie Universelle.—Explication, selon la science vivante et fonctionnante de Dieu, de la vie des êtres, des forces de la nature et de l'existence de tout,—par Louis Michel De Figanières, auteur de la *Clé de la Vie.*

Examen critique des Doctrines de la Religion chrétienne, par Patrice Larroque, ancien recteur de l'Académie de Lyon.

De l'Esclavage chez les nations chrétiennes, par Patrice Larroque. ***Opera prædamnata ex regula II. Indicis.***

Dei Pregiudizj popolari, del Dottor Giuseppe Nob. Pasqualigo. —*Saggio di letture Giovanili ad uso delle Scuole Popolari*, di Giuseppe Sandrini. — *Manuale di Civica completo*, da Girolamo Mascagni. — *Storia Svizzera*, per le scuole del popolo di G. Curti.

Compendio storico della Republica o Cantone Ticino dall' epoca dei Romani ai nostri giorni, per Giuseppe D. Pasqualigo.

Appello al Clero Italiano, del Pr. Antonio Salvoni, archiprete vicario Foraneo di Gavardo. *Brescia Stefano Malaguzzi* 1860.

Itaque nemo cujusqumque gradus et conditionis prædicta Opera damnata atque proscripta, quocumque loco, et quocumque idiomate, aut in posterum edere, aut edita legere, vel retinere audeat, sed locorum Ordinariis, aut hæreticæ pravitatis Inquisitoribus ea tradere teneatur, sub poenis in Indice librorum vetitorum indictis.

Quibus SANCTISSIMO DOMINO NOSTRO PIO PAPÆ IX, *per me infrascriptum S. C. a Secretis relatis*, SANCTITAS SUA *Decretum probavit, et promulgari præcepit. In quorum fidem, etc.*

Datum Romæ, die 27 *Aprilis* 1860.

HIERONYMUS CARD. DE ANDREA, PRÆFECTUS.

Loco + Sigilli.

FR. ANGELUS VINCENTIUS MODENA. ORD. PRAED.
S. IND. CONGR. A SECRETIS.

Die 28 *Aprilis* 1860, *supradictum Decretum affixum et publicatum fuit ad S. Mariæ supra Minervam, ad Basilicæ Principis Apostolorum, Palatii S. Officii, Curiæ Innocentianæ valvas, et in aliis consuetis Urbis locis per me Aloysium Pitorri apost. Curs.*

Philippus OSSANI, Mag. Curs.

Arras. — Typographie Rousseau-Leroy, rue Saint-Maurice, 26.

TABLE ALPHABÉTIQUE DES MATIÈRES

CONTENUES DANS LES SIX PREMIERS CAHIERS DE LA CINQUIÈME SÉRIE

de la Revue Théologique.

1860.

Absolution, *in extremis*; question pratique, p. 472.

Alexandrie (Ecole d'). — Elle n'a pas contribué à la formation du dogme chrétien de la Trinité ; p. 408-418.

Alphonse (saint). — Exposition scientifique de son système touchant la solution des cas douteux ; p. 97-130.

Annexe. — Ce que c'est qu'une annexe ; p. 47, seqq.

Aumônes. — Les fabriques sont-elles légalement compétentes pour administrer et distribuer les aumônes en faveur des pauvres ; p. 486-507.

Baptême (Commentaire sur le Rituel romain du Sacrement de). — p. 2-25 ; p. 385-407. — Droits curiaux relatifs à l'administration du Baptême ; p. 131-139.

Binage. — Si l'Évêque peut le permettre aux jours des fêtes supprimées par l'indult du Cardinal Caprara, du 9 avril 1802, et en particulier le jour de la Circoncision ; p. 151-154.

Catéchisme. — Les fabriques ont-elles qualité pour recevoir des dons et des legs faits pour distribuer des prix aux enfants qui fréquentent le catéchisme? p. 518, seqq.

Chanoine. — Le chanoine théologal est dispensé de l'assistance au chœur pour tout le jour où il donne sa leçon, et cela 1° encore que ses prédécesseurs n'aient fait usage de ce privilége que pour une partie des offices du jour ; 2° lors même que, le jour de ses leçons, il ne travaille pas à les préparer ; 3° quels que soient le nombre des leçons qu'il donne dans le courant de l'année, et celui des chanoines dont se compose le chapitre ; p. 58, seqq.

Chanoines honoraires. — Si le consentement du chapitre est requis pour leur nomination, p. 139-143. — Question de Droit canonique moderne : A qui appartient, en France et en Belgique, la nomination des chanoines? D'après le Droit commun, et les anciennes coutumes, nul doute qu'elle n'appartienne simultanément à l'Évêque

et au chapitre, p. 193-6. — Mais le Concordat ou la coutume n'ont-ils apporté ici aucune modification? Mgr Gousset, M. Bouix, la Correspondance de Rome, et l'Appendice aux institutions du Cardinal Soglia tiennent pour la négative ; p. 196-208. — Que faut-il en penser? On examine à fond cette question, et on conclut que si les Evêques n'avaient pas, d'après le décret d'érection de leur siége, le pouvoir de nommer seuls aux Canonicats, ils l'ont depuis acquis par une prescription légitime, p. 208-233. — Les *Chanoines métropolitains*, lorsque le Concile provincial se tient dans la ville archiépiscopale, doivent être invités à y assister même collégialement s'ils le veulent; p. 273, seqq. — *Chanoines attachés au service de l'Evêque.* 1. Le chanoine qui manque à l'assistance au chœur ou à la résidence pour aider son Évêque dans l'administration du diocèse, n'en a pas moins droit à tous les revenus de son canonicat, et il perd seulement les distributions quotidiennes. 2. Si tous les revenus consistent en distributions, il doit en percevoir les deux tiers; p. 319-324. — ***Insignes canonicaux, assistance au chœur.*** 1. Lorsque des insignes particuliers ont été concédés à un chapitre par le Saint-Siége, un chanoine ne peut refuser de les porter, sous prétexte que la demande a été faite à son insu ou sans son consentement. 2. Si un chanoine, sous un semblable prétexte, se dispense de l'assistance au chœur, l'Évêque peut procéder contre lui à l'application des peines infligées à ceux qui ne résident pas ; p. 445-453. — Si le chapitre d'une Cathédrale est invité avec une communauté religieuse, à un convoi funèbre, les religieux doivent se rendre à la Cathédrale pour se réunir au chapitre, et de là commencer avec lui la procession funéraire, p. 571-574.

CHANT. — Quelques questions pratiques concernant le chant ecclésiastique; p. 361, seqq.

CHAPELLE. — Ce que c'est qu'une chapelle ; p. 47, seq.

CHAPELLENIES. — Si leurs églises dépendent du curé dans la paroisse duquel elles sont situées, p. 154-160.

CIDRE. — D'un curé qui s'est servi pendant un an à la messe de cidre au lieu de vin, tout-à-fait dans la bonne foi. A quoi est-il tenu par rapport aux messes *pro populo*, et à celles pour lesquelles il a reçu un honoraire? p. 183-189.

CIMETIÈRES. — Les Fabriques sont-elles aptes à posséder des cimetières, et par conséquent à recevoir des dons ou legs qui ont pour but l'établissement d'un cimetière? p. 520, seqq.

CONCILE (Décisions de la S. Congrégation du). — I. ***Privilége du chanoine théologal relativement à l'assistance au chœur***, p. 58, seqq. — II. ***Droits curiaux relatifs à l'administration du baptême*** ; baptistère dans l'Église cathédrale seulement, quoi qu'aucune paroisse n'y soit annexée, p. 131-139. — Attestation de baptême. — Si les curés ont le droit de l'exiger du chapitre, *ibid.* — Observation rela-

tive au registre des âmes, p. 138, seq. — III. *Chanoines honoraires.* Si le consentement du chapitre est requis pour leur nomination, p. 139-143. — IV. *Église collégiale.* 1. Prébende de sacriste : l'Évêque peut l'ériger sans l'intervention du Siége Apostolique, p. 143-5; 2. Célébration de Messes : à heure fixe les jours de fêtes, p. 145-147; 3. Prérogatives de l'archiprêtre : les chanoines doivent le servir dans les Messes solennelles, en qualité de diacre, de sous-diacre et de prêtre assistant, p. 147-51. — V. *Binage.* Si l'Évêque peut le permettre aux jours de fêtes supprimées par l'indult du cardinal Caprara du 9 avril 1802, et en particulier le jour de la Circoncision, p. 151-4. — VI. *Chapellenies.* Si leurs églises dépendent du curé dans la paroisse de qui elles sont situées, p. 154-60. — VII. *Bénédictions des femmes après leurs couches.* Les femmes qui ont mis au monde un enfant issu d'un légitime mariage ont seules droit à cette bénédiction, p. 270-273. — VIII. *Synodes provinciaux. Chapitres métropolitains.* 1° Les chapitres métropolitains, lorsque le concile provincial se tient dans la ville archiépiscopale, doivent être invités à y assister même collégialement, s'ils le veulent, de manière toutefois que l'Archevêque pourvoie, selon sa prudence, à ce que le service du chœur n'en souffre pas. 2° Ils peuvent cependant, s'ils le préfèrent, assister au concile par procureurs. 3° Dans l'un et dans l'autre cas, l'ordre des préséances doit être gardé conformément au Cérémonial des Evêques, p. 273-278. — IX. *Célébration de la Messe à une heure déterminée.* L'Évêque peut obliger, même sous peine de suspense, le titulaire d'un bénéfice simple érigé dans une église paroissiale, à dire la Messe les jours de dimanche et de fête à une heure déterminée, pour la commodité des fidèles de la paroisse, p. 289-297. — X. *Exécution d'un rescrit de grâce.* Rescrits en forme gracieuse et en forme commissoire, p. 298. — Exécuteur simple et exécuteur mixte, p. 299. — Subreption et obreption, p. 300. — Rétroactivité. Fruits perçus d'un bénéfice, p. 301-319. — XI. *Chanoines attachés au service de l'Évêque.* 1. Le chanoine qui manque à l'assistance au chœur et à la résidence pour aider son Évêque dans l'administration du diocèse n'en a pas moins droit à tous les revenus de son canonicat, et il perd seulement les distributions quotidiennes. 2. Si tous les revenus consistent en distributions, il doit en percevoir les deux tiers, p. 319-324. — XII. *Curés prodigues et obérés.* 1. La profusion d'un curé et les dettes qu'elle lui fait contracter ne sont pas une raison suffisante pour le priver de son bénéfice, lors même qu'il en résulte quelque scandale. 2. Il y a plutôt lieu dans ce cas à la nomination d'un administrateur des biens de la cure et de la fabrique, p. 434-436. — XIII. *Droits curiaux sur les sépultures.* Double domicile en deux paroisses différentes. Droits respectifs des deux curés. Cas spécial d'obsèques faites gratuitement en vertu d'une coutume particulière à l'Église où la sé-

pulture a eu lieu, p. 436-41. — Cause analogue jugée par un autre tribunal romain, p. 441-444. — XIV. ***Insignes canoniaux, assistance au chœur.*** 1. Lorsque des insignes particuliers ont été concédés à un chapitre par le Saint-Siége, un chanoine ne peut pas refuser de les porter, sous prétexte que la demande a été faite à son insu ou sans son consentement. 2. Si un chanoine, sous un semblable prétexte, se dispense de l'assistance au chœur, l'Évêque peut procéder contre lui à l'application des peines infligées à ceux qui ne résident pas, p. 445-453. — XV. ***Fiançailles, empêchement prohibitif de mariage.*** Nature des fiançailles. Preuves nécessaires pour en constater l'existence, surtout s'il s'agit d'obliger quelqu'un à contracter mariage, p. 453-458. — Décision identique, p. 458-460. — On indique les décisions anciennes et récentes données par la S.Congrégation, touchant la dispense *super matrimonio rato tantum.*

CONFÉRENCES romaines de morale et de liturgie. — *Quæstiones morales de matrimonio*, p. 68, seqq. — *Quæstiones cæremoniales de majoris hebdomadæ functionibus*, p. 84, seqq. — Questions liturgiques, p. 160, seqq. — Résolutions des trois premiers cas de morale sur le mariage, p. 173, seqq. ; p. 278, seqq. ; p. 546, seqq. — Résolution des questions pratiques touchant les cérémonies de la Semaine-Sainte, p. 160-173.

CONGRÉGATIONS. V. *Concile* ; *Évêques et Réguliers* ; *Index* ; *Indulgences.*

CONFITEOR. Faut-il le répéter trois fois lorsqu'on donne en même temps le Viatique, l'Extrême-Onction et la bénédiction *in articulo mortis*, p. 471.

CONSEIL d'ÉTAT. Sa mission, caractère de ses décisions, p. 37-39.

CRAINTE. Conditions nécessaires pour que la crainte soit un empêchement dirimant du mariage, p. 547, seqq.

ÉCOLE. Les fabriques d'églises sont-elles capables de recevoir un legs destiné à l'établissement ou à l'entretien d'une école catholique, p. 507, seqq.

ÉVÊQUES ET RÉGULIERS (Décrets de la S. Congrégation des). I. *Profession religieuse. Crainte révérentielle.* La simple crainte révérentielle ne suffit pas pour déclarer nulle la profession religieuse, surtout si le profès a laissé passer beaucoup de temps avant de réclamer, p. 460-468. — II. *Funérailles, Chapitre, Religieux.* Si le chapitre d'une cathédrale et une communauté religieuse sont invités ensemble à un convoi funèbre, les religieux doivent se rendre à la cathédrale pour se réunir au chapitre et de là commencer avec lui la procession funéraire, p 571-574.

EXCOMMUNICATION. — Notions préléminaires; pag. 241-244. — Nature, propriétés et divisions de l'excommunication ; p. 244-249. — L'Eglise a de droit divin, le pouvoir d'excommunier ; p. 249-259.

— Ce pouvoir réside dans les pasteurs seuls, et principalement dans le Pape ; p. 259-264. — L'usage de ce pouvoir n'est nullement soumis au contrôle de la puissance séculière ; p. 264-270. — De la matière de l'excommunication ; p. 423-427. — De la nature spécifique des délits qui peuvent être l'objet de l'excommunication ; p. 427.-433. — Vraie et fausse distinction entre le *temporel* et le *spirituel* ; p. 428 seq.

EXPOSITION. — Les avis sont partagés sur la manière de célébrer l'octave de la Fête-Dieu. Les uns prétendent que l'exposition du saint Sacrement ne doit avoir lieu que du Dimanche de la solennité jusqu'au dimanche suivant. Les autres, au contraire, pensent que c'est du jour de la fête jusqu'au jeudi suivant inclusivement : quelle opinion faut-il suivre ? p. 476, seqq.

EXTRÊME-ONCTION. — V. *Confiteor*. — Quelques questions pratiques touchant l'administration de ce Sacrement ; p. 472. — Réitération de l'Extrême-Onction ; *ibid.*

FABRIQUES (Traité de l'Administration temporelle des). — *Des lois et autres actes de l'autorité civile qui régissent les fabriques.* Lois ; p. 27, seqq. — Arrêtés des représentants du peuple ; p. 28-30. — Décrets impériaux , p. 30-7. — Quel est le caractère du décret organique des Fabriques du 30 septembre 1809 ; p. 32-7, et p. 43, seqq. — Avis et décisions du Conseil d'Etat ; p. 37-9. — Ordonnances royales, impériales ; arrêtés royaux ; p. 39-42. — Arrêts des tribunaux ; instructions ministérielles ; p. 42-47. — *Quelles églises doivent avoir une Fabrique* ; p. 47-57. — *Caractère et mission des Fabriques.* Elles sont des *établissements publics*, mais non des *administrations publiques* ; p. 484-5. — Elles sont chargées de l'administration temporelle des églises, *ibid*, et des *aumônes* ; p. 486. — Quelles aumônes ; p. 486-507. — Peuvent-elles recevoir un legs destiné à l'établissement ou à l'entretien d'une école catholique ; p. 507-518. — Et pour distribuer des prix aux enfants qui fréquentent le catéchisme ; p. 518-20. — Que dire de la possession des cimetières ; p. 520.

FÊTE-DIEU. — V. Exposition.

FIANÇAILLES. — Conditions requises pour la validité des fiançailles ; p. 174-177. — En particulier, du consentement des parents ; p, 178. — Si les parents peuvent contracter des fiançailles pour leurs enfants ; p. 177. — Quand et comment des fiançailles valides peuvent être dissoutes. Preuves nécessaires pour en constater l'existence, surtout s'il s'agit d'obliger quelqu'un à contracter mariage ; p. 453 seqq.

FONDATIONS. — Moyen de les soustraire à l'arbitraire du gouvernement, p. 506.

INDEX. — Réponse du Cardinal-préfet de la sacrée Congrégation de l'Index aux professeurs de l'Université de Louvain, sur la controverse du Traditionalisme et du Rationalisme ; p. 372-383. — Décret de la sacrée Congrégation de l'Index ; p. 574.

INDULGENCES. — Associations pieuses enrichies d'indulgences : 1. Association d'actions de grâces, p. 179.—2. Œuvre en faveur des missions étrangères, p. 181.

INSTRUCTION. — Documents qui prouvent le zèle que l'Église a toujours montré pour l'instruction ; p. 507.

JEAN (saint). — Résumé d'une étude critique du Cardinal Wiseman sur la première épître de saint Jean, et principalement sur la question des trois témoins célestes ; p. 234-240 ; p. 324-341.

LOUVAIN. — Réponse du Cardinal-Préfet de la sacrée Congrégation de l'Index aux professeurs de l'Université de Louvain, sur la controverse du Traditionalisme et du Rationalisme, p. 372-383.

LYON. — Recherches sur l'abolition de la liturgie antique dans l'Église de Lyon. — Remarques sur une prétendue défense de la liturgie de Lyon, p. 189-192.

MARIAGE. — Quelques résolutions pratiques touchant la bénédiction nuptiale, et l'administration du sacrement de Mariage, p. 474, seqq. — Résolution d'un cas pratique touchant l'empêchement de la crainte ou de la violence ; p. 546-556.

MÉMOIRE. -- De quel Saint feront mémoire aux suffrages les professeurs et les séminaristes en vacances, surtout pour ceux qui ne retourneront plus à leur résidence et qui sont sans poste fixe ? p. 471.

PARALLÉLISME. — Du parallélisme en hébreu, et particulièrement dans les psaumes, p. 565.

PARRAINS. L'emploi des parrains dans le baptême conféré solennellement remonte aux premiers temps de l'Église, p. 2-4. — Pour les enfants ; pour les adultes ; en danger de mort, p. 4. — Les parents ont-ils quelquefois présenté leurs enfants au baptême ? p. 4-8. — Les adultes d'ordinaire n'en avaient qu'un, un homme pour un homme, une femme pour une femme, p. 9. — Raisons de l'emploi des parrains, p. 9-16. - A qui est-ce de donner le nom ? p. 12. — Comment les parrains sont les instituteurs et parents spirituels de leurs filleuls, p. 14-16.— Prescriptions du Rituel romain relatives aux parrains, p. 16-25. — Il appartient aux parents de choisir et au curé d'approuver les parrains, p. 18-19. — Quand le curé doit s'enquérir du choix fait, 16-18. — Peut-il le changer ? 19. — Nombre à admettre, 20-25. - Quelles personnes sont exclues de cette fonction ? Le père et la mère, p. 386. — Contracteraient-ils ensemble une affinité, p. 3 7. — Les époux peuvent être parrains à l'enfant d'autrui, p. 388-90. — Requiert-on l'âge de puberté, et le Sacrement de Confirmation reçu ? Oui, *régulièrement*, p. 390-2 — Toute communication avec les hérétiques est interdite sous ce rapport, p. 393-7. — Sont aussi exclus les excommuniés et les personnes dont l'inconduite est notoire, p. 397-400. — Que dire des infracteurs du devoir pascal,

ibid. et 402. — Egalement ceux qui ignorent les éléments de la foi, p. 400-1. — Les moines ou religieux, et religieuses, p. 401. — Que dire des prêtres séculiers? p. 402. — Des francs-maçons, *ibid.* — Celui qui baptise peut-il être en même temps parrain? p. 403-4. — Affinités, devoir des parrains, p. 404-7.

Passion. — A-t-il toujours été d'usage de chanter la passion au lieu d'Evangile à la messe du dimanche des Rameaux, et des jours suivants, p. 167. — Par qui était-elle chantée et avec quelles cérémonies? p. 168. — Maintenant faut-il être Diacre pour chanter la Passion? p. 169. — Comment doit-on la chanter? Par qui peut-elle être chantée? p. 170-173.

Patron. — Comment reconnaître le patron d'une ville ou d'un village? Quelle est la différence entre le patron d'une église et celui du lieu? p. 470, seq.

Probabilismi. — Logica expositio; p. 97, seqq. — Usus probabilismi versatur circa obligationes dubias aut incertas; p. 100. — Fas et nefas in usu probabilismi declaratur, p. 101-130. — et primum liceitas probabilismi usus probatur; p. 101, seqq. — Dubium aut probabilitas requiritur tamen prudens; p. 102. — Ita ut auferri non possit; p. 103. — Illicitum est sequi probabile, si 1° probabilior sententia stet pro lege; exceptio; p. 104-110. — 2° si lex sit certa, obligatio vero in aliquo casu dubia; p. 110-12. — 3° si alia lege obligamur ad actum ponendum aut vitandum; p. 112-116. — In dubiis facti legi extrenseci, recurrendum est ad regulas prudentiæ, definiatur an pro obligatione, an contra obligationem sit judicandum; p. 116. — Sequentes sunt regulæ : *In dubiis melior est conditio possidentis*; p. 117, seqq. — *In dubio factum non præsumitur sed demonstrari debet*; p. 118, seqq. — *Factum in dubio præsumitur, si illud de jure faciendum erat*; p. 119. — *In dubio standum est pro valore actus*, *ibid.* *Actori incumbit probatio*; p. 121-123. — *Ex communiter contingentibus fit præsumptio*; p. 123. — *Odia restringi, favores convenit ampliari*, ibid. — *In dubiis tutior pars est eligenda*; p. 124 — *Prævalet lex dignior aut fortior.* — Quod sæpæ dubium juris reincidat in dubium facti; p. 124, seqq. — Quatuor sequuntur quæstiunculæ de usu licito probabilismi; p. 125-130.

Psaumes. — Les psaumes disposés suivant le parallélisme, traduits de l'hébreu par M. l'abbé Bertrand, chanoine de Versailles; p. 564, seqq. — Le livre des Psaumes, traduit sur l'hébreu et les anciennes versions avec des arguments, des observations critiques sur les différences de l'hébreu et de la Vulgate, et des notes explicatives, philologiques, littéraires, etc., par M. l'abbé Bondil, chanoine théologal de Digne; p. 568, seqq.

Rameaux. — A quelle époque il faut faire remonter l'origine et l'institution de la cérémonie du dimanche des Rameaux; p. 160-162.

— Différences des rites anciens d'avec les nouveaux ; p. 162. — Ce que doivent être les rameaux à bénir, p. 163, seqq. — L'usage de ne pas chanter l'Épître, l'Évangile, etc., à la bénédiction des Rameaux, peut-il être justifié par l'antiquité de la coutume ? p. 165, seqq.

Ratum (*matrimonium*). — *An copula ante matrimonium habita impediat quominus matrimonium, etiamsi legitimum, ratum dumtaxat censeri possit?* p. 151. — De la dispense *super matrimonio rato*, p. 552, seqq.

Religieux. — V. *Évêques et Réguliers.*

Requiem.—Examen d'une nouvelle théorie sur l'obligation de dire les Messes votives et de *Requiem*.—Jusqu'à quel point on peut accepter des Messes votives ou de *Requiem* les jours empêchés? Ne doit-on établir aucune différence entre ces deux sortes de Messes? p. 531-546.

Rescrits. En forme gracieuse ou en forme commissoire, p. 288. — Exécuteur simple et exécuteur mixte, p. 299. — Subreption et obreption, p. 300.

Rituel Romain (Commentaire sur le), p. 2-25 ; p. 385-407.

Spirituel et Temporel. Une vraie et une fausse distinction entre l'ordre spirituel et l'ordre temporel ; p. 428, seqq.

Subreption et obreption, p. 300.

Surplis. Faut-il toujours porter le surplis avec l'étole pour confesser les malades à domicile, p. 471.

Traditionalisme et rationalisme. V. Louvain.

Trinité. Exposition catholique de ce dogme, p. 341-344. — S'est-il formé par les croyances des divers peuples ou par les conceptions philosophiques, p. 344-361. — L'école d'Alexandrie n'a pas contribué à la formation de ce dogme, p. 408-411. — Philon et Plotin, p. 411-418. — La Trinité révélée de Dieu et professée dans l'Église avant le mouvement Alexandrin et le IVe siècle, p. 419-422. — Foi de l'Église touchant ce mystère avant le IVe siècle ; témoignage des Pères : saint Clément de Rome, saint Ignace, saint Polycarpe, p. 556, seqq. — Saint Justin, Athénagore, saint Irénée, p. 557-559. — Origène, saint Cyprien, Tertullien, p. 559-561. — Liturgie du Baptême, p. 561, seqq. — Doxologies, p. 562, seq.

Van der Velde. D'une singulière opinion de ce théologien belge, p. 105 et 106, note 2.

Votives (Messes). V. Requiem.

Vulgate. Origine de l'ancienne version Vulgate. A-t-elle été faite en Italie ou en Afrique, p. 332, seqq. Dans quel sens la Vulgate de saint Jérôme a-t-elle été déclarée *authentique* par le concile de Trente, p. 339, seqq.

Wiseman (Cardinal). V. Saint Jean.

Arras. Typ. Rousseau-Leroy, rue St-Maurice, 26.

REVUE THÉOLOGIQUE.

5e ANNÉE.

7e Cahier — 1er Septembre 1860

EXAMEN D'UNE NOUVELLE THÉORIE SUR L'OBLIGATION DE DIRE LES MESSES VOTIVES ET DE REQUIEM.

(*Fin*).—Voir le cahier d'août 1860.

19. Le grand cheval de bataille de notre auteur est le décret du 3 mars 1761 ; à l'entendre, c'est celui-là qui prouve tout; devant lui, tous les autres disparaissent et n'ont plus de valeur. Peu s'en faut qu'il ne prétende que cette décision particulière a abrogé le décret de 1662. Il serait sans doute inouï qu'un décret général, approuvé avec clauses dérogatoires par le Souverain-Pontife, confirmé plusieurs fois depuis, et inséré en tête du Missel romain pour être continuellement sous les yeux des prêtres, il serait inouï, disons-nous, qu'un tel décret fût abrogé par un décret particulier dans sa forme, sa cause et son inscription. Aussi l'auteur n'a-t-il pas osé aller jusque-là; il l'insinue pourtant en divers endroits. Voyons donc ce décret *princeps*: on n'y trouvera rien de bien extraordinaire. La demande est ainsi conçue: « Par la Messe basse du jour satis- « fait-on à l'obligation d'une Messe basse soit fondée, soit ma- « nuelle, pour les morts, ou en l'honneur d'un Saint (*sive ipsa* « *pro defunctis, sive in honorem alicujus Sancti petita fuerit*), lors- « que le célébrant n'a pas promis expressément de la dire ou

« votive, ou en noir? Alexandre VII a bien décidé la chose pour « les fêtes doubles, mais aux semi-doubles, et aux féries, est-« il permis de le faire et satisfait-on?..... Car la plupart des « Messes sont demandées ou pour des morts, ou en l'honneur « d'un Saint. »

Voici la réponse de la Congrégation : « Aux jours où il est « permis de dire une Messe basse votive ou des morts, le prê-« tre qui y est obligé soit par une fondation, soit par un hono-« raire, ne satisfait pas en disant la Messe du jour ; car la « volonté expresse de ceux qui ont fondé ou demandé la Messe, « dès qu'elle est raisonnable, doit être exécutée. »

Qu'est-ce que cela prouve en faveur de la nouvelle théorie? Rien, absolument rien. Résulte-t-il de là qu'aux jours doubles, on ne satisfait pas à une Messe des morts par la Messe du jour? Aucunement, puisque le Souverain-Pontife a dérogé sur ce point à la volonté des donateurs, et ce cas était exclu de la demande. Est-il fait mention d'une prépondérance présumée de volonté? Nullement, on n'y avait pas encore pensé. La nouvelle théorie ne reçoit donc aucun appui de ce décret. Bien plus, loin de confirmer les allégations de M. Bouvry, ce décret les infirme puissamment.

On doit en effet en conclure, que la Messe demandée *pro defunctis*, ou *in honorem alicujus Sancti*, est une Messe expressément demandée des morts, ou votive, *expressa enim voluntas*, dit la Congrégation. Pour elle, ces termes ne sont pas équivoques, mais clairs et exprès ; à moins que vous ne prétendiez que la Congrégation n'a pas directement répondu au doute, mais a émis un principe général, en dehors du doute posé. Mais une telle chose ne se suppose jamais ; elle doit être prouvée à l'évidence, et rien ne viendrait ici appuyer cette supposition.

Remarquons, en outre, quel était le point sur lequel reposait le doute ; c'est que le prêtre n'avait pas pris d'engagement. Cette promesse n'est pas nécessaire, dit la Congrégation, il

suffit que la volonté du fidèle qui donne l'honoraire, soit connue. Les jours doubles sont hors de cause, la demande dit positivement qu'on satisfait par la Messe du jour; et la Congrégation appuie nettement cette doctrine, en restreignant sa réponse aux jours où il est permis de dire une Messe votive ou des morts. N'est-ce pas là une confirmation tacite du décret général d'Alexandre VII, et ne faudrait-il pas créer de nouvelles règles d'interprétation, pour découvrir qu'il a été par là changé, modifié?

Il ne reste donc rien debout de la thèse de M. Bouvry; prémisses et conclusions, tout s'est écroulé en présence de la seule exposition des décrets. Nous avons maintenant à montrer les dangers que la nouvelle théorie renferme dans son sein. Sur ce point nous serons bref.

20. Nous avons déjà fait observer que la nouvelle théorie ne décidait pas ce qu'il fallait résoudre pour les cas douteux, lorsqu'on ne sait pas sûrement quelle a été la volonté prépondérante du fondateur. Or, ces cas seront excessivement nombreux. Les formules que M.Bouvry regarde comme ambiguës étant très-claires et très-nettes pour le Missel et les décrets, presque toujours on hésitera entre la qualité de la Messe et le jour déterminé, sans savoir quel parti suivre. Les décrets, on ne peut pas les observer, ils ne sont fondés non plus que sur des présomptions. Ainsi le doute persistera sans issue possible, et l'on se trouvera pourtant en présence d'obligations très-graves qu'on est exposé à ne pas remplir. Tel est le premier inconvénient de la nouvelle théorie; laisser les prêtres dans une impasse, pour le plus grand nombre de cas, et les exposer à violer grièvement la justice.

Le deuxième inconvénient n'est pas moins grave. La Congrégation et le Souverain-Pontife lui-même nous mettraient volontairement dans l'erreur. Après le décret général d'Alexandre VII, et les autres qui en sont le développement, qui pour-

rait avoir des doutes, des inquiétudes, lorsqu'il n'a fait que s'y conformer? Cependant, si la nouvelle théorie était vraie, et si les décrets ne se fondaient que sur la volonté présumée du testateur, on ne pourrait, bien souvent, les suivre en conscience, et en les suivant, on ne remplirait pas les obligations contractées. Or, qui nous aurait trompés? Ne serait-ce pas la Congrégation, ou le Souverain-Pontife qui nous ferait croire à une satisfaction qui n'a pas été fournie en réalité; qui nous ferait croire à une dérogation, ou dispense, tandis qu'il n'y aurait qu'une déclaration de présomption?

21. Le troisième inconvénient est encore des plus graves. Avec la nouvelle théorie, il n'y a plus de règles naturelles d'interprétation, plus de clarté dans les choses les plus évidentes et dans les expressions les plus nettes, plus de foi aux décrets; et partant, plus de décrets, plus de Congrégation, plus de Rubriques. La conséquence logique de la théorie que nous combattons est l'anéantissement radical de toute loi liturgique. Quand, pour soutenir son système, un auteur vient nous parler de la sorte: « Le Pape dit qu'il dispense et déroge à la volonté des fondateurs, mais cela signifie seulement qu'il l'interprète selon la plus forte présomption: la Congrégation déclare nettement qu'il y a une différence entre les Messes votives et les Messes des morts, pourtant cette différence n'est qu'apparente et nominale; le Souverain-Pontife veut qu'aux fêtes doubles on exonère par la Messe du jour les Messes basses fondées pour les morts, sans les différer aux jours libres; mais cela ne s'entend que des Messes qui ne sont pas expressément demandées en noir; » quand, disons-nous, un auteur vient ainsi trouver de l'obscurité dans l'évidence, mettre en doute ce qui a le suprême degré de certitude; où pourra-t-on découvrir un décret, une Rubrique qui ne soit pas discutable, niable? Qu'on nous apporte quelle loi on veut, avec de tels principes d'interprétation, nous lui ferons dire le contraire de ce qu'elle prescrit.

Notre tâche est remplie; nous nous arrêtons. Quelques-uns trouveront peut-être que nous avons bien donné du temps et de l'espace à une seule question; toutefois, qu'ils veuillent réfléchir à son importance et aux difficultés qu'elle offre, et ils comprendront que si l'on peut pécher en cette matière, ce n'est pas souvent par les trop grands développements qu'on lui donne.

Nous aurions dû rappeler les principes, mais on les trouvera exposés dans les *Mélanges théologiques*, à l'endroit que nous avons cité, et nous y renvoyons les lecteurs.

CONFÉRENCES ROMAINES.

RÉSOLUTION DU QUATRIÈME CAS DE MORALE.

IVe *Cas.*

Matrimonii causa Titius et Mævia honestum inter se fovebant amorem. Hæc inter sæpe sæpius Titius sponsam interrogabat utrum virgo exstaret. Cui illa juramenti religione interposita asserebat se virginem esse; cum revera duobus ante annis a quodam nefario amasio corrupta fuerit. Puellæ verbis acquiescens Titius matrimonium celebrare constituit; sed ipso celebrationis die iterum sponsæ protestatus est se nonnisi sub conditione consensum in matrimonium esse prolaturum: si scilicet ea esset virgo. His exterrita mulier anxia ad templum accessit, et parocho apud quem confessionem instituit, omnia pandit. At parochus eam ad pœnitentiam hortatus acquiescere jussit. Celebrato matrimonio Titius rem habet cum Mævia, quam integram invenisse sibi gratulatur. Hinc Mæviæ conversus: Optime, ait, modo te certe uxorem habeo, consensumque confirmo quem coram parocho nonnisi conditionate præbui. Elapso tamen mense a duobus viris fide dignis narratur Titio Mæviam esse corruptam. Quam rem ipse conferens

cum Mævia tales innuit circumstantias, ut nequeat ipsa factum inficiari, et confitens turpitudinem suam veniam orat, eo magis quod ipsa consilio confessarii et parochi acquieverit. His magis ira percitus Titius vellet illam deserere, tum ob deceptionem, tum quod matrimonium irritum putaret. Sed antequam hoc consilii exequatur, cuidam theologo rem exponit, qui apud se quærit :

1° *Quæ et quomodo conditiones apponi possint consensui in matrimonium ?*

2° *Quid de validitate hujus matrimonii?*

3° *Quid de agendi ratione confessarii quidque Titio suggerendum ?*

Le mariage, institué dès l'origine comme contrat religieux, naturel et divin, a été élevé par la loi nouvelle à la dignité de Sacrement. Avant de répondre à la première des questions proposées, on comprend qu'il est très-important de bien déterminer en quels rapports se trouvent, dans le mariage, le contrat et le Sacrement. Remarquons d'abord que, quelle que soit l'opinion qu'on adopte, soit qu'on regarde le contrat comme matière prochaine du Sacrement, soit qu'on dise que le contrat est lui-même Sacrement pour les chrétiens, on doit nécessairement admettre que pour qu'il y ait Sacrement il faut qu'il y ait contrat, et contrat valide ; par conséquent, tout ce qui s'oppose à la validité ou à la légitimité du contrat, est par là même contraire à la validité ou à la légitimité du Sacrement.

Mais la question est de savoir si, dès lors qu'il y a contrat valide entre des chrétiens, il y a nécessairement Sacrement, ou bien s'il peut y avoir des cas où le contrat de mariage soit valide, sans qu'il y ait pour cela Sacrement. On pouvait en douter autrefois, et on en doutait en effet ; car, bien que le Concile de Trente dise expressément que l'Église a toujours regardé comme *valides* les mariages clandestins ; cependant, un

certain nombre de Docteurs catholiques (1) n'en soutenaient pas moins que c'est le curé, et non les contractants qui sont ministres du sacrement de Mariage. Evidemment, cette opinion, qui était celle du grand Canoniste allemand Bintérim, ne pouvait être soutenue qu'en supposant la distinction, même pour les chrétiens, du contrat et du Sacrement. Mais cette question nous paraît avoir été tranchée dans des documents émanés du Saint-Siége, il y a quelques années. Voici les paroles du pape Pie IX, dans la lettre écrite le 19 septembre 1853, et adressée au Roi de Sardaigne : « C'est un dogme de Foi que le « mariage a été élevé par Notre Seigneur Jésus-Christ à la di- « gnité de Sacrement, *c'est un point de la doctrine catholique « que le Sacrement n'est pas une qualité accidentelle surajoutée au « contrat, mais qu'il est de l'essence même du mariage, de telle « sorte que l'union conjugale entre les chrétiens n'est légitime que « dans le Mariage-sacrement, hors duquel il n'y a qu'un pur con- « cubinage.* Une loi civile, qui, *supposant le Sacrement divisible « du contrat de mariage* pour des catholiques, prétend en ré- « gler la validité, *contredit la doctrine de l'Église.....* » (*Revue catholique*, janv. 1853, pag. 672, seqq.) Le même Pontife dit la même chose et dans les mêmes termes dans l'allocution prononcée le 27 septembre 1852, au sujet des affaires religieuses de la République de la Nouvelle-Grenade. Il est impossible de proclamer plus solennellement l'union intime, l'identité complète du contrat et du Sacrement, qu'en prononçant dans de pareils documents que *c'est un point de la doctrine catholique*. Aussi le docteur Bintérim s'empressa-t-il aussitôt de rétracter publiquement l'opinion qu'il avait toujours soutenue jusque-là.

Il faut donc dire que dès lors qu'il y a contrat de mariage entre des chrétiens, il y a nécessairement Sacrement, que con-

(1) Entr'autres : Melchior Canus, *de Loc. Theol.*, l. VIII, c. 8 ; — Juenin, *Inst. theol. de matr.*, q. 2, c. 2 ; *Concina*, t. X, p. 1[illegible], n. [illegible] ; — Tournely, *Præl. theol. de matr.*, q. 3, art. 2.

séquemment tout ce qui s'oppose à la validité et à la licéité du Sacrement, s'oppose aussi à la validité et à la licéité du contrat.

Nous pouvons maintenant aborder la première question : *Quæ et quomodo conditiones apponi possint consensui in matrimonium ?*

Voyons d'abord pour la validité ; il faut bien distinguer les diverses espèces de conditions :

1. Toute condition contraire à l'essence même du contrat et du sacrement de Mariage, rend le mariage invalide et de nul effet. Or, il y a dans le Mariage chrétien trois éléments essentiels que les auteurs catholiques caractérisent en trois mots : *Bonum prolis*, c'est la fin principale du mariage ; *bonum fidei*, c'est l'inviolable fidélité que les époux se jurent aux pieds des autels ; *bonum sacramenti*, c'est l'indissolubilité du lien conjugal. Toute condition, donc, qui serait substantiellement contraire à ces trois éléments, rendrait le mariage invalide. C'est ce qui est expressément statué, in cap. ult. *De conditionibus appositis in desponsatione vel in aliis contractibus*, où le pape Grégoire IX s'exprime ainsi : « Si conditiones contra substan- « tiam conjugii inseruntur, puta, si alter dicat alteri : Contraho « tecum si generationem prolis evites, vel donec inveniam aliam « honore et facultatibus digniorem, aut si pro quæstu ad « adulterandum te tradas ; matrimonialis contractus, quantum- « cumque sit favorabilis, caret effectu. Licet aliæ conditiones « appositæ in matrimonio, si turpes aut impossibiles fuerint, « debent propter ejus favorem pro non adjectis haberi. »

2. On voit par le texte qui précède que les conditions honteuses ou impossibles qui ne répugnent pas à l'essence du mariage, sont regardées comme non avenues, à moins toutefois que les contractants n'aient voulu expressément suspendre leur consentement à l'exécution de ces conditions ; auquel cas, le consentement serait réellement suspendu, car il ne s'agit ici que d'une présomption.

3. La condition *de præterito* ou *de præsenti* ne suspend en aucune manière le consentement, et conséquemment le Mariage est contracté validement ou invalidement selon que la condition est réalisée ou non, au moment de la célébration. Il en est de même de la condition *de futuro necessario,* à moins que par impossible les contractants n'aient expressément voulu suspendre leur consentement jusqu'à l'événement.

4. Que dire maintenant de la condition *de futuro* proprement dite, de celle qui suspend réellement le consentement à un événement soit nécessaire, soit contingent? Un certain nombre d'auteurs cités par saint Alphonse, n. 895, soutiennent que le Mariage contracté sous une telle condition demeure invalide, même après la vérification de la condition, à moins qu'il n'intervienne un nouveau consentement. Ces auteurs s'appuient principalement sur ce que le Mariage étant non seulement un contrat, mais aussi un sacrement, il paraît contraire au Sacrement qu'on puisse en suspendre la valeur par une condition éventuelle. Cependant, saint Alphonse regarde l'opinion contraire comme plus probable, et voici la raison qu'il en donne : « Quia matrimonium esto sit sacramentum, « habet tamen rationem contractus ; omnes autem contractus, « impleta conditione, sine novo consensu perficiuntur. » (*Ibid.*). Cette raison paraît d'autant plus convaincante, qu'il faut désormais admettre que, pour les chrétiens, le Sacrement n'est aucunement divisible du contrat, ainsi que nous l'avons prouvé plus haut. Ne suit-il pas de cette identité complète du contrat et du Sacrement, que le Sacrement doit suivre toutes les vicissitudes du contrat ?

Voilà pour la validité; quant à la licéité, il ne peut être question que des conditions honnêtes, possibles, et ne répugnant pas à l'essence du Mariage. Mais en général, il faut exiger que le consentement soit absolu ; dans des circonstances ordinaires, le consentement conditionnel même *de præsenti vel præterito*

serait illicite; outre l'inconvenance à l'égard du Sacrement, on comprend que cela prêterait le flanc à beaucoup d'inconvénients et d'abus. Il n'y aurait donc que dans le cas de nécessité qu'un curé pourrait prêter son ministère à un Mariage auquel les parties ne voudraient donner qu'un consentement conditionnel; il faudrait même une nécessité très-pressante pour permettre la condition suspensive *de futuro,* à cause du doute qui reste toujours touchant la validité du Mariage ainsi contracté. Et même dans ces cas extrêmement rares, les parties ne pourraient pas se contenter de réserver mentalement la condition, mais ils devraient s'en ouvrir au curé, et lui déclarer que ce n'est que sous cette condition qu'ils prétendent contracter Mariage.

2° *Quid de validitate hujus matrimonii?*

Si ce mariage était valide, ce serait ou qu'il aurait été contracté validement de prime abord, ou du moins qu'il aurait été revalidé par le renouvellement du consentement de la part de Titius. Or, ni l'une ni l'autre de ces deux affirmations ne peuvent subsister. D'abord, que le Mariage ait été invalidement contracté, c'est ce qui est évident d'après ce que nous avons dit plus haut : Titius n'a contracté que sous une condition expresse *de præsenti vel præterito,* qui certainement n'existait pas, ce qui fait que le Mariage est tout d'abord invalide.

Mais Titius n'a-t-il pas confirmé son consentement après coup, et cela d'une manière absolue : *Consensum confirmo quem coram parocho nonnisi conditionate emisi?* Oui, mais il ne l'a fait que sous l'empire d'une erreur, et d'une erreur substantielle : il se flatte, contre toute vérité, d'avoir trouvé sa femme intacte, et c'est cette erreur seule qui le détermine à renouveler son consentement; ce consentement est donc vicié par l'empêchement de l'erreur. Quelqu'absolu qu'il soit dans sa forme,

en réalité il est encore conditionnel; il continue de supposer une condition substantielle, qui certainement n'existe pas.

Titius, uniquement sollicité par son erreur à renouveler son consentement, suppose que primitivement déjà son mariage était absolument valide, à cause de la prétendue vérification de la condition *de præsenti*. Il dit du reste qu'il ne veut que confirmer le même consentement qu'il a donné en présence de son curé. Ce consentement continue donc d'être sans nul effet, jusqu'à ce qu'il le renouvelle *après avoir reconnu son erreur*.

3° *Quid de agendi ratione confessarii, quidque Titio suggerendum?*

Observons d'abord qu'une jeune fille n'est nullement tenue de faire connaître à son fiancé qui l'interroge, si elle a eu le malheur de faillir à ses devoirs autrefois; il serait par trop dur de l'obliger à se diffamer, alors que sa réputation est intacte, pour satisfaire à des questions que le bons sens réprouve. La conséquence de cette observation, c'est qu'il n'y a aucune ombre de droit ni de raison d'apposer au contrat de Mariage une condition telle que celle dont nous nous occupons ici. Nous avons montré plus haut que même la condition *de præsenti* ne peut être tolérée que dans les cas de nécessité; quelle nécessité y aurait-il ici, puisqu'il s'agit d'une chose que le fiancé n'a pas même le droit de savoir? Et puis, à quelle foule d'inconvénients et d'abus n'entraînerait pas une telle licence? Nul doute, donc, que Titius n'ait agi d'une manière très-répréhensible, et que le curé n'ait pu se prêter en aucune manière à l'apposition de cette condition au Mariage; dans ces circonstances, un curé doit refuser de prêter son ministère à un Mariage qu'on ne voudrait contracter que sous cette condition.

Ces observations faites, nous verrons facilement si le curé a été bien inspiré dans les conseils qu'il a donnés à Mævia, et quels sont les conseils que l'on doit donner ultérieurement à Titius? Dans quelle situation se trouvait Mævia lorsqu'elle fut trouver son curé? Elle allait participer à la mauvaise action de Titius, en consentant à contracter avec lui, tandis qu'il réservait cette condition; de plus, comme elle savait que cette condition essentielle n'était point vérifiée par le fait, elle devait savoir aussi qu'en allant en avant, elle contracterait volontairement un Mariage invalide, et qu'en outre elle s'exposait à toutes les suites fâcheuses qui en découleraient. Evidemment le curé ne pouvait l'autoriser à passer outre, et aller tranquillement donner la bénédiction nuptiale. D'un autre côté, cependant, il ne pouvait l'obliger à se diffamer. Que faire donc? Il fallait l'engager à faire connaître à Titius que cette manière d'agir était répréhensible, et qu'elle ne pouvait s'y prêter, d'autant plus que cette condition était injurieuse pour elle; que, quand on se marie, on doit se prendre mutuellement pour ce qu'on vaut, avec une mutuelle confiance, ou bien il faut en rester là. Voilà, semble-t-il, la manière d'agir qu'aurait dû suggérer le curé.

Mais la chose étant faite, que faut-il maintenant conseiller à Titius?

D'abord, c'est à tort qu'il se prétend *trompé,* puisqu'il n'avait aucun droit de connaître la vérité sur le point dont il s'agit. Ensuite, il a très-mal agi en contractant sous cette condition; enfin, en tout état de cause, Mævia n'a fait que suivre les conseils de son curé, qui sans doute s'imaginait que le mariage allait être valide. On voit donc que tout procède de la faute de Titius, et conséquemment il n'y a pas autre chose à lui suggérer, que de tout réparer en renouvelant son consentement maintenant qu'il connaît le véritable état des choses.

ÉCRITURE SAINTE.

LE SERMENT D'ÉLIÉZER.

I. Juvénal parle quelque part d'une époque primitive où l'innocence et la bonne foi régnaient parmi les hommes. On ne connaissait pas alors la perfidie, plus tard devenue proverbiale, de ces Grecs toujours prêts à jurer par la tête d'autrui ; et l'on pouvait s'en rapporter à la parole de ses semblables (1). Cet âge fortuné, où chacun respectait le verger de son voisin, a-t-il existé ailleurs que dans l'imagination des poètes? Ou bien ne faut-il pas admettre que, dès l'origine, les passions se sont agitées dans les cœurs, et qu'elles ont produit le mensonge et la trahison? Le fait est que, si haut qu'elle puisse remonter, l'histoire nous montre les hommes cherchant au ciel des garants pour attester la vérité de leurs assertions et de leurs promesses. Le lien religieux du serment est d'un usage antique et universel ; tous les siècles et toutes les nations le connurent. Il intervient dans les conventions particulières, aussi bien que dans les traités de peuple à peuple. Sa forme varie selon les temps et les lieux ; mais toujours et partout, on l'entoure d'un cérémonial quelconque, destiné à frapper les esprits, et à donner une haute idée des engagements qu'il entraîne. Les hommes les plus sages de l'antiquité recourent à cet acte ; et, s'ils l'accompagnent généralement de circonstances que la raison approuve, ils n'échappent pas toujours à cette bizarrerie de l'esprit humain qui se trahit de mille manières. Ainsi, tandis que d'autres prennent à

(1) . . . . Sed Jove nondum
Barbato, nondum græcis jurare paratis
Per caput alterius, cum furem nemo timeret
Caulibus et pomis, sed aperto viveret horto.
(Juvén. sat. VI, 15.)

témoin *toutes les armes renfermées dans l'arsenal des cieux* (1), Pythagore jure par le nombre quatre; Zénon, par le câprier ; et Socrate lui-même, tantôt par le vrai Dieu, tantôt par le chien, l'oie ou le platane.

II. Aucun ouvrage historique ne date d'aussi loin que la Genèse : or, dans ce Livre sacré qui nous raconte l'origine du monde et les évènements qui la suivirent de près, nous trouvons des serments de différentes sortes. Abraham promet au roi de Sodome ce que celui-ci lui demande, et il jure en *levant la main vers le Seigneur Dieu Très-haut, Maître du ciel et de la terre* (2). Le même Patriarche garantit au roi de Gérare, Abiméleech, l'accomplissement de ses promesses, par un serment solennel qu'il lui fait *au nom de Dieu*. Ceci se passe à Bersabée dont le nom rappellera à la postérité, que l'alliance contractée entre eux *a été jurée de part et d'autre* (3). Esaü vendant à Jacob son droit d'aînesse lui jure qu'il y renonce à tout jamais (4). Isaac, dans un temps de famine, s'en va, comme avait fait autrefois son père, au pays des Philistins ; il y trouve Abimélech qui régnait encore à Gérare ; une alliance est jurée de part et d'autre à Bersabée, et le *puits du jurement,* creusé près de cette ville, doit en perpétuer le souvenir (5). Joseph voulant mettre ses frères à l'épreuve, leur jure *par Pharaon, qu'ils ne sortiront point d'Egypte, si le dernier de leurs frères n'y vient* (6). Il n'y a dans ces divers serments rien d'insolite ; ils sont conformes à ce qui s'est pratiqué depuis chez les différents peuples. Mais en voici un qui s'éloigne totalement des formes communes ; on le prête en mettant la main sous

(1) Quidquid habent telorum armamentaria cœli. (Juvénal.)
(2) Genes., XIV, 21 22.
(3) Ibid., XXI, 23, 24, 31, 32.
(4) Ibid., XXV, 32, 33.
(5) Ibid., XXVI, 31.
(6) Genes., XLII, 15.

la cuisse de celui envers qui on s'engage. Les Livres saints ne nous en fournissent que deux exemples rapportés dans la Genèse, sans qu'il soit possible d'en découvrir aucun vestige dans le reste des Ecritures. Nous allons transcrire en entier les deux passages pour la commodité de nos lecteurs.

GENÈSE, ch. XXIV.

℣. 1. Erat autem Abraham senex, dierumque multorum : et Dominus in cunctis benedixerat ei.	1. Or, Abraham était vieux et fort avancé en âge, et Dieu l'avait béni en toutes choses.
2. Dixitque ad servum seniorem domûs suæ, qui præerat omnibus quæ habebat : Pone manum tuam subter femur meum,	2. Il dit donc au plus ancien de ses serviteurs, qui avait l'intendance sur toute sa maison : Pose ta main sous ma cuisse,
3. Ut adjurem te per Dominum, Deum cœli et terræ, ut non accipias uxorem filio meo de filiabus Chananæorum, inter quos habito.	3. Afin que je te fasse jurer par le Seigneur, Dieu du ciel et de la terre, que tu ne prendras aucune des filles des Chananéens parmi lesquels j'habite, pour la faire épouser à mon fils.
9. Posuit ergo servus manum sub femore Abraham domini sui, et juravit illi super sermone hoc.	9. Ce serviteur mit donc sa main sous la cuisse d'Abraham, son maître, et s'engagea par serment à faire ce qui lui était ordonné.

GENÈSE, ch. XLVII.

29. Cumque appropinquare cerneret diem mortis suæ, vocavit filium suum Joseph, et dixit ad eum : Si inveni gratiam in conspectu tuo, pone	29. Lorsqu'il vit approcher le jour de sa mort, Jacob appela son fils Joseph, et lui dit : Si j'ai trouvé grâce devant toi, mets ta main sous ma

manum tuam sub femore meo: et facies mihi misericordiam et veritatem, ut non sepelias me in Ægypto;

cuisse, donne-moi l'assurance de ne pas m'ensevelir en Egypte;

30. Sed dormiam cum patribus meis, et auferas me de terrâ hâc, condasque in sepulchro majorum meorum. Cui respondit Joseph: Ego faciam quod jussisti.

30. Mais que je dorme avec mes pères, et transporte-moi hors de cette terre, et ensevelis-moi au sépulcre de mes ancêtres. Joseph répondit: Je ferai ce que vous avez commandé.

31. Et ille: Jura ergo, inquit, mihi. Quo jurante adoravit Israel Dominum, conversus ad lectuli caput.

31. Et il dit: Jure-le-moi. Et, pendant que Joseph le jurait, Israël se tourna vers le chevet de son lit, et adora le Seigneur.

III. Comme on le voit, Eliézer et Joseph s'engagent, le premier envers Abraham, son maître, le second envers Jacob, son père; ils promettent d'exécuter fidèlement ce qu'on leur demande, et ils en font serment par le Seigneur, Dieu du ciel et de la terre, en mettant la main sous la cuisse des patriarches. Cette manière de jurer nous frappe par son étrangeté; les commentateurs de l'Ecriture en ont recherché l'origine et la signification, et nous avons pensé que l'étude comparée des opinions émises, à diverses époques, sur cette importante question, ne serait pas sans intérêt pour les lecteurs de la *Revue*. Nous allons donc exposer, avec le développement qu'ils comportent, les sentiments des divers auteurs. Mais avant tout, il faut bien déterminer le cérémonial du serment qui nous occupe, et faire remarquer en quoi le récit de Moïse diffère de celui de l'historien Josèphe au sujet du serment d'Eliézer.

IV. D'après les passages de la Genèse que nous avons rapportés, celui qui s'engageait, mettait seul la main sous la cuisse

de l'autre. D'après Josèphe, au contraire, l'action était réciproque, et Abraham mit la main sous la cuisse de son serviteur, comme Jacob dut la mettre sous la cuisse de son fils. Voici, en effet, ce que dit cet écrivain (1) : « Isaac avait « environ quarante ans, lorsque son père Abraham, voulant « lui donner pour épouse Rébecca, fille d'un des fils de Nachor « son frère, envoya le plus ancien de ses serviteurs pour la « demander en mariage. Mais, avant de lui confier cette impor- « tante mission, il voulut le lier par un engagement solennel, « et voici les cérémonies qui accompagnent le serment tel « qu'il fut fait en cette circonstance : On met la main sous la « cuisse l'un de l'autre ; après quoi on invoque Dieu, le pre- « nant à témoin de ce qu'on s'engage à faire. » On verra plus tard le parti qu'il est possible de tirer de la divergence que nous signalons ici. Arrivons maintenant à l'exposé que nous avons promis.

V. En recourant à cette forme de serment, Abraham et Jacob, d'après certains auteurs, n'auraient fait qu'adopter un usage reçu parmi les peuples au milieu desquels ils se trouvaient alors. La prudence, dit-on, leur faisait un devoir de se conformer aux mœurs et aux institutions des pays, quand elles n'avaient rien d'impie ou d'immoral. Or, quand on y regarde de près, on voit qu'il n'y avait dans cette cérémonie absolument rien qui pût blesser les croyances ou la délicatesse morale des Patriarches ; car, les Chananéens et les Egyptiens, ainsi que tous les peuples primitifs, y attachaient une idée religieuse d'une portée toute particulière. Pour eux, la généra-

(1) Ἰσάκῳ δὲ, περὶ τεσσαρακοστὸν ἔτος γεγονότι, γυναῖκα γνοὺς ἀγαγέσθαι ὁ πατὴρ Ἄβραμος Ῥεβέκκαν, Ναχώρου παιδὸς θυγατέρα τοῦ ἀδελφοῦ, τὸν πρεσβύτατον πέμπει τῶν οἰκετῶν ἐπὶ τὴν μνηστείαν, ἐνδησάμενος μεγάλαις πίστεσι · γίνονται δ'αὗται τοῦτον τὸν τρόπον · ὑπὸ τοὺς μηροὺς ἀλλήλοις τὰς χεῖρας ἐπαγαγόντες, ἔπειτα ἐπικαλοῦνται τὸν Θεὸν μάρτυρα τῶν ἐσομένων. (Joseph, *Antiq.*, l. I, c. 16)

tion de l'homme et la propagation perpétuelle de l'espèce humaine étaient un grand devoir, en même temps qu'un bienfait divin. Ils considéraient comme sacrées les parties de l'organisme qui étaient appelées à y concourir, et les entouraient d'un respect mérité. Cette opinion générale n'était apparemment qu'une réminiscence du *Crescite et multiplicamini* qui avait été dit au premier homme et à la première femme ; elle dégénéra plus tard en abus criminels, et il est à croire que le culte obscène de Priape lui dut son origine. Partout où ces idées avaient cours, la forme de serment qui nous occupe se présentait avec un caractère particulier, qui n'était en rien opposé aux bienséances, et qui communiquait à cet acte toute la gravité que les circonstances pouvaient requérir. Ce qui nous répugnerait, répugnait sans doute aussi aux hommes de ces temps primitifs ; voilà pourquoi, au lieu d'appliquer la main sur ces parties du corps que la pudeur ne permet pas de nommer, ils la mettaient sous la cuisse comme en étant plus voisine, et peut-être aussi à raison de sa participation active à l'acte mystérieux de la génération.

Nous trouvons dans les œuvres de saint Jean Chrysostôme un passage qui nous montre qu'il n'était pas éloigné d'adopter l'opinion que nous exposons en ce moment, au moins en ce qui touche la généralité de cette coutume antique. « Pourquoi, « dit-il, Abraham ordonne-t-il à son serviteur de mettre la « main sous sa cuisse ? Parce que c'était un usage reçu parmi « les Anciens. Et ce qui vous montre que cette action leur était « familière, c'est que le Patriarche ordonne à Eliézer de mettre « là sa main, et qu'il ajoute aussitôt : Tu vas jurer par le Sei« gneur, Dieu du ciel et de la terre (1). » Le raisonnement que

(1) « Et quare sic dicit ? Mos ille veterum erat... Et ut discas quod « hoc facere consueerint, vide quia ipse imperat ut manum ille eo loco « ponat, et statim adjungit : Et adjurabo, inquit, te per Dominum « Deum cœli et terræ. » (In cap. 24, Geneseos, homil. 38). N'ayant

fait l'illustre orateur est facile à saisir; l'absence de toute explication, en pareille circonstance, suppose, d'après lui, qu'il s'agissait d'une cérémonie à laquelle on recourait fréquemment.

Voici maintenant une observation qui peut aider à préciser le sens du serment ainsi fait. L'Ecriture, en parlant des enfants de Jacob, les appelle *les âmes sorties de sa cuisse* (1); et, dans une foule de passages, nous trouvons cette manière de parler qui nous représente la cuisse comme la cause et le symbole de la vie. Dans cet ordre d'idées, toucher la cuisse c'était donc toucher le symbole, le principe de la vie; et jurer avec cette circonstance, c'était prendre à témoin Dieu, auteur de la vie, et maître absolu de notre existence. C'était dire : Si je suis fidèle à mon serment, que Dieu me donne des jours longs et heureux; mais si, au contraire, je venais à me parjurer, je consens à ce qu'il éteigne pour moi le flambeau de la vie symbolisée dans la chair que je touche. C'était dire: Je veux que mes descendants partagent mes destinées, et qu'ils soient comme moi heureux ou malheureux, selon que j'aurai gardé ou trahi mes serments.

VI. D'autres, et à leur tête Aben-Ezra, assignent à cette manière de jurer une origine bien différente. S'attachant à des traditions fabuleuses, ils la font remonter jusqu'à Bacchus, premier conquérant des Indes, qui laissa un nom célèbre parmi ces peuples par lui subjugués. On sait comment les récits mythologiques le font naître de la cuisse du grand Jupiter. Les auteurs que nous citons ne manquent pas de faire observer qu'on montrait dans l'Inde la montagne sur laquelle il avait

pas sous la main le texte grec, nous avons cité d'après la traduction latine.

(1) Cunctæque animæ quæ ingressæ sunt cum Jacob in Ægyptum, et egressæ sunt de femore illius, absque uxoribus filiorum ejus, sexaginta sex (Genes., c. XLVI, v. 26).

été élevé par les nymphes, et que cette montagne s'appelait *Méros* (1), ce qui en grec veut dire *cuisse*. D'après eux, ce serait en l'honneur de la naissance merveilleuse de ce Dieu, qu'on aurait adopté l'usage du serment dont nous parlons. Cet usage se serait ensuite répandu dans les autres contrées orientales; il aurait pénétré en Syrie, en Egypte, et ailleurs, et c'est ainsi que cette pratique se serait introduite parmi les Patriarches. Ceux-ci, comme on le pense bien, en adoptant uniquement le rite extérieur, en auraient banni tous les souvenirs profanes que les païens pouvaient y rattacher.

Passons à une autre explication.

VII. Le célèbre dominicain portugais Oléaster, qui assista, en qualité de théologien, au Concile de Trente, s'est occupé de cette question dans ses *Commentaires* sur le Pentateuque. Il pense que, la plus grande fermeté du corps de l'homme résidant dans les cuisses, cette cérémonie avait été adoptée pour représenter la fermeté inviolable avec laquelle tout homme devrait tenir sa parole, exécuter ses promesses et garder ses serments. Voici comment il s'exprime : « Il me semble, dit-il, « (sauf meilleur avis) qu'en adoptant cette cérémonie, on se « proposa de rendre plus fermes les conventions et les traités « de toute nature. Les cuisses sont, en effet, ce qu'il y a de plus « solide dans notre organisation; semblables par leur confor- « mation aux colonnes qui soutiennent un bâtiment, elles en « remplissent parfaitement l'office, elles supportent tout le « poids du corps. Donc, lorsqu'Abraham dit à son serviteur : « Mets ta main sous ma cuisse, c'est comme s'il disait : Mets ta « main sur la partie la plus forte de mon corps, pour me don- « ner un signe de la fermeté de ton serment. Voilà, je crois, la « véritable origine de cette manière de jurer, et je ne puis « adopter ce qu'enseigne Aben-Ezra sur l'introduction de cet « usage parmi les habitants de l'Inde (2). »

(1) Μηρὸς.

(2) Oleaster. *Comment. in Pentateuchum.*

VIII. Aben-Ezra, suivi entr'autres par Vatable, pense que cette cérémonie a pu être employée pour représenter d'une manière sensible l'autorité du supérieur sur l'inférieur, le domaine du maître sur l'esclave, et la disposition où se trouve l'inférieur de se porter avec soumission et empressement à tout ce qui pourra lui être ordonné. « Je pense, dit-il, qu'il était « d'usage en ces temps-là de jurer ainsi, en mettant la main « sous la cuisse de celui que l'on reconnaissait pour son supé- « rieur et son maître. Le maître disait en quelque sorte : Si tu « es sous ma dépendance, mets ta main sous ma cuisse ; et « puis, il s'asseyait sur la main de celui qui jurait. Celui-ci à « son tour semblait dire : Voilà ma main sous votre cuisse ; je « reconnais ce que je vous dois, et je suis disposé à me con- « former à vos ordres. C'est ainsi que les choses se passent « encore de nos jours dans certaines contrées, par exemple, « dans l'Inde (1). » Il s'agissait donc ici d'une espèce d'hommage, d'un témoignage de dépendance et de soumission.

Le Clerc pense à peu près de même, et voici comment il s'efforce de déterminer l'origine de cet usage : « Mettre la main « sous la cuisse de quelqu'un, dit-il, était un ministère servile : « ceux qui ne pouvaient monter seuls sur leurs chameaux, se « servaient du secours de leurs esclaves : ces esclaves glissaient « les mains sous les cuisses de leurs maîtres, les élevaient et les « plaçaient. » Le Clerc conclut de là que la pratique de mettre la main sous la cuisse de quelqu'un, était une marque d'assujettissement pour l'avenir, et une obligation de faire avec une

(1) Arbitror ipse ejus temporis morem fuisse in eo pacto jurarent, posita videlicet manu sub femur ejus qui superior ac dominus esset. Perinde ac diceret dominus : si tu sub potestate mea es, pone manum tuam sub femur aut sub coxam meam ; ac dominus ipse sedere solebat, positâ coxâ super manum jurantis, qui quasi diceret : Ecce manus mea sub coxâ tuâ : fateor me tibi debere, et promptus sum ut tuis obsequar mandatis. Eoque more hodie quoque quædam regiones utuntur, scilicet India. (Aben-Ezra in Genes., c. 24).

humble et aveugle exactitude tout ce qu'on promettait en jurant (1).

IX. Nous trouvons dans nos saints Livres des passages comme ceux-ci : *Ponat vir gladium super femur suum* (2) ; *Fecit sibi gladium..... et accinctus est eo subter sagum in dextro femore* (3) ; *Accingere gladio tuo super femur tuum* (4) ; *Uniuscujusque ensis super femur suum* (5). Ces passages et autres semblables ont fourni à Grotius le point de départ d'une explication qui n'a rien de commun avec celles que nous avons rapportées. *Ad femur locus ensis,* observe-t-il, et l'Ecriture montre effectivement qu'on portait l'épée au côté, et immédiatement sur la cuisse. La coutume de jurer en mettant la main sous la cuisse de quelqu'un, lui paraît donc se rapporter à l'usage de porter l'épée sur la cuisse ; et ceux qui juraient ainsi se soumettaient à périr, à mourir par l'épée de celui à qui ils prêtaient serment, s'il leur arrivait de le violer. *Quasi dicerent : Si fallam, ense tuo peream.*

X. On sait quel respect religieux les Juifs avaient pour la Circoncision. C'était à leurs yeux un signe sacré qui les distinguait des infidèles, et faisait d'eux une nation sainte, spécialement consacrée au culte du vrai Dieu ; c'était un monument de l'alliance que le Seigneur avait contractée avec Abraham et sa descendance ; et, en même temps qu'elle rappelait le souvenir des divines promesses, elle était comme un gage assuré de l'effet que ces promesses devaient avoir. Or, en mettant la main sous la cuisse pour jurer, les Patriarches ne faisaient-ils pas intervenir dans leur serment ce signe sacré de l'alliance ? Les Juifs du temps de saint Jérôme le pensaient, comme nous l'apprend

(1) Voyez Dom Martin, Explication des textes diffic. de l'Anc. Testament.

(2) Exod., XXXII, 27.

(3) Judic., III, 16.

(4) Ps. XLIV, 4.

(5) Cantic. cantic., III, 8.

cet illustre Docteur : *Tradunt Hebræi*, dit-il, *quod in sanctifcatione ejus, hoc est in circumcisione juraverit* (1). C'est ce qu'a voulu indiquer l'interprète arabe, qui, au lieu de *Pone manum tuam subter femur meum*, comme porte la Vulgate, traduit de cette manière : *Pone manum tuam sub pactum meum. Mets ta main sous mon pacte.*

Sans y attacher plus d'importance qu'il ne faut, nous rappellerons une observation cabalistique de laquelle il résulte que le nombre formé par les caractères du mot hébreu qui signifie Circoncision, est aussi le nombre donné par les caractères qui servent à composer dans la langue sacrée quelques-uns des mots qui entrent dans l'invitation adressée par Abraham à son serviteur (2).

L'opinion qui nous occupe en ce moment est exposée très-clairement dans le grand ouvrage d'Ugolinus sur les *Antiquités sacrées*. D'après ce que nous y voyons, le mot *cuisse* devrait être pris ici dans le sens spécial qu'il a dans le livre de l'Exode, ch. I, v. 5 (3). *Existimem potius femur ea notione accipiendum*, qua Exod. I, 5, *scilicet pro genitali*. S'il y avait quelque chose de sacré dans la religion divine professée par les Patriarches, c'était sans doute le sceau de la Circoncision imprimé sur le corps des enfants de Dieu ; aussi tout ce qui s'y rattachait était-il traité avec honneur et respect. *Hoc autem membrum circumcisione divinitus institutâ a patriarchis sacerrimum habebatur, ceu quod fœderis signum gestabat.* En vertu de l'alliance, il était manifeste que Dieu était le Dieu d'Abraham, qui devait être le père d'une race bénie, et laisser en héritage à sa postérité la

(1) *Quæstiones seu traditiones hebraicæ in Genesim.*

(2) *Baal turim* more suo cabbalistico notat verba quæ vertuntur per *nunc manum tuam* eumdem numerum efficere cum voce quæ circumcisionem significat, atque inde colligit Abraham servum suum adegisse ut per circumcisionem juraret. (Voir *Critici sacri*).

(1) Erant igitur omnes animæ eorum qui egressi sunt de femore Jacob, septuaginta.

terre de Chanaan. *Deum esse Deum Abrahami, semen benedictum ex lumbis ejus proditurum, posteritatem ejus hæreditaturam terram Chanaan.* Mettre la main sous la cuisse de quelqu'un, c'était donc attester que l'on croyait à l'alliance de Dieu avec son peuple, qu'on espérait de lui tout ce que l'alliance pouvait impliquer, et qu'on ne négligerait rien pour favoriser l'accomplissement des promesses divines. *Qui igitur manus sub femore ponebant, testabantur se fidem habere Deo fœderato, illum juxta fœdus datum cuncta præstiturum, se quoque nihil intermissuros ad promissa divina promovenda.* C'est ainsi que le serviteur d'Abraham jurait à son maître qu'il s'occuperait avec le plus grand zèle du mariage de son fils Isaac, et qu'il lui choisirait une épouse parmi les filles des vrais croyants. Quant à Joseph, il employait la même forme de serment pour promettre à son père de l'ensevelir dans la Terre promise. C'était comme si chacun d'eux eût dit : Je crois que Dieu nous a donné dans la Circoncision le signe de l'alliance qu'il a daigné contracter avec nous ; cela est vrai, et il est tout aussi vrai que j'accomplirai religieusement ce que vous me demandez. *Ita servus Abrahamo jurabat sibi curæ cordique futurum, ut Isaacus uxorem ex fidelibus duceret. Josephus vero juratus patri promittebat sepulturam in Terra promissa, quasi diceret : Quam vere credo Deum signum fœderis in abscisso proputio dedisse, tam vere postulata sancte implebo* (1). Tel est le sens de cette cérémonie d'après ceux qui veulent y faire intervenir le mystère de la Circoncision.

Nous pouvons encore citer parmi eux Théodoret : « Que « signifient, dit-il, ces paroles : *Mets ta main sous ma cuisse?* « Abraham confiait à l'intendant de sa maison le soin de trou- « ver une épouse pour son fils Isaac. Or, il savait que la race « de Chanaan était maudite, tandis que sa parenté, au contraire, « était en possession des bénédictions du ciel. C'était à sa des-

(1) Ugolinus. *Thesaurus antiquitatum sacrarum*, 34 vol. in-fol., t. III, p. 430.

« cendance qu'étaient assurées les bénédictions et les pro« messes divines; voilà pourquoi il ordonna à son serviteur d'ap« pliquer sa main sur l'endroit même où il portait empreint « le signe de sa foi. Car, plein de confiance aux promesses du « Seigneur, il avait marqué sa chair du sceau de la Circonci« sion, et, à ce moment, c'était cette marque sacrée qu'il avait « en vue. Que s'il lui fit mettre la main sur cette empreinte « vénérée, ce fut afin que le souvenir des promesses divines et « de la Circoncision, l'empêchât de déshonorer la noble maison « de son maître par un marige avec une étrangère. Mais si la « main fut posée sous la cuisse, le serment ne fut prêté qu'au « nom de Dieu créateur de toutes choses : Je t'adjure, dit-il, « par le Dieu du ciel et de la terre (1). »

XI. Saint Jérôme nous fait connaître la tradition hébraïque au sujet de cette forme de serment, comme on l'a vu plus haut; mais il n'adopte pas cette interprétation. « Quant à nous, « dit-il, nous disons qu'Eliézer jura par la descendance « d'Abraham, c'est-à-dire par le Christ qui devait naître de lui. « *Nos autem dicimus jurasse eum in semine Abrahæ, hoc est in* « *Christo, qui ex illo nasciturus erat, juxta evangelistam Mat*« *thæum loquentem : Liber generationis Jesu Christi, filii David,* « *filii Abraham* (2). » Ce n'est pas une opinion isolée et à lui

(1) Quid hoc est : Pone manum tuam subter femur meum ? Connubii contrahendi causa mittebat servum præcipuum ; sciens progeniem Chanaam maledictam esse, suam vero cognationem adeptam esse benedictionem. Cum ergo in semine tum benedictionem, tum promissionem bonorum suscepisset, illic servum apponere manum jussit, ubi fidei signum recepit. Credens enim divinis promissionibus, percepit signaculum circumcisionis. Illic autem potissimum adhiberi manum jussit, ut et promissionis divinæ et circumcisionis memor, matrimonio cum alienigena contracto nobilitatem dominicam non inficeret. Advertendum est autem, quod manus ad femora posita est ; at jusjurandum per Deum omnium conditorem præstitum est : Adjuro te, inquit, per Deum cœli et terræ. (Theodoretus, quæst. 73 in *Genesim*).

(2) *Quæstiones, seu traditiones hebraicæ in Genesim.*

seul personnelle qu'exprime ici saint Jérôme ; les plus célèbres des Pères grecs et latins, sont d'accord avec lui pour reconnaître que, lorsque les Patriarches invoquaient dans ce serment le Seigneur Dieu du ciel et de la terre, ils avaient en vue le Messie, qui devait compter Abraham parmi ses ancêtres.

Peut-être en cela les Pères n'ont-il fait que recueillir, pour nous la transmettre, une interprétation qui leur était antérieure, et dont il faudrait chercher l'origine dans les temps qui précédèrent la naissance du Christianisme. Ceci n'est de notre part qu'une conjecture; nous la hasardons sans nous permettre d'en affirmer la valeur. Elle nous a été suggérée par la manière dont le Targum de Jonathan fait parler Abraham. Voici en effet, ce que nous y lisons : « Je te ferai jurer au nom « de la parole du Seigneur, qui réside au plus haut des cieux : « c'est là le Dieu dont la domination s'étend sur toute la terre ; « *Jurare te faciam in nomine sermonis Domini, cujus habitatio est* « *in cœlis excelsis : ille est Deus, cujus dominium est super ter-* « *ram* (1). Par cette *parole du Seigneur*, le paraphraste, croyons-« nous, entend le *Verbe divin, Seigneur du ciel et de la terre* ; et nous voudrions en conclure que, à côté de la tradition rapportée par saint Jérôme, laquelle tradition fait intervenir la Circoncision dans le serment des Patriarches, il y avait, parmi les anciens Juifs, une autre opinion qui regardait ce serment comme prêté au nom du Messie attendu.

Nous savons bien que le Targum de Jonathan n'est pas un monument dont on puisse invoquer la haute antiquité (2) ; il

(1) Nous empruntons cette citation au savant ouvrage de Polus intitulé *Synoptis criticorum*.

(2) Jonathan, fils d'Uziel, était contemporain de Jésus-Christ, si l'on s'en rapporte au Talmud de Babylone. On lui attribue un *Targum*, ou paraphrase chaldaïque, comprenant Josué, les Juges, Samuel, les Rois, Isaïe, Jérémie, Ezéchiel, et les douze petits prophètes. Mais c'est bien à tort qu'on le fait auteur du *Targum du Pentateuque*; dont il est ici question. Cette paraphrase, où il est fait mention de Cons-

ne jouit d'ailleurs que de l'autorité, très-secondaire évidemment, que l'on peut reconnaître à tous les écrits de ce genre. S'il était permis de le considérer comme une œuvre contemporaine de la naissance du Christianisme, le passage que nous citons d'après Polus serait d'une importance trop évidente, pour qu'il soit nécessaire de la faire ressortir. Mais, quelque moderne qu'on le suppose, il nous semble qu'on peut reconnaître à son interprétation la portée que nous lui attribuons dans le cas présent.

Du reste, que l'opinion de ceux qui veulent que les Patriarches aient juré par le Messie, remonte jusqu'aux anciens Juifs, ou qu'elle se soit produite à une époque plus rapprochée de nous, cela importe peu, si les Docteurs chrétiens qui la professent l'appuient sur de bonnes raisons. C'est ce que nous allons voir.

XII. Ecoutons d'abord saint Ambroise. « Par la cuisse, dit-« il, nous entendons la postérité; or, la postérité d'Abraham, « c'est le Christ. C'est pourquoi l'Apôtre dit : Les promesses de « Dieu ont été faites à Abraham et à Celui qui devait naître de « lui. L'Ecriture ne dit pas : Et ceux qui naîtront, comme si « elle eût voulu en marquer plusieurs ; mais elle dit, comme « parlant d'un seul : Celui qui naîtra de vous, c'est-à-dire le « Christ (1). »

XIII. Mais c'est surtout saint Augustin qu'il nous faut entendre. Ce Père a souvent traité ce sujet ; nous allons choisir

tantinople, des Turcs, des Lombards, etc., ne peut remonter qu'au septième ou au huitième siècle, à moins qu'on ne veuille dire que c'est un ouvrage plus ancien auquel on n'a fait subir des interpolations.

(1) Per femur generationem intelligimus : generatio autem Abrahæ Christus est. Unde apostolus ait : Abrahæ dictæ sunt promissiones et semini ejus. Non dicit, et seminibus, quasi in multis, sed sicut in uno, et semini tuo, quod est Christus (S. Ambros., *de Abraham*, l. I, c. ult.).

dans ses différents écrits quelques-uns des passages qui s'y rapportent.

Comme il le fait observer, le Christ était en germe dans les Patriarches. « Le Christ, qui devait prendre naissance selon « la chair, était caché dans le corps des Patriarches comme « dans sa racine ; mais il devait un jour se révéler comme un « fruit qu'on voit éclore (1). »

La cuisse d'Abraham désigne la chair qui renfermait ce germe béni. « Lorsque Abraham charge son fidèle serviteur « de chercher une épouse à son fils unique, il lui fait prêter « serment. Et, en lui prescrivant la manière dont ce serment « doit être fait, il lui dit : Mets ta main sous ma cuisse, et « jure. Pourquoi tout cela ? Qu'y avait-il donc dans la cuisse « d'Abraham où Eliézer appliqua la main pour jurer ? Qu'y « avait-il, si ce n'est ce qui lui fut promis quand le Seigneur « lui dit : Toutes les nations seront bénies dans ta race ? La « cuisse désigne ici la chair (2). »

XIV. Voyons avec quels sentiments Abraham accomplit cette cérémonie, et quel était le sens caché qu'il y découvrait :

« Abraham croyait d'une foi ferme que le Fils de Dieu, se « faisant semblable aux enfants des hommes, naîtrait un jour « de sa race ; or, voici le serment qu'il fit prêter à son servi- « teur en lui donnant ses ordres : Mets ta main sous ma cuisse, « dit-il, et jure. C'est comme s'il eût dit : Mets ta main sur « l'autel, sur l'Evangile, sur le Prophète, ou sur une chose

(1) Christus secundum carnem nasciturus, in radice erat occultus in semine Patriarcharum, et quodam tempore revelandus tanquam fructu apparente. (S. August., in Psalm. LXXI, Enarratio).

(2) Quid sibi vult quod Abraham mittens servum suum fidelem ad desponsandam uxorem unico filio suo, facit eum jurare sibi, et in juramento dicit ei : Pone manum sub femore meo et jura ? Quid erat in femore Abrahæ, ubi ille manum jurans posuit ? Quid ibi erat, nisi quod et tunc ei promissum est : In semine tuo benedicentur omnes Gentes ? Femoris nomine caro significatur. (Id., ibid.)

« sainte. Mets ta main sous ma cuisse, dit-il, avec une pleine « confiance dans les promesses divines; et, sans te laisser « arrêter par ce que cette action peut avoir en apparence de « contraire à la pudeur, comprends bien la vérité qu'elle « cache (1). »

« C'était une grande chose que de chercher une épouse pour « le fils d'Abraham.... Qu'est-ce que Dieu veut nous faire en- « tendre par la cuisse d'Abraham? Vous comprenez déjà ce « mystère: la cuisse, c'est la race du Patriarche. Que signifiait « donc ce serment, si ce n'est qu'un jour le Dieu du ciel devait « s'incarner et naître de la race d'Abraham? Il y a des insen- « sés qui blâment ce saint homme. Mais il n'y a que les enne- « mis de la chair du Christ, qui puissent condamner cette « action. Quant à nous qui reconnaissons que la chair du « Christ est digne de tous nos respects, gardons-nous bien de « tout sentiment de mépris pour le corps du Patriarche, et ne « voyons dans ces paroles qu'une sorte de prophétie. Car, en « ce moment-là, Abraham était prophète. Et que prophétisait- « il? Sa race et son Seigneur. En disant, mets ta main sous ma « cuisse, il désignait sa race; et lorsqu'il ajoutait: Jure par le « Dieu du ciel; il désignait son Seigneur (2). »

(1) Fide tenens... Filium Dei venturum ex filiis hominum per semen Abrahæ, fecit ipsum servum suum, quem mittebat, ita sibi jurare: Pone, inquit, manum tuam sub femore meo, et sic jura. Quasi diceret, pone manum tuam ad altare, aut ad Evangelium, aut ad Prophetam, aut ad aliquid sanctum. Sub femore meo, inquit, pone manum tuam, habens fiduciam, nec reverens turpitudinem, sed intelligens veritatem. (Id. in Psalm. XLIV Enarratio).

(2) Magna res agebatur, quando Abrahæ semini conjugium quærebatur. . Quid vult Deus cæli ad femur Abrahæ? Jam intelligitis sacramentum: per femur, genus. Ergo, quæ fuit illa juratio, nisi quia significabatur de genere Abrahæ venturum in carne Deum cœli? Stulti reprehendunt Abraham, quia dixit: Mitte manum tuam sub femore meo. Qui reprehendunt carnem Christi, reprehendunt factum Abrahæ. Nos autem, fratres, si agnoscimus carnem Christi vene an-

« Le bienheureux Abraham dit à son serviteur : Mets ta main « sous ma cuisse, comme s'il lui eût dit: Mets ta main sur « l'autel, ou sur l'arche du Testament ; étends la main vers le « Temple de Dieu, et fais le serment que je te demande. Il tou« chait la cuisse, mais il jurait par le Dieu du ciel et de la « terre. Car, en ordonnant cette cérémonie, le saint Patriarche « ne se trompait nullement ; mais rempli de l'esprit de pro« phétie, il savait que le Christ, Seigneur du ciel et de la terre, « naîtrait de sa race. C'est pourquoi, lorsque son serviteur « lui touchait la cuisse, ce n'était point par un membre char« nel, mais par le Dieu vivant et véritable, qu'il faisait son « serment (1). »

« Les ignorants se formalisent de ce qu'Abraham ordonne à « son serviteur de lui toucher la cuisse, et de lui prêter ainsi « serment par le Seigneur Dieu du ciel et de la terre : ils ne « prennent point garde que ce fut là une grande prophétie, « annonçant que le Seigneur Dieu du ciel et de la terre vien« drait en ce monde, revêtu d'une chair qui sortirait de la « chair du Patriarche (2). »

dam, illud femur non contemnamus, sed in prophetia dictum accipiamus. Etenim propheta erat Abraham. Cujus propheta ? Seminis sui et Domini sui. Semen suum significat dicendo : Mitte manum sub femore meo. Dominum suum significavit addendo, et jura per Deum cæli. (Id. in Joan. Ev. c. IX, tract. XLIII).

(1) Sic dixit beatus Abraham, mitte manum sub femore meo, tanquam diceret : Mitte manum tuam ad altare; aut diceret, mitte manum tuam ad arcam Testamenti ; aut extende manum tuam ad templum Dei, et jura mihi. Femur tangebat, et per Dominum cæli et terræ jurabat. Non enim errabat beatus Abraham quando hoc fieri imperabat : Sed quia prophetice spiritu repletus, noverat de ideo quando servus suus femur illius contingebat, non per carnale membrum, sed per Deum vivum et verum juramenta præstabat. (Id. de Tempore sermo LXXV).

(2) Quod Abraham jubet puero suo, ut manum suam ponat sub ejus femore, et sic eum adjurat per Dominum Deum cœli, et Dominum terræ, solet imperitos movere : non attendentes magnam istam exti-

XV. Abraham connaissait le mystère de l'Incarnation ; il faut le supposer pour comprendre ce qu'il fait. Jésus-Christ d'ailleurs ne nous laisse aucun doute là-dessus, quand il dit aux Juifs : « Votre père Abraham a tressailli de joie dans « l'espérance de voir mon jour, il l'a vu, et il s'en est ré- « joui (1). » Voici comment s'exprime saint Augustin au sujet de cette connaissance prophétique : « Quand on voit Abraham, « dit-il, ordonner à son serviteur de lui toucher la cuisse et de « jurer par le Dieu du ciel, comment peut-on pénétrer le sens « de cette action, si l'on n'admet pas que ce Patriarche a su « d'avance, que de sa chair sortirait la chair dont le Dieu du « ciel devait se revêtir pour se montrer parmi nous (2) ? »

Et ailleurs, après avoir admirablement décrit la joie qu'Abraham éprouvait à la pensée du Messie à venir, le saint docteur ajoute : « Quant à moi je suis persuadé que le saint « Patriarche a tout su...... Mais où en pourrai-je trouver la « preuve ? Le témoignage de Notre Seigneur Jésus-Christ ne « doit-il pas nous suffire ? Comment se peut-il faire qu'Abraham « ait tressailli de joie dans l'espérance de voir le jour du Christ, « qu'il l'ait vu en effet, et qu'il s'en soit réjoui ? C'est peut-être « une chose difficile à expliquer ; reconnaissons donc notre « incapacité. Mais, si nous ne pouvons point par nous-mêmes « résoudre cette question, dites-moi donc si la Vérité pourrait « mentir ? Croyons à la Vérité qui nous parle, et gardons-

tisse prophetiam, quod ipse Dominus Deus cœli et Dominus terræ in ea carne venturus esset, quæ de illo femore propagata est. (Id., *Quæstiones in Genes.*, l. I, quæst. LVII).

(1) Abraham pater vester exultavit ut videret Deum meum : vidit, et gavisus est. (Joan. VIII, 56).

(2) Numquid et illud, quod jubet Abraham ponere manum servum suum sub femore suo, et jurare per Deum cœli, aliter qui quam recte intellecturus est, nisi Abraham scisse in qua venturus esset Deus cœli, carnem de illo femore propagari ? (S. August., *Contra Pelag. et Cœlest*, l. II, *de Peccato origin.*)

« nous bien de mettre en doute les mérites d'Abraham (1). »

XVI. Le saint Docteur nous dit ailleurs pourquoi le Patriarche a reçu cette connaissance anticipée des mystères du Messie. « Le monde, dit-il, ne manquait pas alors d'hommes justes « qui cherchaient Dieu et le servaient avec une piété sincère... « Parmi eux Dieu choisit son fervent et fidèle serviteur Abra« ham, pour lui révéler le mystère du Fils de Dieu, afin qu'en « imitant sa foi, les fidèles de toutes les nations pussent désor« mais être appelés ses enfants (2). »

XVII. Saint Grégoire explique cette cérémonie dans le même sens que l'Evêque d'Hippone. « Le Patriarche, dit-il, ordonne « à son serviteur de mettre la main sous sa cuisse, parce que « de ce membre charnel devait sortir la chair de Celui qui, par « son humanité, devait être fils d'Abraham, et par sa divinité, « son Seigneur. Comme s'il disait: Touche mon fils, et jure par « mon Dieu. De là vient qu'il lui fait mettre la main sous la « cuisse, et non point dessus ; car, de là devait descendre Celui « qui, tout en participant à l'humanité, devait être au-dessus « de tous les hommes. En effet, il n'y a point de chair au« dessus de celle que le Fils unique de Dieu le Père a daigné « prendre pour notre rédemption (3). »

(1) Sed ego non dubito patrem Abraham totum scisse... Et ubi inveniam? An sufficere nobis debet testimonium Domini nostri Jesu Christi? Putemus nos invenire non posse, quia forte difficile est, quomodo manifestum sit quod Abraham exultavit ut videret diem Christi, et vidit et gavisus est. Et si nos non invenimus, numquid mentiri veritas posset? Credamus veritati, et de meritis Abrahæ minime dubitemus. (Id., *Joan. Ev.*, c. IX, *Tract.* XLIII).

(2) Neque tunc defuerunt justi qui Deum pie quærerent... Ex quibus Abraham pius et fidelis Dei servus electus est, cui demonstraretur sacramentum Filii Dei, ut propter imitationem fidei omnes fideles omnium gentium filii ejus futuri dicerentur. (Id., *de Catechisandis rudibus*, c. XIX, n. 23).

(3) Manum sub femore jubet ponere, quia per membrum illud descensura fuerat caro ejus, qui filius Abrahæ esset ex humanitate, et Dominus ejus ex divinitate. Quasi dicat: Tange Filium meum, et jura

XVIII. Il est aisé de voir ce qui ressort de tous ces textes des Pères. La foi qui inspire l'action d'Abraham; le respect religieux qui l'accompagne; le caractère prophétique qui s'y montre; la connaissance qu'avait le Patriarche des mystères relatifs au Messie, qui devait un jour naître de lui; le motif pour lequel cette précieuse connaissance lui fut donnée; la distinction bien établie entre l'application de la main sous la cuisse et l'invocation du Seigneur Dieu, par lequel est fait le serment; tout cela est clairement indiqué.

Nous aurions pu emprunter encore à saint Augustin deux ou trois passages; mais ils ne nous apprennent rien de plus, et puis nous comprenons qu'il est temps d'arrêter nos citations. Si nous n'avons pas fait plus d'emprunts aux autres Docteurs de l'Eglise, c'est qu'ils se sont bornés à marcher sur les traces de l'illustre Evêque. On trouvera peut-être que nous lui avons fait une part trop large. Mais son opinion forme sur cette question le courant le plus considérable de la tradition théologique; il en est lui-même l'organe le plus autorisé; on l'accuse de l'avoir émise sans chercher à l'appuyer par des raisons solides; les passages que nous avons pris dans ses œuvres nous fourniront plus tard le moyen de répondre à des objections diverses que l'on fait, soit contre son sentiment, soit contre d'autres; puis, enfin, nous avons pensé que les extraits que nous avons mis sous les yeux de nos lecteurs, auraient pour eux le même intérêt qu'ils ont eu pour nous. Tout cela, nous l'espérons, excusera notre longueur.

(*La suite au prochain cahier.*)

per Deum meum : unde non super femur, sed sub femore manum ponere jussit; quia inde erat ille descensurus, qui homo quidem, sed super omnes homines veniret; nulla siquidem caro super illam carnem est, quam in redemptionem nostram sibi unigenitus Dei Patris et Filius univit. (D. Gregor. *Epist. ad Pammachium.*)

SACRÉE CONGRÉGATION DU CONCILE.

XVI. MARIAGE. — EMPÊCHEMENT DE CLANDESTINITÉ (1).

Un mariage quasi-clandestin est valide, quand il a été contracté devant le curé du lieu, où l'une des parties a transféré son domicile, précisément afin de pouvoir s'y marier; surtout si, avant le mariage, elle a passé dans ce même lieu un temps notable, par exemple, deux ou trois mois.

I. Ferdinand de C., du diocèse de Bénévent, était sur le point d'épouser Joséphine R., de Saint-Sévère, ville épiscopale du royaume des Deux-Siciles, lorsque Anne-Marie de S. y mit opposition par devant l'Evêque de Saint-Sévère, pour le motif que Ferdinand l'avait déshonorée et lui avait donné sa promesse de futur mariage. Afin d'éluder cet empêchement, Joséphine se transporta avec sa mère, le 1er janvier 1859, à Terranova, diocèse de Bénévent, où peu de jours après elle loua une maison. Le 17 du même mois, elle mit au monde une fille naturelle, que Ferdinand déclare formellement lui appartenir. Le 20 mars de la même année, Joséphine et Ferdinand qui était venu la rejoindre, se rendirent à l'Eglise, où une grande multitude était réunie pour entendre la Messe, et là, en présence du curé, qui après avoir récité l'Evangile s'était assis pour écouter la prédication quadragésimale, ils se reconnurent mutuellement pour époux, sans avoir fait faire aucune publication de bans; ils s'en retournèrent ensuite à leur habitation, où ils vécurent ensemble comme époux, jusqu'à ce qu'ils en fussent expulsés par la force armée. Cependant la Cour archiépiscopale de Bénévent informa judiciairement d'office sur le fait, et enfin, le 30 novembre 1859, elle déclara le mariage

(1) Vid. Conc. Trid., sess. 25, cap. I, *de Reform. matrim.*

nul pour défaut de présence du propre curé. Le défenseur du mariage, désigné aux termes de la Constitution *Dei miseratione* (29 nov. 1741) de Benoît XIV, fit appel de cette sentence à la Sacrée Congrégation du Concile, devant laquelle la validité du mariage fut soutenue par le défenseur d'office du lien conjugal, faisant cause commune avec celui de Bénévent et avec les époux eux-mêmes. Voici en substance les arguments qu'il a développés, et d'après lesquels on voit en même temps sur quels motifs la cour de Bénévent avait basé sa sentence.

II. Un mariage est valide, quand il a été contracté devant le curé de l'une ou de l'autre des parties, en présence de deux ou trois témoins; et le propre curé des contractants est celui dans la paroisse duquel ils ont acquis domicile ou quasi-domicile; or, Joséphine R. avait acquis domicile ou du moins quasi-domicile à Terranova.

Que Joséphine eût élu et acquis *domicile* dans cette localité bien avant d'y contracter mariage, c'est ce que prouvent à l'évidence cette déclaration authentique du syndic et des membres de la municipalité, en date du 10 août 1859: « Vers le milieu de janvier la dame D. Marie-Magdeleine avec sa fille D. Marie-Joséphine R. se présentèrent à nous dans cette Chancellerie, déclarant que c'était leur volonté précise à dater de ce moment, d'établir leur domicile en cette commune, et insistèrent en conséquence pour que nous les reconnussions comme *individus* d'Arpesi; mais cette déclaration fut faite verbalement devant nous; il lui fut répondu qu'elle eût conséquemment à abandoner légalement son premier domicile, ce qui fut exécuté au mois d'avril dernier, comme il appert des actes déposés dans les archives de cette commune. En attendant, depuis le mois de janvier, les dites dames furent reconnues et considérées comme faisant partie de cette communauté d'habitants (*come cittadine di qui*); en conséquence, elles sont inscrites au n. 231 du rôle des contributions pour l'exercice cou-

rant, ainsi que Ferdinand de C., qui dirigeait l'administration de leurs affaires, et sont taxées pour une imposition de quatre ducats dont elles ont payé la moitié.

III. La cour de Bénévent regarde ce témoignage comme de nulle valeur, pour plusieurs raisons : 1° Joséphine ne pouvait pas se rendre à la Chancellerie *vers le milieu de janvier*, puisqu'elle fit ses couches dans la nuit du 16 au 17 de ce mois. 2° Elle a déposé ce qui suit : « A peine ma mère et moi nous fûmes arrivées à Terranova Fossa Ceco, que nous nous transportâmes auprès du syndic de la commune, et renonçâmes en sa présence à notre domicile. » Or c'est le *premier janvier* qu'elle se rendit à Terranova, et de son propre aveu elle se présenta devant le syndic seul ; il est donc faux qu'elle ait comparu *vers le milieu de janvier*, et qu'elle ait fait élection de nouveau domicile devant le corps municipal tout entier. 3° L'économe de la province n'a eu aucune connaissance de ce fait, de sorte qu'il n'a pu rien en dire à la Cour archiépiscopale, qui s'en est informée auprès de lui. 4° L'inscription au rôle des contribuables n'emporte pas essentiellement la qualité de citoyen, mais seulement celle de consommateur. 5° Autrement, comment le syndic et la municipalité auraient-ils pu faire cette inscription, si Joséphine et Magdeleine R. continuaient, juspu'au 9 avril, à jouir du droit de cité à St-Sévère.

IV. Le défenseur du mariage répond ainsi à chacune de ces difficultés. 1° Il n'est pas impossibe que Joséphine se soit rendue à la Chancellerie *vers le milieu de janvier*, quoiqu'elle ait fait ses couches le 17, l'expérience apprenant que deux ou trois jours avant leur délivrance les femmes peuvent, sans aucune incommodité, faire quelque voyage et s'occuper de leurs affaires domestiques ; d'autant plus que dans le cas même où Joséphine se serait présentée devant le syndic dès le 12 ou le 13 janvier, il serait toujours vrai de dire que cela fût arrivé *vers le milieu* de ce mois. Du reste, on ne pourrait jamais re-

jeter un acte public, appuyé de si graves témoignages, par la raison qu'une circonstance de temps, ne tombant en aucune manière sur la substance du fait, ne se trouverait pas en conformité parfaite avec la vérité. 2° Joséphine, à peine arrivée à Terranova, se présenta au syndic seul, devant qui elle renonça à son domicile d'origine; puis, quelques jours après, elle se rendit à la Chancellerie, et là, en présence non-seulement du syndic, mais aussi des conseillers municipaux et du chancelier, elle fit élection de nouveau domicile dans les formes voulues; toute contradiction disparaît devant ce simple exposé des faits. 3° On ne peut rien conclure du silence de l'économe, à moins qu'on ne veuille ajouter foi plutôt à un absent qu'à de nombreux témoins affirmant ce qu'ils ont vu de leurs propres yeux. 4° L'assertion relative à l'inscription sur le rôle des contribuables est tout-à-fait erronée; car tout le monde sait que les citoyens sont seuls soumis à la charge des impôts. 5° La conservation du domicile à Saint-Sévère, n'exclut pas l'acquisition d'un nouveau domicile à Terranova, puisqu'une seule et même personne peut avoir en même temps plusieurs domiciles. Mais l'assertion de la Cour archiépiscopale sur ce chef ne subsiste pas en fait, puisque dès le 4 janvier, Joséphine avait donné procuration à sa sœur demeurant à Saint-Sévère, à l'effet de renoncer en son nom à son domicile d'origine, ainsi que l'atteste le chancelier des archives communales de Saint-Sévère.

V. Il suffit d'avoir ainsi prouvé que Joséphine avait acquis un nouveau domicile, pour être en droit de regarder comme valide le mariage qu'elle a contracté avec Ferdinand; puisque, d'après le sentiment commun des docteurs, par le fait même qu'on acquiert domicile dans une paroisse, on devient sujet à la juridiction du curé de cette paroisse, même dans le cas où l'on conserverait le domicile d'origine (2). Par conséquent, en-

(2) Sanchez, *de Matrim.*, lib. III, disput. 24, n. 5; Clericatus, *de Matrim.*, decis., 35, n. 19.

core que Joséphine n'eût pas perdu son domicile de Saint-Sévère, elle n'en aurait pas moins validement contracté mariage avec Ferdinand en présence du curé de Terranova. Il faudrait en dire autant lors-même qu'il serait douteux si Joséphine conservait son domicile d'origine, ou celui qu'elle avait élu à Terranova, parce que dans le doute on considère comme propre curé, non celui de l'origine, mais celui du domicile d'habitation (3). Mais le doute ici n'est pas possible ; outre la procuration dont il a été parlé, et les dispositions analogues des témoins, tout dans la conduite de Joséphine montre l'intention où elle était de renoncer à son ancien domicile. Expulsée de Terranova après environ six mois d'habitation, elle se rendit dans la province d'Avellino ; chassée encore de cette province, elle retourna, il est vrai, à Saint-Sévère, mais elle n'y resta que très-peu de temps, après quoi elle se retira à Naples, où elle se trouve encore. Enfin, si Joséphine, après avoir abandonné son domicile d'origine, n'en avait pas acquis un nouveau à Terranova, il faudrait la considérer comme *vagabonde*, et dans ce cas le curé de Terranova eût encore été son propre curé quant au mariage, et celui qu'elle a contracté en sa présence devrait toujours être regardé comme valide (4).

VI. Mais en supposant, par une hypothèse absurde, que Joséphine n'eût pas acquis domicile à Terranova, du moins est-il impossible de nier qu'elle y eût un *quasi-domicile*. Il est constant, en effet, par les témoignages reçus sous la foi du serment, qu'elle se rendit à Terranova le 1er janvier, et que ce fut seulement le 20 mars suivant qu'elle épousa Ferdinand. C'est donc après une habitation d'environ trois mois que le mariage a été contracté ; or, ce temps passé à Terranova était

(3) Perez, *de Matrim.*, sect. 11, n. 2.

(4) Sanchez, op. cit., lib. III, disput. 25, n. 2, 3 et 11 ; Perez, loc. cit., n. 4.

plus que suffisant pour que Joséphine pût y contracter validement mariage, puisque Benoit XIV, dans sa Constitution *Paucis ab hinc hebdomadis* (19 mart. 1758), adressée à l'Evèque de Goa, n'exige pour cet effet qu'une habitation d'un mois, et que les tribunaux ecclésiastiques ont cent et cent fois prononcé dans le même sens. En vain la cour de Bénévent nie-t-elle que Joséphine ait eu vraiment l'intention de contracter un quasi-domicile à Terranova. Car, outre tout ce qui a été dit ci-dessus pour prouver le domicile, c'est un fait constant que Joséphine s'est rendue à Terranova non pas accidentellement, et pour un simple but de récréation, mais avec l'intention formelle d'y passer un temps notable. Il résulte, en effet, des témoignages recueillis, qu'elle y a transporté avec elle des meubles, des ustensiles de cuisine, des provisions de bouche en assez grande quantité ; qu'elle y a fait divers achats indiquant la volonté d'y prolonger son séjour, et, ce qui est plus concluant encore, qu'elle y a loué pour un an, par acte solennel du 21 janvier 1859, une maison appartenant aux frères Miranda.

VII. La Cour archiépiscopale prétend que l'unique but du voyage de Joséphine à Terranova était d'y faire ses couches. Mais d'abord, cela fût-il vrai, que pourrait-on en conclure? Il est incontestable qu'on acquiert quasi-domicile en un lieu, lorsqu'on s'y transporte pour quelque honnête motif et avec l'intention d'y demeurer tout le temps convenable à la fin qu'on se propose. Or, le motif supposé par la cour de Bénévent doit évidemment être considéré comme très-grave et très-honnête, puisque par ce moyen Joséphine ménageait sa réputation, et prévenait le scandale qui autrement aurait eu lieu dans son propre pays, où elle était connue de tout le monde. De plus, il est certain que Joséphine s'était transportée à Terranova afin de pouvoir y contracter mariage avec Ferdinand ; elle l'a expressément déclaré elle-même, ainsi que sa mère,

dans l'instruction du procès, et le juge de Bénévent ne fait pas difficulté d'en convenir; or, cette intention suppose nécessairement celle d'acquérir au moins quasi-domicile en ce lieu. Mais lorsque quelqu'un s'est transporté en un lieu dans l'intention expresse d'y acquérir un quasi-domicile, il n'est pas nécessaire, pour y jouir des droits de paroissien, qu'il y ait habité pendant un mois ; car cette habitation d'un mois est seulement l'indice d'une intention tacite; mais quand l'intention est expressément déclarée, le quasi-domicile est immédiatement contracté (1). Ainsi, du moment que Joséphine se fut rendue à Terranova dans l'intention formelle d'y acquérir quasi-domicile à l'effet de contracter validement mariage, elle devint paroissienne de ce lieu, avant même que le mois d'habitation fût écoulé. Comment donc serait-il possible de contester la validité du mariage qu'elle n'y a contracté qu'après un séjour de trois mois environ?

VIII. La quasi-clandestinité de ce mariage ne porte aucun préjudice à sa validité; car, dans un cas absolument semblable, la Sacrée Congrégation s'est prononcée pour la validité du mariage (2). Il faut en dire autant d'une autre objection,

(1) Sanchez, op. cit., lib. III, disput. 23, n. 12 et seqq.

(2) In *Firmana matrimonii*, 24 apr. 1723. Voici quel était le cas en litige. Claire Paradisi ayant rencontré à Montalto, lieu de son domicile, de l'opposition au mariage qu'elle voulait contracter avec Barthélémi Cordello, de Fermo, son père la conduisit, au mois de juillet, 1722, dans une paroisse du diocèse de Fermo, avec l'intention de l'y faire demeurer jusqu'à ce qu'elle pût contracter mariage, fallût-il pour cela qu'elle y restât quatre ans. Le 8 novembre de la même année, Claire et Barthélemi se rendirent inopinément à l'église de cette paroisse, où, en présence du curé, qui entendait les confessions, ils exprimèrent à haute voix leur mutuel consentement de mariage, comme il fut prouvé par les dépositions de trois témoins, qui avaient été présents à cet acte. Le promoteur fiscal de la Cour archiépiscopale de Fermo, contestant la validité de ce mariage, comme s'il n'avait pas été contracté devant le curé de l'une ou de l'autre des parties, la cause fut portée à la Sacrée Congrégation du Concile qui déclara

qui est le fondement principal de la sentence de Bénévent, à savoir, que Joséphine s'est transportée à Terranova pour y contracter mariage *in fraudem parochi S. Severi*. Car 1° il n'y a pas de fraude à user d'un droit qui nous appartient, et l'on ne peut contester à personne le droit de changer de paroisse, même afin de se soustraire à la juridiction du curé de celle qu'on abandonne; on ne voit pas que le droit canon ait prononcé en pareil cas aucune peine de nullité (1). 2° En fait, la fraude n'est pas prouvée, puisqu'il était absolument indifférent à Joséphine d'avoir l'un ou l'autre curé pour témoin de son mariage. 3° L'autorité de Clericati, alléguée par la cour de Bénévent, ne touche pas à la question. Car, cet auteur, à l'endroit cité (2), ne regarde comme nul un mariage contracté *in proprii parochi fraudem*, que dans le cas où les parties auraient eu l'intention de s'en aller aussitôt après la célébration du mariage, et n'auraient pas d'ailleurs abandonné auparavant leur propre domicile. Or, d'après ce qui a déjà été dit, il est constant que Joséphine, avant de se marier, avait entièrement renoncé à son domicile de Saint-Sévère, et qu'elle n'a pas eu l'intention de quitter Terranova aussitôt après y avoir contracté mariage. Du reste, lors-même qu'elle eût eu cette intention, le mariage ne laisserait pas d'être valide; car l'opinion de quelques anciens auteurs sur ce point a été rejetée par la Sacrée Congrégation (3), dont la jurisprudence en cette ma-

le mariage valide. *Thesaur. Resolution. S. C. C.*, tom. II. p. 504 et seqq. edit. 1843.

(1) Sanchez, op. cit. lib. III, disput. 26, n. 11, et disput 18, n. 29.

(2) Cit. decis. 35, *de Matrim.*. n. 18.

(3) In *Cæsenaten. seu Forolivien. matrimonii*, 20 febr. et 26 juin 1723. Antoine Romagnoli et Angèle de Nave, l'un et l'autre de Céséna, désirant se marier ensemble, quittèrent la maison de leurs parents respectifs et se rendirent à Forli, où ils contractèrent des fiançailles par un acte écrit, qu'ils souscrivirent en présence de cinq témoins, et dans lequel Angèle déclara sous la foi du serment qu'elle-

tière a été suivie depuis par la Rote dans une foule de décisions.

IX. La cause présente a été résolue conformément à l'avis du défenseur; car, au doute : « An constet de validitate matri« monii in casu etc. » La Sacrée Congrégation a répondu : *Affirmative*.

(*Beneventana*, *Matrimonii*, *die* 31 *martii* 1860).

était venue à Forli pour y élire domicile, protestant qu'elle voulait toujours y vivre sous la tutelle de son aïeule maternelle. L'Evêque de Céséna refusa aux fiancés le certificat d'état libre qu'il lui demandèrent, et celui de Forli défendit au curé de la paroisse où habitait Angèle, de s'ingérer dans ce mariage avant que l'état libre fût dûment constaté. Mais Angèle et Antoine se rendirent, sans être attendus, à l'église paroissiale, et là, en présence de deux témoins et du curé qui faisait le catéchisme aux enfants, ils se reconnurent mutuellement pour époux *per verba de præsenti*. La validité de ce mariage ne tarda pas à être contestée. Pour l'attaquer on se fondait principalement sur ce que le domicile des parties à Forli n'était que fictif et sans intention réelle; il paraissait prouvé, en effet, que les époux étaient partis de Céséna avec l'intention d'y retourner aussitôt qu'ils auraient contracté mariage.

Ceux au contraire qui soutenaient la validité de l'acte alléguaient entre autres choses que « ad rem de qua agitur is dicitur proprius « Parochus, in cujus parochia tempore contractus contrahentes habi« tabant, et potissimum, quando propter impedimenta quæ time« bantur *non potuit contrahi matrimonium in parochia in qua con« juges antecedenter degebant.* » La Sacrée Congrégation, saisie de la cause, se prononça pour la validité. *Thesaur. Resolut. S. C. C.* t. II, p. 457 et seqq et p. 532, édit 1843. Cfr. Ursaya *Disceptat. ecclesiast.*, tom. 7, discept. 25, n. 42 et seqq. Cet auteur, qui avait écrit contre la validité du Mariage en question, donne sur cette cause divers détails qui ne se trouvent pas dans le *Thesaurus*. Quant à la durée du séjour des contractants à Forli avant le Mariage, il n'en dit pas autre chose sinon qu'elle fut très-courte, *perbrevis*. Il cite au même endroit plusieurs autres décisions de la Sacrée Congrégation sur la même matière.

XVII. DÉMEMBREMENT DE PAROISSE RÉVOQUÉ (1).

Il y a lieu à révocation d'un démembremnnt de paroisse lorsqu'il a été fait sans raisons suffisantes et sans les formalités prescrites par le droit.

I. L'église paroissiale de Saint-Pierre de Tarcento, diocèse d'Udine, unie au chapitre de l'église métropolitaine de Notre-Dame d'Udine, a dans son territoire six églises inférieures, *filiales ecclesias*, dont l'administration était exercée anciennement par le curé, avec l'aide de plusieurs chapelains. Au commencement du quinzième siècle, les habitants de Segnacco, de Collalto et de Villafredda voulurent avoir un prêtre spécial, qui résidât constamment auprès des églises inférieures de Sainte-Euphémie et de Saint-Michel, à Segnacco, et dont l'élection appartînt, non pas au curé, mais à eux-mêmes. L'affaire ayant été portée en jugement, le vicaire général du Patriarche d'Aquilée, par sentence définitive du 4 mai 1446, accorda aux habitants de Segnacco, de Collalto et de Villafredda le droit d'élire leur chapelain coadjuteur, à qui il imposa l'obligation de résider toujours à Segnacco ; mais, afin de sauvegarder les droits de l'église-mère et paroissiale de Saint-Pierre de Tarcento, il régla, entre autres choses, par la même sentence : 1° Que le chapelain serait confirmé par le curé, ou par le vicaire de la province au spirituel; 2° Qu'il serait tenu de se rendre à Tarcento et d'y célébrer avec les autres vicaires le jour de la Purification de la Sainte-Vierge, etc. ; 3° Que les deux vicaires résidant à Tarcento pourraient dire la Messe à Segnacco, aux fêtes de saint Michel et de sainte Euphémie, assister aux services d'anniversaire et en partager les émoluments par égales portions ; 4° Que dans l'une des églises de Segnacco il serait établi un baptistère, qu'on y conserverait le

(1) Vid. Conc. Trid. sess. 21, c. IV *de Reform.*

Saint-Sacrement et l'huile des infirmes, mais que le Baptême n'y serait conféré qu'en cas de nécessité; 5° Que le chapelain devrait offrir chaque année au curé un cierge de deux livres en signe d'obéissance. Cette sentence, passée en chose jugée par le consentement des parties, fut confirmée l'année suivante par un Bref du pape Nicolas V.

II. Les choses étaient demeurées sans interruption dans cet état, lorsque l'Archevêque actuel d'Udine, malgré l'avis contraire et l'opposition formelle du Chapitre métropolitain, et, à ce qu'on assure, sans avoir fait aucune citation aux parties intéressées, rendit, le 12 juin 1857, une ordonnance par laquelle il déclare: 1° Que l'église de Sainte-Euphémie de Segnacco est une vicairie perpétuelle, et qu'en conséquence le recteur de cette église exerce la cure des âmes dans les trois localités de Segnacco, Collalto et Villafredda, en vertu de son titre, avec juridiction propre et non déléguée, en conséquence: 2° Qu'à lui seul appartient, à l'exclusion du curé de Tarcento, l'administration des Sacrements et le droit des fonctions paroissiales dans les églises et localités susdites, et à l'égard des personnes sujettes à sa cure; 3° Qu'on doit lui restituer les registres civils, qui lui avaient été enlevés par ordonnance de la délégation du 16 août 1822; 4° Que lui seul peut délivrer les certificats de bonne conduite ou les attestations de naissance, de mariages, de mort, pour les individus dépendant de sa cure; 5° Qu'à lui seul apppartiennent les émoluments provenant des droits d'étole pour ce qui concerne la circonscription de cette même cure.

Le curé de Tarcento appela de ce décret à la Sacrée Congrégation du Concile, demandant à être maintenu, et, autant que de besoin, réintégré dans sa quasi-possession de tous les droits paroissiaux, dont avaient pleinement joui ses prédécesseurs. L'Archevêque, de son côté, présenta à l'appui de ses ordonnances des observations par le résumé desquelles nous allons commencer.

Raisons en faveur de l'ordonnance archiépiscopale.

III. L'Archevêque n'a fait que déclarer, aux termes des saints Canons, quels étaient les droits et les devoirs respectifs du curé de Saint-Pierre de Tarcento, et du vicaire curé de Sainte-Euphémie. En effet, quelques années après la sentence du vicaire général du Patriarche d'Aquilée, une contestation s'étant élevée entre les habitants des trois localités qu'elle concernait et le curé de Tarcento, il fut réglé, par un arbitrage du 12 mars 1455, que le prêtre résidant à Segnacco pourrait administrer tous les Sacrements, en sorte que les habitants ne seraient obligés en aucun temps de l'année de se rendre à l'église-mère pour les recevoir. Aussi, de très-anciens documents permettent de considérer le prêtre de Segnacco comme jouissant d'un bénéfice curial proprement dit, et comme pleinement chargé du soin des âmes. Bien plus, l'église de Sainte-Euphémie a été désignée sous le titre de *paroissiale* dans les lettres d'institution jusqu'à l'an 1745, où, en vertu d'un décret rendu en synode diocésain, elle fut appelée *capellania curata in parochia Tarcenti*. Le curé de Tarcento commença dès lors à faire dans cette église, selon son bon plaisir, les fonctions paroissiales et les autres actes d'une pleine juridiction. De là des différends, des querelles et des animosités. Pour y mettre, enfin, un terme, les syndics de Collalto et des localités annexées, profitant de la vacance du bénéfice, adressèrent au gouvernement civil une pétition tendant à faire conserver intacts les droits du bénéfice de Sainte-Euphémie, confirmés par la plus antique possession. Le juge civil, après une longue et inutile discussion, renvoya la cause à l'Archevêque, qui, reconnaissant dans la chapellenie curiale tous les caractères d'un vrai bénéfice, rendit l'ordonnance du 12 juin 1857, par laquelle, tout en conservant ses émoluments au curé de Tarcento, ainsi que certains droits honorifiques en faveur de

l'église-mère, il interdit absolument au même curé l'administration des Sacrements et les autres fonctions paroissiales dans l'église de Sainte-Euphémie. C'est en vain que le curé, au bout de trois mois, a formé appel de ce décret auprès de la Sacrée Congrégation, puisque le terme fatal était passé, et le droit d'appel entièrement périmé.

IV. Le curé se plaint, dans sa supplique au Souverain-Pontife, de ce que les formes prescrites par le droit pour le démembrement d'un bénéfice paroissial n'auraient pas été observées. Mais d'abord, l'Archevêque n'a ni démembré la paroisse de Tarcento, puisqu'il n'a enlevé au curé aucune partie de ses revenus pour les attribuer au recteur de Sainte-Euphémie, ni fait une division nouvelle de cette paroisse, puisqu'il s'est borné à expliquer la nature et le caractère du bénéfice, et les ramener aux termes du droit. En outre, s'il a cru devoir, dans une cause bénéficiale, procéder dans la forme sommaire, il a observé scrupuleusement toutes les formalités requises dans ces sortes de jugements. Enfin, rien de plus faux que tout ce que le curé rapporte de la violente perturbation des esprits qui aurait été produite par le décret épiscopal chez tous les habitants de Segnacco et de Tarcento.

Raisons alléguées par le défenseur du curé.

V. Il importe avant tout de savoir qu'une partie de la paroisse s'étend sur la montagne, et l'autre dans la plaine, et que dans cette dernière partie se trouvent non-seulement l'Eglise-mère et paroissiale de Saint-Pierre, mais aussi les églises inférieures de Segnacco, de Collalto et de Villafredda. Or, la congrue du curé consiste uniquement dans la collecte des dîmes, ou d'une certaine portion du vin et des moissons, et les habitants de la plaine sont seuls sujets à cette charge, de sorte que si ceux de Segnacco, de Collalto et de Villafredda refusent de l'acquitter, c'en est à peu près fait de la congrue paroissiale.

VII. Ceci posé, venons-en aux droits de l'église de Tarcento comme église-mère et paroissiale. Que le curé de cette église ait joui de temps immémorial et jusqu'à ce jour de l'exercice de ses droits sur toutes les églises filiales, c'est un fait appuyé sur des témoignages de toutes sortes, tels que sont la sentence du 4 mai 1446, les lettres apostoliques, les actes de visites des Patriarches, les actes de l'économât pendant la vacance des églises filiales, les délibérations publiques des habitants, les actes de mariages, de sépultures, de baptêmes, les sentences, décrets, mandements du Patriarche d'Aquilée ou de ses vicaires généraux, des décrets du lieutenant de la province ou d'autres hauts fonctionnaires civils. L'ordonnance du 12 juin 1857 est venue pour la première fois troubler le curé dans la quasi-possession de tous ces droits, si jusque-là cette possession avait été quelquefois usurpée ou révoquée en doute, autant de fois les décrets et les sentences de l'autorité ecclésiastique et civile en avaient assuré le maintien ou la réintégration. La même mesure est aujourd'hui sollicitée à bon droit contre l'ordonnance de l'Archevêque. C'est, en effet, un principe de droit canonique et civil, que, lorsque quelqu'un a été constamment en possession paisible d'un droit, il faut l'y maintenir, s'il y est encore, ou l'y réintégrer s'il en a été injustement dépouillé (1). Conséquemment, ou bien l'ordonnance archiépiscopale est radicalement nulle, et comme telle n'a porté aucune atteinte aux droits du curé, et alors celui-ci doit être maintenu dans tous ses droits, ou bien on lui reconnaîtra quelque force et quelque effet, et dans ce cas il y a lieu à la réintégration du curé dans ces mêmes droits, injustement lésés par l'ordonnance. Car, cet acte pèche tout à la fois et par le manque de causes intrinsèques suffisantes, et par l'omission des

(1) Schmalzgr. *Jus Eccles.*, tom. II, part. 2, tit. 12, § 3; Voet *ad Pandectas*, lib. 43, tit. 17, n. 1 ; Postius *de Manut.*, observ. 3, n. 17; Ridolphinus in *Praxi judic.*, part. 2, c. XII, n. 100.

formes intrinsèques, deux choses également nécessaires dans l'espèce. Le démembrement d'un bénéfice étant, en effet, une espèce d'aliénation, ne peut être opéré que pour une juste cause et avec les formalités de droit (1). Or, l'une et l'autre condition font défaut dans l'ordonnance épiscopale.

VII. 1° La mesure qui en fait l'objet n'est motivée par aucune cause qui intéresse la nécessité ou au moins l'utilité de l'église, telle que serait la distance des lieux et la difficulté des chemins, ou l'augmentation du nombre des fidèles. D'après le témoignage du Chapitre métropolitain, confirmé par la déposition de Jean-Baptiste Pisolini, qui a rempli pendant vingt-cinq ans les fonctions de curé dans l'église de Tarcento, le trajet de la colline de Sainte-Euphémie à cette église paroissiale se fait en moins de dix minutes. Quant aux chemins, la description des lieux et le jugement des experts montrent qu'ils sont sûrs et commodes. Pour ce qui est du nombre des fidèles, l'augmentation n'en est pas constatée d'une manière positive, et en tout cas il serait amplement pourvu aux besoins de cette population, soit par le ministère du curé, soit par le chapelain coadjuteur résidant à Segnacco. Au reste, l'augmentation du nombre des habitants d'une paroisse n'est pas une raison suffisante pour en venir à un démembrement, mais seulement pour adjoindre au curé autant de prêtres qu'il en faut pour l'administration des Sacrements et la célébration du service divin (2); et dans le cas présent, cette dernière mesure n'est même pas nécessaire, puisque, d'après l'attestation du Chapitre, il est déjà surabondamment pourvu au bien des âmes.

VIII. Vainement l'Archevêque, dans son décret, apporte-t-il pour cause du démembrement le grave différend existant depuis quatre siècles entre les habitants de Tarcento et ceux

(1) Reclusius *de re Parochali*, part. 1, tit. 12, n. 38, 55 et seqq , ubi plurimæ afferuntur auctoritates.

(2) Conc. Trid. loc. cit. ; Reclusius, loc. cit , n. 106 et seqq.

de Segnacco. Car si ce différent a pour objet les droits de l'église de Tarcento comme Eglise-mère et paroissiale, il pourrait tout au plus faire la matière d'un procès à vider pardevant le juge compétent; jamais il ne serait une cause légitime de démembrement. Mais cette question de droit a déjà été tranchée par de nombreux actes judiciaires, en sorte qu'il ne serait plus permis aujourd'hui de remettre en discussion une cause depuis longtemps jugée. Il est faux, du reste, que ce différend dure, comme on le dit, depuis quatre siècles, puisqu'il a été terminé par la sentence définitive du 4 mai 1446, qui sauvegarda les droits de l'église paroissiale, et fut solennellement confirmée par des lettres apostoliques (ci-dessus, nº 1). Si au contraire l'Archevêque fait allusion à l'animosité existant entre les deux populations, l'on répond que la discorde ne peut préjudicier en rien à une possession immémoriale, appuyée d'ailleurs sur des décisions de tout genre; d'autant plus que, d'après l'attestation du Chapitre, l'animosité n'est pas entretenue par le peuple de Segnacco, mais seulement par une certaine fraction de gens sans aveu ; et que le démembrement, loin d'éteindre les rancunes, n'a fait que les enflammer de plus en plus, au grand détriment de la piété. Car, la population de Tarcento, privée de la huitième partie de son territoire, en a été profondément indignée; les habitants de Collalto, réunis à la nouvelle paroisse de Segnacco, refusent de s'y soumettre, et ils ont protesté auprès de la Chancellerie archiépiscopale qu'ils n'obéiraient qu'au curé de Tarcento; enfin, les habitants de Segnacco ne cessent eux-mêmes de se plaindre des quelques réserves faites en faveur de l'église-mère et de l'ancien curé par le décret de l'Archevêque ; en sorte que ce Prélat n'a pas même pu atteindre la fin qu'il s'était proposée.

IX. 2º Les formalités de droit n'ont pas été observées. Il n'a été fait aucune citation, ni au curé actuel, qui, à l'époque où l'ordonnance fut rendue, était en possession de son bénéfice,

ni au Chapitre métropolitain, qui non-seulement comme chapitre, mais surtout comme jouissant du droit de patronage, ne devait certainement pas être oublié dans une affaire de cette importance (1). Qu'on ne dise pas qu'avant de porter le décret, on avait informé extrajudiciairement le curé et le chapitre. Car, pour ce qui est du curé, l'Archevêque s'était borné à lui transmettre, le 3 avril 1857, une lettre dont le curé même rapporte ainsi le sens dans sa réponse : « Votre Grandeur m'a fait l'honneur de me communiquer une simple copie de ce qui a été répondu par la délégation impériale et royale relativement à l'affaire pendante entre la paroisse de Tarcento et la *curatiale* de Segnacco, et non la nature des déterminations qui y sont indiquées.» Or, une communication de ce genre ne suffit pas pour suppléer au défaut de citation. Quant au chapitre, il s'était opposé capitulairement au projet de démembrement, et c'était là une raison de plus pour le citer, afin de pourvoir, suivant les formes voulues, à la difficulté provenant de cette opposition ; car, de droit commun, l'autorité épiscopale ne suffit pas pour l'érection d'une nouvelle paroisse, mais il faut de plus le consentement du chapitre (2). Enfin, on ne peut alléguer la faculté que le Concile de Trente accorda aux Evêques de démembrer des paroisses pour des causes à eux connues, et même extrajudiciairement. Car, cette disposition n'est applicable que dans le cas de la visite pastorale, ainsi que l'enseigne expressément la Rote (3), et qu'il résulte clairement du style de la Chancellerie et de la Daterie.

(1) C. *Dudum*, 1, *de rebus Eccl. non alien.* in 6 ; Conc. Trid., sess. 7, c. VI, sess. 24, c. XV *de Reform.*; Amostazo *de Causis piis*, lib. 5, c. IV, n. 46.

(2) Amostazo, loc. cit., n. 61 ; Lotterius *de re beneficiar.*, lib. I, quæst. 8, n. 21 ; Reclusius, loc. cit., n. 136.

(3) In *Leodien. Dismembrat*, 3 julii 1713, *Coram Crispo.* Vid. tamen Amost., cit, n. 61 in fine, et præsertim Fagnan, in C. *Ad audientiam, de eccles. ædific.*, n. 52 et seqq.

X. Quelques remarques maintenant sur certains points de l'information transmise par l'Archevêque d'Udine à la Sacrée Congrégation :

1° Il est faux que le curé n'ait plus le droit d'appeler, parce qu'il ne l'a pas fait *intra fatales dies*, et que l'ordonnance soit ainsi passée en chose jugée. En effet, l'Archevêque n'a pas rendu son ordonnance suivant les formes de droit, mais extrajudiciairement, dans l'intérieur de son palais, et sans avoir cité les parties intéressées ; dès lors, ce décret doit être considéré comme nul (1), d'autant plus qu'il renverse de fond en comble la sentence définitive du vicaire général d'Aquilée et les lettres pontificales qui la confirmèrent. De plus, pour que les *fatales dies* commencent à courir, il est absolument nécessaire que la sentence ait été préalablement signifiée ; or, le décret de démembrement n'a été signifié, ni au curé, ni au Chapitre, et il n'a pas été promulgué à Tarcento, mais seulement à Segnacco, pendant que le curé était aux bains pour cause de santé. A peine revenu à Tarcento et informé de la mesure prise à son préjudice, le curé appela sans retard à la Sacrée Congrégation. Or, les dix jours accordés par la loi pour appeler d'un décret extrajudiciaire ne se comptent pas à partir du jour de la sentence, mais de celui où l'on a connaissance du tort qui en résulte pour l'appelant (2).

XI. 2° L'Archevêque dit qu'il n'a jamais démembré la paroisse, mais qu'il a déclaré seulement que la chapellenie de Segnacco était une vicairie perpétuelle de droit propre et non délégué. Ce n'est là qu'un jeu de mots, puisque, en réalité, la mesure archiépiscopale a pour effet d'interdire absolument au curé de Tarcento l'administration des Sacrements et les autres fonctions paroissiales dans l'église de Sainte-Euphémie et ses

(1) Clem. *Sæpe*, 2 *de Verb. signif.* ; Reclusius, loc. cit. n. 132 et seqq. ; Clericati *de benef.* discurs. 55, n. 86.

(2) Schmalzgr. *Jus eccles.*, tom. II, part. 2, tit. 28, § 6, n. 73.

annexes. La déclaration dont il s'agit est d'ailleurs contraire à la vérité, puisque le chapelain de Segnacco, d'après les sentences mentionnées et la coutume immémoriale, n'exerce pas la charge des âmes de droit propre, mais par délégation. Mais il y a plus : l'Archevêque lui-même, dans ses lettres au Chapitre métropolitain et au curé, reconnaît ouvertement qu'il s'agit dans son ordonnance d'un démembrement ; et ce démembrement, il n'a pas craint de le consommer malgré l'appel, puisque un nouveau vicaire-curé, nommé au concours, a été canoniquement institué et mis en possession. En vain objecte-t-on que l'ordonnance en litige, réserve au curé primitif le droit de percevoir les dîmes. Ce droit est complètement illusoire, parce que, en fait, tous les habitants rattachés à la nouvelle paroisse ont positivement refusé, depuis trois ans, de solder au curé de Tarcento la contribution d'usage, et ceux de Collalto ont formellement protesté qu'ils ne lui donneraient rien à l'avenir, puisqu'il ne prend plus soin d'eux. Ainsi le curé se voit non-seulement privé d'un huitième de son territoire, mais encore dépourvu de la portion congrue.

XII. 3° Si les chapelains de Segnacco se trouvent désignés, même dans les lettres d'institutions, tantôt sous le titre de vicaires, tantôt sous celui de curés, on ne peut rien en conclure ; car, dans un grand nombre d'actes de la Chancellerie patriarchale, ils sont appelés purement et simplement *chapelains officiants* ; et en outre, dans les constitutions synodales du diocèse d'Aquilée, confirmées par Benoît XIV en 1741, on voit que ce genre d'abus quant aux titres originaires des bénéfices, était devenu très-fréquent, et l'on ordonne en conséquence que dans les nouvelles lettres d'institution on devra employer les dénominations convenables et en rapport avec la qualité réelle de chaque église.

XIII. 4° L'avis du Chapitre métropolitain, que l'Archevêque représente comme ayant été dicté par un esprit de parti, est

loin de mériter ce reproche, contre lequel les chanoines se sont hâtés de protester dès qu'ils en ont eu connaissance ; car, s'étant aussitôt réunis capitulairement, ils ont solennellement et par acclamation confirmé leur avis, et en même temps, « in « veritatis obsequium ad promeritum canonicis et capitulo « honorem vindicandum contestati sunt simul omnes, non « partis cujuslibet studio, sed uno veritatis, gloriæ Dei, et « spiritualis animarum salutis amore votum in capitulo diei « 7 maii anni 1853 protulisse pro integritate plebis Tar- « centi. »

XIV. Enfin, la sentence arbitrale du 12 mars 1455 (ci-dessus n° III) n'est d'aucune valeur; car : 1° on ne peut prouver si les arbitres furent des ecclésiastiques ou des laïques ; 2° cette sentence était en opposition avec les lettres apostoliques de Nicolas V ; 3° elle n'a jamais eu l'assentiment des habitants de Tarcento ni de ceux de Segnacco, qui s'y sont plutôt formellement opposés, comme on peut le conclure de la sentence du Cardinal d'Alphini, patriarche d'Aquilée ; d'innombrables décrets des vicaires généraux, et d'une sentence portée par le juge civil de Venise le 22 janvier 1741. L'Archevêque conteste en vain la force de ce dernier acte; car, bien qu'émanant de la puissance laïque, il n'en est pas moins d'un très-grand poids contre les habitants de Segnacco, soit parce ce sont eux-mêmes qui l'ont mis en avant, soit surtout parce que les parties l'ont accepté, et s'y sont conformées pendant un siècle.

La Sacrée Congrégation s'est prononcée en faveur du curé ; car, la cause lui ayant été proposée en ces termes : « An sit « locus manutentioni seu potius reintegrationi in casu, etc. » Elle a répondu : « Affirmative in omnibus. »

(*Utinen., Manutentionis seu reintegrationis, die* 3 *martii* 1860).

DÉCRETS RÉCENTS DE LA SACRÉE CONGRÉGATION DES RITES.

I. INSIGNES PONTIFICAUX ACCORDÉS A DES CHANOINES.

1. *Encore que les dignités et les chanoines d'un chapitre aient obtenu le privilége d'officier pontificalement* quoties ipsis libuerit, *ils ne peuvent en user sans le consentement de l'Evêque et l'assistance du Chapitre.*

2. *Si le privilége des insignes pontificaux est accordé* ad instar Abbatum, *cette clause ne s'entend que des insignes, et non du rit.*

3. *L'usage des bas et des sandales de soie même pour les diacres dans les messes solennelles; du fond rouge sous les garnitures transparentes des aubes et des rochets ; de la triple bénédiction avec le Saint-Sacrement et à la messe solennelle, ne peut être conservé s'il n'est dûment justifié de l'existence d'un privilége* ad hoc.

4. *La Sacrée Congrégation ne juge pas convenable d'étendre à d'autres circonstances le privilége de porter la croix pectorale avec les insignes pontificaux.*

SYRACUSANA.

Metropolitanæ ecclesiæ Syracusanæ dignitatum et canonicorum votis benignissime annuens Sanctissimus Dominus noster Pius Papa IX per apostolicas litteras « *Cum sanctitudinem* » datas die 11 martii 1850, iisdem non modo concessiones jam factas a san. me. prædecessore suo Pio Papa VII per apostolicas item litteras « *Ecclesiarum nitorem* » sub die 6 maii 1816 confirmavit (salvo tamen earumdem litterarum tenore, et ad tramites Constitutionis « *Decet Romanos Pontifices* IV nonas julii 1823) ; verum etiam nova antiquis addens privilegia, permisit eis usum pontificalium insignium ad instar abbatis Montis

Càssini, faldistorii cum suppedaneo absente vel præsente Archiepiscopo, et sede archiepiscopali vacante, baculi pastoralis cum velo. Nonnulla autem super hujusmodi privilegiis sive antiquis, sive recentioribus excitata sunt dubia; et primo quoad usum pontificalium insignium quæ nuper concessa sunt, reverendissimus Archiepiscopus iisdem dignitatibus et canonicis non aliter procedendum esse significavit, quam juxta regulas generales a laudata Constitutione Pii VII « *Decet romanos Pontifices* » traditas, a quibus in eo privilegiorum usu inter alia Episcopi assensus et capituli interventus omnino requiritur. Negant dignitates et canonici restrictiva hac conditione se teneri, quam sublatam contendunt per apostolici indulti verba quæ concessorum insignium usum *quoties ipsis libuerit* indefinite permittunt. Hinc pro parte eorumdem dignitatum et canonicorum, ut certo et immutabili oraculo definiatur, utra ex duobus opinionibus magis veritati sit consona, ex aula capitulari die 16 martii 1859 Syracusis prodiit supplex libellus, cum duobus quæ sequuntur dubiis sub numeris I et II, et cum nonnullis *observationibus*, queis resolutionem votis consentaneam suis studiose provocare nituntur. Deinde vero quoad antiquas Pii VII concessiones potissima quæstio versatur circa latitudinem genericæ cujusdam formulæ, qua Syracusano capitulo, præter alia, indulgetur uti posse et gaudere *cæteris aliis honoribus, præeminentiis et decoramentis quibus cathedralium ecclesiarum Catanensis, Messanensis, et Panormitanæ capitula tunc gaudebant*; ex quo nonnulla sibi licere arbitrantur, quæ apud prædicta capitula jam tunc in usu fuisse asserunt, quin tamen constet ea, quoniam cum regulis generalibus, et cum decretis Sacrorum Rituum Congregationis minime conciliantur, ad eamdem Sacram Congregationem deducta unquam fuisse, neque favorabilem ab ea, ut par erat, obtinuisse sententiam. Super iis reverendissimus Archiepiscopus dedit ad eumdem Sanctissimum Dominum Nostrum litteras die 14 de-

cembris 1859, quas dignitates et canonici appellant *consulta*, cui quidem ipsi ex aula capitulari die 30 ejusdem mensis et anni nonnullas *observationes* addiderant. Et quoniam tam in litteris quam in observationibus prædictis non modo veterum privilegiorum, eorumdemque liberi usus confirmatio, verum etiam ampliatio effusis precibus expostulatur, hinc alia effluxerunt dubia, quæ sub numeris III et IV heic proposita leguntur. Omnibus itaque præcidendis quæstionibus sive quoad veteres, sive quoad novas concessiones obortis insequentia quatuor dubia Sacrorum Rituum Congregationi exposita sunt.

Dubium I. Utrum ex præfato Brevi Apostolico (diei 11 martii 1850) standum ad constitutionem « *Decet romanos Pontifices* » quæ limitat tempora quibus dignitas et canonicus in propria Ecclesia pontificaliter celebrare possit, in reliquis vero civitatis cum permissu Episcopi ac præsente capitulo; vel illud *quoties ipsis libuerit in præfata Metropolitana, aliisque etiam ecclesiis, infra tamen Syracusanam civitatem,* interpretari possit arbitrio canonicorum, id est, pontificalia ab iisdem exerceri nullis statutis temporibus, sine consensu Episcopi, et absque interventu capituli ?

Dubium II. An denique sola insignia dicantur concessa, non vero ritus ad instar abbatum Montis Cassini, ut supra ?

Dubium III. An et quomodo in præsenti specie dignitatibus et canonicis Metropolitanæ ecclesiæ Syracusanæ annuendum sit, ut pergant adhibere *l'uso dei coturni e dei calzari di seta esteso anche ai diaconi nelle Messe solenni ; del fondo rosso sotto le guarnizioni trasparenti dei camici e dei rocchetti, e della trina benedizione col Sanctissimo Sagramento e nella Messa solenne* (1), ex eo quod hujusmodi usus sibi provenire existimant ex generica, qua gaudent, concessione honorum, præeminentiarum

(1) Voir au besoin, pour l'intelligence de ce texte italien, les observations sur ce troisième doute, ci-après, n. 12.

ac decoramentorum ad instar capitulorum Catanen., Messanen. et Panormitan.?

Dubium IV. An et quomodo in casu usus crucis pectoralis, qui concessus est una tantum cum pontificalibus insignibus, permitti quoque possit non quidem singulis, sed capitulariter intervenientibus in divina psalmodia iis diebus quibus Episcopus pallio uti potest; in duabus processionibus quæ fiunt mense decembri, recurrente festo Patronæ; in processionibus Sanctissimi Corporis Christi ac festo ejusdem die ad totam octavam inclusive; in processione S. Sebastiani mense januario, et in processionibus Rogationum?

Sacra porro Rituum Congregatio, exquisito prius super omnibus alterius ex apostolicarum cæremoniarum magistris voto scriptis edito, quod typis impressum est, habitis diligenter præ oculis tum litteris reverendissimi Archiepiscopi Syracusani, tum utrisque dignitatum et canonicorum observationibus, in ordinario cœtu habito infrascripta die in palatio apostolico Vaticano, referente eminentissimo et reverendissimo Domino Cardinali Nicolao Clarelli-Paracciani, re mature et undequaque discussa, respondendum censuit « *Juxta votum magistri cæremoniarum,* » nimirum.

« *Ad dubium I.* Quoad primam partem, affirmative juxta « modum : scilicet dignitates et canonicos concessis pontifica- « libus insigniis uti posse quoties ipsis libuerit tam in metro- « politana, quam in aliis Syracusanæ civitatis ecclesiis, sem- « per tamen assentiente Archiepiscopo et assistente capitulo. « Quoad secundam partem : provisum in prima.

« *Ad dubium II.* Sola insignia juxta litteras concessionis.

« *Ad dubium III.* Servetur Constitutio « *Decet romanos Pontifices,* » et interim ab hoc usu desistant, donec de asserta « privilegiorum existentia de quibus in dubio, Sacræ Congre- « gationi documenta exhibeantur, ab eaque favorabilis sen- « tentia obtenta fuerit.

« *Ad dubium IV.* Non expedire. »

Atque ita Sacra Congregatio rescripsit ac servari mandavit. Die 24 martii 1860.

E. Episcopus Albanen. Card. Patrizi, S. R. C. præf.

L. † S. A. Capalti, S. R. C. secretarius.

L'étendue des observations présentées à la Sacrée Congrégation par le maître des cérémonies pontificales (1), pour l'éclaircissement des doutes proposés ne nous permettant pas de reproduire intégralement ce remarquable travail; nous nous bornons à en donner l'analyse.

Sur le premier doute.

I. Plusieurs décrets particuliers de la Sacrée Congrégation des Rites, avaient depuis longtemps expliqué comment il fallait entendre le privilége des insignes pontificaux, accordé à quelques colléges de chanoines (2). Mais comme de nouvelles coutumes, ou plutôt de nouveaux abus tendaient sans cesse à s'introduire dans l'usage de ces insignes, la Sacrée Congrégation rendit, le 27 août 1822, un décret général, qui fut confirmé par la Constitution apostolique de Pie VII, *Decet romanos Pontifices, 4 nonas julii* 1823 (3), et qui en 28 articles renferme toutes les règles qu'on doit aujourd'hui observer en cette matière, à moins qu'il n'y soit expressément dérogé par un privilége spécial. Or, pour mieux voir jusqu'à quel point l'indult apostolique du 11 mars 1850, déroge au décret général du 27 août 1822, il importe de mettre en regard les dispositions de l'un et de l'autre qui intéressent la question présente.

(1) Mgr Jean Corazza, chanoine de Sainte-Marie *in via Lata*, secrétaire de l'Académie liturgique de Rome, etc.

(2) V. surtout les décrets *in Parnomitana*, 22 apr. 1684, et *in Urbinaten.*, 29 janvier 1752, Gardellini n. 2903 et 4075 de la première édition, à laquelle nous renvoyons toujours, à moins d'indications contraires.

(3) Gardellini, n. 4443.

Décret général de 1822.

Art. 11. Dignitatibus, canonicis, rectoribus, etc. Missam cum insigniis pontificalibus solemniter celebrare liceat, *iis dumtaxat diebus, in quibus celebrant vice Episcopi absentis, vel impediti, vel vita functi, aut in quibus Episcopus assistit, vel assistere deberet cum pluviali et mitra;* in reliquis diebus, etiamsi solemnibus, celebrent more solito.

Art. 12. In ecclesiis civitatis et diœcesis cum insigniis pontificalibus celebrare eis non liceat, *nisi in majoribus solemnitatibus*, assentiente Episcopo, et assistente capitulo.

Art. 13. Cum pontificalibus indumentis celebrans *nec faldistorio uti potest*, sed sedere debet in scamno cooperto tapete vel panno coloris qui officio diei respondeat.

Indult apostolique de 1830.

Tam iisdem exponentibus, quam dignitariis et canonicis capitularibus pro tempore existentibus dictæ metropolitanæ ecclesiæ ut firmis remanentibus concessionibus præfatis juxta earumdem litterarum (6 maii 1816), tenorem et ad tramites Constitutionis rec. me. Pii Papæ VII prædecessoris quoque nostri, quæ incipit « *Decet romanos Pontifices* » ex nunc deinceps in perpetuum *quoties ipsis libuerit in præfata metropolitana, aliisque etiam Ecclesiis, infra tamen Syracusanam civitatem tantum*, Pontificalia insignia ad instar abbatis monasterii abbatiæ nuncupat. Montis Casini ordinis S. Benedicti nullius diœcesis, provinciæ Capuanæ, scilicet caligas, sandalia nec auro nec argento ornata, sericos item chirothecas, tunicellam, dalmaticam, annulum cum unica gemma, crucem pectoralem sine gemma gestare, ac *faldistorio cum suppedaneo* absente vel etiam præsente Ven. Fratre Archiepiscopo Syracusan., sede vero archiepiscopali vacante, baculo pastorali cum velo ad instar Abbatum... uti libere

et licite possint et valeant, apostolica auctoritate tenore præsentium concedimus et indulgemus.

II. Il suffit de comparer ensemble ces deux textes, pour décider jusqu'à quel point les chanoines et dignitaires de l'église métropolitaine peuvent outrepasser les limites prescrites par le décret général de la constitution de Pie VII, et jusqu'à quel point ils doivent s'y renfermer. En effet, les priviléges devant être interprétés très-strictement, de sorte qu'on ne puisse en étendre le sens au-delà de ce qui s'y trouve formellement exprimé (1), les chanoines et dignités peuvent bien dépasser les bornes du décret général en célébrant, s'ils le veulent, avec les insignes pontificaux, non seulement dans l'église métropolitaine, mais encore dans les autres églises de la ville de Syracuse, à d'autres jours que ceux dont parle l'art. 11 du décret, parce que cela est expressément contenu dans la concession *quoties ipsis libuerit*, etc. Mais ils ne peuvent en aucun cas se dispenser du consentement de l'Evêque ni de l'assistance du chapitre, parce que l'indult ne fait aucune mention de cette dispense, et que dès-lors l'une et l'autre condition conservent toute leur force ; et il en est de même pour les églises du diocèse, de cette autre condition, *nisi in majoribus solemnitatibus.*

III. Cette interprétation est confirmée par les décrets de la Sacrée Congrégation des Rites qui ont servi comme de base à la Constitution apostolique du 11 mars 1830, où ils sont mentionnés en ces termes : *Ex decretis Venerabilium Fratrum Nostrorum S. R. E. Cardinalium sacris Ritibus præpositorum,*

(1) « Quodcumque privilegium ad augendum insignium quarumdam « Ecclesiarum splendorem ab Apostolica sede dignitatibus, canonicis, « Rectoribus, aut alio quocumque nomine nuncupatis concessum, ut « pote læsivum dignitati episcopali, de jure *strictissime* est interpre- « tandum. Quamobrem nil aliud concessum intelligendum est, nisi « illud quod est *speciatim expressum*, neque ex indulto uno alterove « privilegio trahi potest consequentia ad alia quæ *singillatim descripta* « *non fuerint.* » Cit. Decret. gener. art 3.

tam iisdem exponentibus, etc. Or ces décrets sont au nombre de deux, l'un du 3 décembre 1847, l'autre du 26 janvier 1848. Le premier accorde aux chanoines, « ad tramites Constitutio- « nis S. M. Pii Papæ VII, quæ incipit : *Decet romanos Pontifi-* « *ces, ut in diebus solemnibus, absente Archiepiscopo*, vesperas « et Missam solemnes celebraturi assumere valeant caligas... « uti palmatoria (en français, *bougeoir*), *faldistorio sine sup-* « *pedaneo*... ac denique solus celebrans uti hisce valeat *intra* « *metropolitanam ecclesiam tantum, assentiente Archiepiscopo* « *et assistente capitulo in choro.* » Le deuxième décret étend ces priviléges et permet « ut oratores canonici concessis pontifica- « libus insigniis uti valeant, *quoties libuerit*, et in propria ec- « clesia et *in aliis intra eamdem civitatem* tantum præsente vel « absente Archiepiscopo, addere Faldistorio *suppedaneum*, ac « demum uti palmatoria absente Archiepiscopo. » Ce décret supprime la restriction contenue dans le premier relativement aux jours et aux églises où les chanoines peuvent user du privilége, il n'exige plus que l'Archevêque soit absent, et il permet d'ajouter un marche-pied au fauteuil ; mais il ne touche nullement à la double condition du consentement de l'Archevêque et de l'assistance du chapitre, et cette clause du premier décret doit conséquemment être respectée, comme étant implicitement contenue dans le second.

IV. Qu'on ne dise pas qu'au contraire cette condition est implicitement supprimée par la clause si simple *quoties ipsis libuerit*. Cette clause, en effet, a rapport au choix des jours, dont le nombre était limité par le premier decret *aux fêtes solennelles* qui arriveraient pendant l'*absence de l'Archevêque* ; tandis qu'en vertu du second décret, il n'y a plus lieu à distinguer entre les jours solennels ou non solennels, entre l'absence ou la présence de l'Archevêque. Mais cette même clause est limitée par le contexte, où il n'est fait aucune dérogation à la condition *assentiente Archiepiscopo et assistente capitulo*, primi-

tivement requise tant par le décret général de 1822 que par l'indult de 1847. Le vrai sens de la concession pontificale peut donc se traduire ainsi : Les chanoines et les dignités de l'église de Syracuse, qui en vertu du premier indult pouvaient user des insignes pontificaux *dans les jours solennels, en l'absence de l'Archevêque, et seulement dans l'église métropolitaine*, pourront en user désormais *quoties libuerit*, c'est-à-dire sans aucune *distinction de jours*, soit dans l'église métropolitaine, soit *dans les autres églises de la ville*, tant *en présence de l'Archevêque* qu'en son absence, sauf toutefois la condition imposée par le premier indult et par le décret général, savoir : *Assentiente Archiepiscopo et assistente Capitulo in choro.*

V. On se confirmera de plus en plus dans ce sentiment, si l'on considère que le privilége des insignes pontificaux n'est pas accordé aux chanoines et aux dignités *individualiter et uti singulis*, mais au chapitre, ou, si l'on veut, aux dignités et chanoines *complexive consideratis*. C'est ce qu'insinuent les termes des Constitutions apostoliques, où ces sortes de distinctions sont accordées en considération de certaines églises insignes, pour en augmenter la splendeur, etc.; en un mot, ces priviléges sont toujours concédés *intuitu Ecclesiæ*, *non intuitu personarum singularium*. De là vient que les dignités et les chanoines ne peuvent porter qu'en présence du chapitre les insignes et décorations dont ils ont obtenu le privilége (1). Le soin avec lequel le Saint-Siége veille à l'observation de cette

(1) « Dignitatibus vero, et canonicis, etiamsi gaudeant indulto deferendi Cappam et Rocchettum tam in propria quam in alienis Ecclesiis ; hujusmodi tamen, aliorumque canonicalium insignium usum extra propriam Ecclesiam, licitum esse dumtaxat quando capitulariter incedunt, vel assistunt, et peragunt sacras functiones, non autem si intersint uti singuli, nisi speciale privilegium, nedum collegium comprehendat, verum etiam singulariter et distincte ad personas extendatur. » Decret. gener. 31 maii 1817, confirm. a Pio VII, pridie nonas junii ejusd. an. Gardellini, n. 4387, art. 2.

règle générale apparaît dans une décision de la Congrégation particulière instituée, en 1856, par notre Saint-Père le pape Pie IX, pour l'examen de diverses demandes faites par les Evêques de l'empire d'Autriche. Ces prélats demandaient entre autres choses, non pas que tous les chanoines, mais que seulement les dignités de leurs diocèses qui avaient par indult apostolique l'usage des ornements pontificaux, pussent par une dérogation partielle à l'art. 12 de la Constitution *Decet romanos Pontifices,* user de ce privilége même hors de l'église métropolitaine ou cathédrale, *etiam non assistente capitulo, salvo tamen Episcopi assensu.* La chose mûrement examinée sous toutes ses faces, il fut répondu : *Non expedire.*

VI. Du reste, les dignités et les chanoines de Syracuse ne doivent pas trouver trop onéreuse les deux conditions qui limitent leur privilége, puisque même les protonotaires *ad instar participantium,* d'après les lettres Apostoliques *quamvis peculiares,* du 12 février 1853, *sine illorum* (Ordinariorum) *assensu nunquam poterunt pontificalia exercere.* Quant aux priviléges purement personnels, accordés non au corps, mais aux particuliers, c'est là une chose tellement insolite, qu'à peine en trouve-t-on un ou deux exemples dans toute la collection de Gardellini (1) ; et encore n'y s'agit-il pas de l'usage des ornements pontificaux, mais seulement de quelque insigne de moindre importance comme de l'usage du bougeoir, et de la couleur rouge pour les vêtements.

VII. Il reste maintenant à examiner brièvement les observations faites par les chanoines en faveur du sens absolu et illimité de la clause *quoties ipsis libuerit.* Ils posent d'abord pour base de leur interprétation la plénitude des pouvoirs du Souverain-Pontife, qui n'est pas lié par les Constitutions de

(1) In *Ravennaten.,* 4 oct. 1826, et in *Pisana,* 12 sept. 1810, Gardellini, n. 4472 et 4755.

ses prédécesseurs. Mais il s'agit ici d'une question de fait, et non de droit; il s'agit, non de savoir ce que le Souverain-Pontife peut accorder, mais de savoir s'il a réellement accordé aux chanoines de Syracuse, tout ce qu'ils croient voir dans l'indult apostolique ; et c'est là ce que nous nions hardiment, pour les raisons exposées, qui sont toutes basées sur le principe si connu, *quod voluit expressit.*

Les arguments que font ensuite valoir les chanoines se réduisent à trois.

1° Si l'indult n'est pas interprété comme ils l'entendent, il n'arrivera jamais ou presque jamais aux chanoines de pouvoir officier pontificalement, parce que cet honneur sera toujours ou presque toujours réservé aux dignités.—*Rép.* L'usage des ornements pontificaux étant accordé indistinctement aux dignités et aux chanoines, il est abondamment pourvu par là à l'honneur de l'église métropolitaine, à la splendeur du culte divin, et à l'édification des fidèles. Les chanoines doivent regarder dès-lors leurs vœux comme amplement satisfaits, il ne leur convient pas de rechercher trop scrupuleusement combien de fois par an chaque chanoine et chaque dignité pourra jouir de cet honneur.

2° Si l'on n'entend pas d'une manière illimitée, et indépendamment du consentement de l'Evêque et de l'assistance du chapitre, les mots *quoties ipsis libuerit,* ce ne sera là qu'une formule oiseuse et vide de sens. — *Rép.* Ces paroles, loin d'être une vaine formule, ont pour effet d'augmenter considérablement le nombre des jours où l'on peut user du privilége, lequel n'est plus limité aux fêtes les plus solennelles, dans lesquelles le droit d'officier est réservé aux dignités, mais s'étend à tous ces jours de fêtes sans distinction, en sorte qu'il y ait place aussi pour les chanoines. Qui donc pourrait dire que cette clause n'est de nulle force parce qu'en étendant le nombre des jours selon le bon plaisir des chanoines, elle con-

serve, cependant, aux termes de la Constitution *Decet,* la condition du consentement de l'Evêque et de l'assistance du Chapitre? Cette double restriction est d'une sagesse qui ne peut échapper à personne. Autrement les dignités et les chanoines pourraient chacun en particulier, où, et quand bon leur semblerait, user librement de tous ces priviléges; ainsi on pourrait voir, à chaque jour de fête, dans les différentes églises de Syracuse, autant d'offices pontificaux qu'il y a de dignités et de chanoines, avec autant de fauteuils et de marche-pieds, et même autant de crosses pastorales pendant la vacance du siége archiépiscopal. Et de là quelle splendeur résulterait pour le service divin ! Quelle édification pour les fidèles !

3° Le privilége d'officier pontificalement dans les églises de la ville se réduira à rien, s'il faut le consentement de l'Evêque et l'assistance du Chapitre, parce que le Chapitre n'intervient aux offices pontificaux que lorsque l'Evêque y assiste, et parce que le privilége serait absolument lié à la volonté de l'Ordinaire. *Réponse.* — De ce que les deux conditions dont il s'agit imposent un frein au désir insatiable d'officier avec les insignes pontificaux, il ne s'en suit nullement qu'elles rendent la concession nulle et illusoire. Car, ces priviléges doivent être considérés dans leur ensemble, et non dans le détail minutieux de toutes les circonstances *quis*, *quid, ubi, quoties,* etc. Et assurément l'église métropolitaine et le Chapitre de Syracuse auraient bien mauvaise grâce à faire peu de cas des priviléges si amples accordés dans ces derniers temps par trois Pontifes romains. Mais outre cette observation générale, qui empêche que l'Evêque ne consente, en quelques circonstances extraordinaires, à ce que les cérémonies dont il s'agit se célèbrent aux termes du privilége, encore qu'il n'y intervienne pas? Si le chapitre, même après la permission accordée par l'Évêque, refuse d'assister à l'office, ce qui n'est nullement impossible, cette difficulté ne peut être attribuée à l'indult, mais au corps

qui l'a obtenu, c'est-à-dire au chapitre pris collectivement. Il est possible également que l'Archevêque, dans sa prudence, juge à propos de refuser quelquefois la permission qui lui serait demandée ; mais il ne le fera certainement pas toujours ; car il a lui-même appuyé de sa recommandation la demande de ces priviléges, et il ne pourra pas en empêcher toujours et d'une manière absolue le légitime exercice.

Sur le deuxième doute.

VIII. Il suffit de considérer les expressions mêmes de l'indult pour se convaincre que l'usage seul des insignes pontificaux y est accordé, et non celui des Rites, *ad instar abbatum Montis Cassini*. En effet, l'indult n'emploie pas la formule *ad instar* d'une manière générale et indéterminée, mais il en détermine le sens et en assigne les limites, tant par l'énumération distincte et précise des insignes pontificaux, rattachée à ce qui précède par la conjonction démonstrative *scilicet*, tant par le silence qu'il garde sur toute espèce de rites. La formule *ad instar* n'emporte donc pas une comparaison stricte et absolue avec les abbés du Mont-Cassin, mais seulement une certaine comparaison générique.

IX. Les observations suivantes rendront la chose plus évidente. Il est certain que les abbés du Mont-Cassin, étant de ceux qu'on appelle *Nullius*, sont compris parmi les prelats inférieurs aux Evêques qui ont le privilége de célébrer pontificalement, mais avec plus de simplicité, et en se conformant en tout au décret général d'Alexandre VII (1), confirmé par Benoit XIV (2). Quant aux dignités, chanoines, recteurs d'églises quelque insignes qu'elles soient, deux choses leur sont positivement interdites à moins d'un indult spécial du Siége apostolique : 1° Les Rites et cérémonies qui dans la célébration des

(1) 27 sept. 1659, Gardellini, n. 1856.
(2) Const. *in throno justitiæ*, 3 kal. martii 1752.

saints Mystères, appartiennent spécialement aux Evêques par droit, et aux prélats inférieurs par privilége; 2° l'usage des ornements pontificaux (1). Or, le Saint-Siége peut accorder l'un ou l'autre de ces priviléges séparément, ou bien les deux à la fois. Si donc il fait quelque concession de ce genre on doit en peser attentivement les termes, afin de voir ce qui a été accordé et ce qui ne l'a pas été, c'est-à-dire, ce qui a été formellement exprimé dans l'indult et ce qui n'y a pas été spécialement articulé (2). En appliquant ces principes à notre cas, il est évident que les lettres apostoliques *Cum sanctitudinem*, du 11 mars 1850, accordent explicitement aux dignités et aux chanoines de la métropole de Syracuse les *ornements pontificaux, ad instar Abbatis...*, mais qu'elles ne font aucune mention des rites et cérémonies; qui donc oserait étendre aux rites et cérémonies, dont l'indult ne dit mot, la concession explicite des insignes pontificaux?

X. A cet argument négatif on peut en ajouter un positif, tiré du décret général souvent cité, dans lequel, après avoir donné, § 8, le détail des insignes compris sous le nom générique d'ornements pontificaux, tel qu'il se trouve aussi dans le rescrit du 3 décembre 1849, on ajoute, § 16: « Nequit præterea « (celebrans) tam in solemni quam in Missa privata sacras « vestes sumere ex altari, uti canone, palmatorio (3), pre- « sbytero assistente, salutare populum cum v. *Pax vobis*, loco « v. *Dominus vobiscum*, aut trinam dare benedictionem post « Missam, vel cum Sacramento; et si quæ sunt alia, quæ solis « competunt de jure Episcopis, et ex privilegio Prælatis infe- « rioribus, dum his pontificalia, exercere statutis diebus con- « cessum est. » Quelqu'un croira peut-être que, d'après ce

(1) Decret. gener., 27 aug. 1822, art. 1.
(2) Ibid., art. 3, cit. supra, no. 5.
(3) A moins d'un indult tout spécial, comme les chanoines de Syracuse en ont déjà obtenu un pour se servir du bougeoir.

paragraphe, les rites et cérémonies qui n'y sont pas expressément prohibés peuvent être permis aux chanoines de Syracuse, comme, par exemple, lire au fauteuil, qui leur a été concédé, l'introït de la messe, y entonner le *Gloria in excelsis*, y saluer le peuple par le *Dominus vobiscum*, etc. Mais il faut remarquer que si ces rites ne sont pas expressément prohibés en ce paragraphe, c'est qu'ils sont implicitement renfermés dans la prohibition du fauteuil, exprimée au § 15. La concession spéciale du fauteuil faite aux chanoines ne peut donner lieu à une objection sérieuse, soit parce que, d'après la règle générale souvent citée, *nihil aliud concessum intelligendum est, nisi quod est speciatim expressum*; soit surtout parce que le fauteuil n'a été concédé qu'en place du banc, où le célébrant devrait s'asseoir avec les ornements pontificaux (1); on ne peut donc étendre cette concession au-delà des termes de l'indult et y comprendre les Rites dont on vient de parler.

XI. Les chanoines ne font, au sujet de ce deuxième doute, qu'une simple observation sous forme interrogative : Si les abbés *nullius* peuvent officier avec le rite et les insignes pontificaux selon les priviléges de chacun, pourquoi ne pas entendre l'indult dans le sens que le Chapitre de Syracuse, à l'instar des abbés, puisse unir aussi le rite aux vêtements pontificaux, la séparation de ces deux choses ne pouvant avoir lieu sans nuire à la dignité du service divin ? La réponse est facile. Les abbés *nullius* peuvent joindre aux insignes pontificaux les rites et cérémonies, parce que les uns et les autres leur ont été accordés par un privilége spécial du Siége apostolique. Les dignités et les chanoines de Syracuse ne le peuvent pas, parce que leur privilége ne comprend pas les Rites et cérémonies, mais seulement les insignes pontificaux ; et l'on ne voit pas ce

(1) « Cum Pontificalibus indumentis celebrans nec Faldistorio uti « potest, sed sedere debet in scamno cooperto tapete vel panno coloris « qui Officio diei respondeat. » Cit. Decret. gen. art. 15.

qu'il peut y avoir en cela de contraire à la dignité du service divin.

Sur le troisième doute.

XII. Il est certain que les trois usages dont il s'agit ici, sont en opposition formelle avec les lois générales et les décrets de la Sacrée Congrégation des Rites sur cette matière.

1° L'usage des *sandales et des bas de soie étendu aux diacres dans les messes solennelles* est expressément prohibé par la Constitution citée, *Decet Romanos Pontifices*. Comme on ne voit pas bien si par les mots de *diacres dans les messes solennelles* on entend les diacres qui assistent l'Evêque, ou les diacres de l'Evangile, nous rapportons la disposition de la Constitution relativement aux uns et aux autres, § 6 : « Nec tamen, posito « privilegio, omnia omnibus æque competunt, sed discrimine « est opus inter celebrantem et assistentes cum insigniis pon- « tificalibus. § 7. Nam celebranti quædam competere possunt « pontificalia insignia ; non item assistentibus, dum dignitates, « canonici, rectores, etc. sacra sumere debent indumenta. » Vient ensuite § 8, l'énumération spécifique des insignes compris : « Sub generico ornamentorum pontificalium nomine, « quæ ex privilegio Apostolica Sedes insignioribus capitulis « quandoque concedit ; » puis on ajoute, § 9 : « Hisce omnibus « uti poterit solummodo dignitas, canonicus, aut rector « solemniter celebrans, nisi forte privilegium non omnia hæc, « sed aliqua dumtaxat insignia permittat. § 10. Qui vero in « Missa solemni diaconum et subdiaconum agunt, etiamsi sint « dignitates, canonici, etc. Nec mitram, nec *ullum aliud ponti- « cale indumentum*... adhibere poterunt. »

2° Quant à l'usage du *fond rouge sous les garnitures transparentes des aubes et des rochets*, il existe un décret contraire de la Sacrée Congrégation qui à la question : « An liceat ubique ter- « rarum in fimbriis et manicis albarum et aliarum vestium « sub velo transparenti fundum rubrum mittere, vel an sit

« privilegium peculiare Italiæ, Hispaniæ, etc. » répondit le 17 août 1833 : *Negative* (1).

3º Le rite de la *triple bénédiction avec le Saint-Sacrement et à la messe solennelle* appartient exclusivement aux Evêques, ainsi que la Sacrée Congrégation l'a déclaré par plusieurs décrets (2), mais surtout par le décret général du 27 août 1822, § 16, rapporté textuellement ci-dessus, nº x.

XIII. Tous ces usages étant ainsi prohibés par les Constitutions apostoliques ou par les décrets de la Sacrée Congrégation des Rites, il s'en suit qu'ils ne peuvent être admis, s'il n'est positivement établi qu'ils aient été concédés en termes formels par un privilége spécial, ou au moins ratifiés par la Sacrée Congrégation. — Il est bien certain qu'en vertu des lettres apostoliques du 6 mai 1816 et du 11 mars 1850, l'église métropolitaine de Syracuse jouit des mêmes priviléges, honneurs, prééminences et déclarations dont jouissaient alors les dignités et les chanoines des églises cathédrales de Catane, de Messine et de Palerme ; mais pour que cette concession faite en termes généraux, puisse être mise en pratique, il ne suffit pas que les usages en question aient été alors en vigueur dans les trois cathédrales dont il s'agit ; il est nécessaire en outre, d'après le principe rappelé tout à l'heure, qu'ils proviennent de l'autorité légitime et soient appuyés sur des documents authentiques. Or, c'est là ce qui n'est nullement constaté, comme le déclare positivement l'Archevêque de Syracuse ; et dès lors la réponse au doute proposé se présente d'elle-même, à moins qu'on n'admette avec le même Prélat qu'il ne serait pas très-convenable qu'un insigne et illustre « collége capitulaire abandonnât un usage qu'il « a cru découler de la clause générale indiquée ci-dessus, et

(1) In una *Ordinis S. Joannis de Deo*, 17 aug. 1833, ad 5, Gardellini, n. 4569.

(2) Principalement *in una Sebenici*, 11 febr. 1702, ibid., n. 3467.

« donnât ainsi occasion à des réflexions peu honorables pour « lui-même et pour l'Eglise. »

Sur le quatrième doute.

XIV. La demande en question est opposée aux règles générales sanctionnées par Alexandre VII et par Pie VII; et dans toute la collection authentique des décrets de cette Sacrée Congrégation je n'ai pas trouvé une seule concession qui déroge à ces règles. Il ne sera pas inutile de remarquer en outre que les Evêques d'Autriche ayant demandé au Saint-Siége, non pas d'autoriser par une concession nouvelle, mais seulement de tolérer la coutume en vigueur dans quelques Chapitres, de porter la croix pectorale sur la mozette, la Congrégation particulière dont il a été parlé ci-dessus, au doute 10, relatif à ce point et ainsi formulé : « An et quomodo tolerari possit in casu consue- « tudo gestandi crucem pectoralem supra mozzettam ? » répondit : « Provisum in VII ; » c'est-à-dire : « Affirmative pro « iis tantum qui actu in *pacifica possessione* sunt, durante tan- « tum singulorum vita. »

CONSULTATION.

1. Une personne tient un pensionnat mixte où elle admet indifféremment des enfants catholiques, protestantes et juives. Elle conduit elle-même ces enfants aux offices respectifs de chaque culte, elle assiste au service religieux et à l'instruction, à titre de surveillante ; elle préside à la rédaction des devoirs religieux, et fait faire la récitation des leçons religieuses. Que fera le confesseur de cette personne ?

2° Et si au lieu d'être la directrice du pensionnat, la personne qui se trouve dans ce cas est une sous-maîtresse, peut elle agir ainsi *tuta conscientia* ?

Et 3° si elle est de bonne foi, comme cela est facile à supposer dans le siècle où nous vivons, peut-on la laisser dans cette bonne foi ?

4° Peut-on dans ce pensionnat mixte défendre indistinctement à

toutes les élèves de parler de religion, sous prétexte que ces sortes d'entretien troubleraient la paix et l'union ?

Réponse.

Ad 1am *negative.* — La directrice catholique d'un pensionnat mixte ne peut pas *tuta conscientia* conduire les enfants d'un culte dissident dans leurs temples et synagogues respectifs, ni asssister au service religieux, ni aux instructions qui y sont faites *propter periculum perversionis et scandalum* (1).

Elle ne peut pas non plus présider à la rédaction des devoirs religieux d'un culte dissident, parce qu'alors elle enseignerait l'erreur, ou en favoriserait pour le moins l'enseignement, et par le fait même favoriserait l'hérésie ; ce qui constitue un péché grave qui entraîne *ipso facto* l'excommunication majeure *latæ sententiæ*, réservée au Pape.

Ad 2am *negative.* — Ce qui ne peut être permis à la maîtresse, ne peut pas l'être à la sous-maîtresse pour les mêmes motifs.

Ad 3am *negative,* parce qu'on ne peut pas laisser un pénitent dans la bonne foi, lorsque son péché entraîne un scandale et peut devenir même pour ce pénitent une cause de perversion. D'ailleurs, la conduite de cette maîtresse, constitue une sorte d'indifférentisme religieux qui est contraire à la foi et par conséquent criminel.

Ad 4am *distinguo.* — Si la défense de parler de religion est faite dans le but d'entretenir les élèves du pensionnat dans l'indifférence, ou d'empêcher que les enfants qui appartiennent aux cultes disidents soient éclairées, cette défense est illicite, et constitue le péché de ceux qui *veritatem in captivitate detinent.*

(1) Rome a même décidé que les catholiques ne peuvent licitement appeler un ministre hérétique pour remplir son ministère près d'un moribond de sa confession. V. la décision, en date du 15 mars 1878, dans les *Melanges théologiques*, tom. II, pag. 88.

Si au contraire la liberté de discussion pouvait donner lieu à de graves dangers de perversion pour les catholiques, cette défense serait licite et juste.

CONSULTATION II.

A Messieurs les Rédacteurs de la *Revue Théologique.*

Messieurs,

Je vous serais bien reconnaissant si vous aviez l'obligeance de répondre aux quelques questions que voici :

1. Peut-on chanter une Messe d'enterrement, le corps absent, pendant une octave privilégiée, aux vigiles de Noël et de la Pentecôte, le mercredi des Cendres et les trois premiers jours de la Semaine sainte ?

2. Pendant une Messe avec exposition, quelle position doit prendre le Célébrant au *Dominus vobiscum*, lorsqu'il le dit tourné vers le peuple et à l'*Orate, fratres*; de même le diacre à l'*Ite Missa est ?*

3. Les dimanches et fêtes, dans les églises paroissiales où l'on chante les Vêpres conformes à l'Ordo diocésain, doit-on à ces mêmes Vêpres faire les commémoraisons indiquées et les suffrages communs?

Le doit-on aussi, quand on chante des *Vêpres votives* comme à l'Adoration perpétuelle, le dimanche dans l'octave de l'Epiphanie, du Saint Sacrement, etc.

4. Depuis la promulgation du dogme de l'Immaculée-Conception, serait-il permis de placer sur les autels dédiés à la Sainte-Vierge la statue de l'Immaculée, faite d'après le modèle de la *Médaille miraculeuse ?*

5. *a*) Quand le tarif diocésain dit : *Pour les Baptêmes et les relevailles après les couches on acceptera ce que la piété des fidèles offrira*, ces honoraires des baptêmes etc. appartiennent-ils encore exclusivement au curé ? *b*) Lui appartiennent-ils encore quand celui qui offre l'honoraire dit au prêtre étranger ou au vicaire qui fait le Baptême, etc.: Ceci est pour vous ? *c*) Quand le tarif s'exprime comme j'ai dit plus haut, serait-il permis, après un Baptême ou des relevailles, de répondre à celui ou celle qui demanderait *Combien est-ce que je vous dois ?* l'usage est de donner un franc ? ou bien simplement : C'est un franc, en sous-entendant : l'usage est ainsi établi.

6. Dans les chapelles castrales, est-il permis aux femmes de communier en cheveux ? La sacristine peut-elle y remplir ses fonctions également en cheveux, ou avec un simple bandeau sur la tête ?

7. Quand un simple prêtre bénit, par délégation de l'Evêque, des ornements sacerdotaux, cette bénédiction est-elle valide si lesdits ornements ne sont pas faits selon les Rubriques; c'est-à-dire, l'Evêque est-il censé accorder le pouvoir de bénir les ornements sacerdotaux, même pour les cas où ces ornements ne seraient pas conformes aux règles prescrites par l'Eglise?

8. Dans une église paroissiale, des femmes peuvent-elles faire une partie au chœur ou au jubé, chanter des motets, des litanies, des *Tantum ergo* etc.?

Recevez, Messieurs, l'assurance de mon respect.

Un abonné.

Réponse.

1. Si l'on entend ici par Messe d'enterrement, la Messe des funérailles, qui jouit de priviléges nombreux et spéciaux, la réponse sera affirmative, pourvu toutefois que l'on ait eu une cause raisonnable pour séparer la Messe de l'inhumation (1).

2. La Rubrique du Jeudi et du Vendredi-Saint, qui traite un cas analogue, est formelle pour le *Dominus vobiscum*, et l'*Orate fratres*. Le célébrant « cum dicere debet *Dominus vobiscum*, non « vertit se ad populum in medio altaris, ne terga vertat Sacra- « mento, *sed a latere Evangelii*, et in fine *ibidem* dat benedictio- « nem..... versus ad populum *in cornu Evangelii*, dicit more « solito *Orate fratres*. » Il doit donc se retirer du côté de l'Evangile, et tourner le dos à ce côté. Le Missel ne parle pas de l'*Orate fratres*, mais évidemment la même règle y est applicable, et tous les auteurs sont unanimes à l'admettre (2).

3. Quoique de droit commun les églises paroissiales ne soient pas strictement tenues à chanter la partie de l'Office canonial qui s'appelle Vêpres, elles y sont tenues cependant en vertu d'une coutume immémoriale appuyée sur les statuts de presque tous les diocèses (3). Or l'obligation de chanter les

(1) Cfr. *S. R. C. Decreta*, V. *Missa*, § 12, n. 3.

(2) V. *Cours abrégé de Liturgie pratique*, 3e édit., tom. 1, pag. 44 et ss.

(3) *Revue théologique*, 1re sér., pag. 238 et ss.

Vêpres semble impliquer l'obligation de les chanter conformément au directoire diocésain; s'il ne vous est pas libre de chanter doubles les antiennes semi-doubles, ou vice versa, de chanter un psaume pour un autre, pourquoi vous serait-il permis de supprimer des mémoires ou les suffrages communs? Nous sommes d'avis que lorsqu'on chante publiquement un Office, qui a ses règles précises et déterminées par l'Eglise, on est tenu d'en observer toutes les Rubriques: hors de là il n'y a plus que de l'arbitraire, et bientôt du gachis.

Autre chose sont les Vêpres votives, que la Congrégation autorise par privilége en certains jours. Etant en dehors de l'office, elles ne doivent pas avoir de mémoires (1).

4. D'après la bulle d'Urbain VIII, cela n'est pas permis (2).

5. *a*) Ces émoluments appartiennent indubitablement au curé. Tous les canonistes sont d'accord en ce point (3). *b*) Nous croyons qu'une distinction est nécessaire à cette demande. Si, en effet, le parrain (nous parlons du Baptême), après avoir donné la rétribution ordinaire, en ajoute une autre expressément destinée au prêtre qui a conféré le Sacrement, celui-ci a bien certainement le droit de la garder. De même, si après la collation du Sacrement, le parrain sort de l'église sans rien donner, et que rentré chez lui, ou dans une autre maison, il envoie un honoraire, ou présent en argent au prêtre baptisant, celui-ci peut encore le conserver. Ce n'est pas là une véritable oblation. Mais nous ne pensons pas que ce qui est donné à l'Eglise, immédiatement après l'administration du Sacrement, puisse être revendiqué par le vicaire, parce que ce parrain lui aura dit : *Ceci est pour vous*. La règle établie et re-

(1) *Ibid.*, 3e sér., pag. 76.

(2) En 1836, la Congrégation permit de placer l'image « Conceptionis B. M. V. sed juxta veterem morem expressa, nunquam vero « ad instar supradicti numismatis. » Cfr. *S. R. C. Decreta*, V. *Imagines*.

(3) Cfr. Ferraris, V. *Oblatio*, n. 18.

connue par le droit, est que ces sortes d'oblations appartiennent au curé, et il n'est pas au pouvoir d'un particulier de la changer ou modifier. *c*) Bien que cette manière de répondre prête facilement le flanc à la critique, et puisse donner lieu à des abus, cependant nous n'oserions condamner ceux qui se servent de telles expressions, lorsqu'ils n'exigent pas comme droit ce qui n'est qu'une contribution volontaire de la part des fidèles. Tel paraît être le sens du Rituel romain, « Illud porro diligenter caveat ne in Sacramentorum admini- « stratione aliquid quavis de causa vel occasione, directe vel « indirecte exigat aut petat..... Si quid vero nomine eleemo- « synæ aut devotionis studio, peracto jam Sacramento, sponte « a fidelibus offeratur, id licite pro consuetudine locorum ac- « cipere poterit, nisi aliter Episcopo videatur. »

6. Nous entendons ici par chapelle castrale, un oratoire public attenant à un château, dont le propriétaire supporte les frais nécessités par l'exercice du culte. Puisque c'est un oratoire public, les personnes qui y reçoivent la Communion, doivent s'approcher de la sainte Table avec la même modestie, le même extérieur que dans une église. Or jusqu'ici, tout le monde regarderait comme indécente une femme qui viendrait communier en cheveux; cette coiffure est tout-à-fait mondaine, ou bien elle annonce un négligé, une désinvolture répugnante (1).

(1) Saint Charles Borromée ordonne même de punir, suivant les canons, les femmes qui assistent à la messe sans avoir la tête couverte. *Synod. dioces.*, XI. « *Publice generatimque mulieres moneantur, ut in ecclesia et in processionibus velato capite sint, sub poena interdicti*... Ita ut si mulier contra fecerit, ecclesiæ ingressu illam interdicat et denunciet. Pannus quem mulieres ad velandum caput in ecclesia adhibent, non tenuis sed densus, non a fronte revulsus, nec omnino amovibilis; sed acu transfixo, aliove opere firmiter capiti adhæreat, et capillaturam omnem tegens, etiam a fronte demissus pendeat. Alioquin sacris canonibus et decretis conciliorum satisfacere ne censeantur : quinimo parochi et alii qui debent, in eas, postquam gene-

Quant à celle qui a soin de la sacristie, nous lui permettrions, lorsqu'elle est seule, de n'avoir qu'un bandeau sur la tête, ou même de ne pas en porter. Elle ne doit aller à la sacristie qu'en l'absence du prêtre. C'est la recommandation expresse de Mgr Baillès, évêque de Luçon, dans son Synode de 1854 (1), en parlant des religieuses. « Quæ diligentissime caveant ne « unquam in sacristia una cum sacerdotibus versentur, sed, « statis horis, omnia componant et reponant, dum abest sa- « cerdos. » Et si elle prétend venir à la sacristie, quand s'y trouve le célébrant, on lui fera comprendre qu'en remplissant une fonction que l'Eglise confie à des ecclésiastiques (2), elle doit du moins s'efforcer d'avoir un extérieur modeste, voire même religieux.

7. Une distinction est encore nécessaire ici. Si la différence de forme qu'on accuse dans les ornements n'est que de peu d'importance, les ornements seront bénits. Si, au contraire, ces ornements s'éloignent par leur forme de tout ce qui est reçu dans l'Eglise, nous n'oserions dire que ces ornements soient validement bénits, même par un Evêque. Car on ne peut les bénir pour un usage auquel il est interdit de les appliquer, une telle bénédiction serait mauvaise par sa fin, et en conséquence ne serait pas une bénédiction. Il nous semble que c'est le même cas que pour les épousailles, qui sont invalides, lorsqu'elles sont faites entre personnes liées par un empêchement dirimant de mariage. Quoiqu'il en soit, valide ou illicite seulement, une telle bénédiction ne saurait rendre permis l'usage des ornements tels que ceux dont nous parlons.

8. Au chœur, il est certain qu'aucune femme ne peut paraître, nul ne doit le souffrir. Au jubé, on peut les tolérer dans

ratione moniti erunt, interdicto et aliis poenis ad præscriptum agant.» *Act. Ecc. Mediolanen.*, part. 2, pag. 324.

(1) Synod. VI, *de Linteam. sacris*, n. 12.

(2) Cfr. Bauldry, *Man. sacr. Cærem.*, part. 1, cap. 2.

les couvents de religieuses, mais pas ailleurs. « Nulla fœmina, « dit le Synode de Liége tenu en 1851, præterquam in eccle- « siis monialium, cantet in ecclesia, vel organa pulset, aut « pulsanti administret (1). » S'il est impossible de faire de la musique sans les femmes, qu'on exécute du plain-chant.

CONSULTATION III.

A Messieurs les Rédacteurs de la *Revue Théologique.*

Messieurs,

Vos décisions sur certaines Prières liturgiques ont déjà dissipé des doutes que la divergence de quelques éditions avaient fait naître. Veuillez me permettre d'appeler aussi votre attention sur d'autres parties discordantes de nos Livres liturgiques romains.

1° A saint Pierre martyr, du 29 avril, on donne, pour le cas où il est transféré après la Pentecôte, tantôt la Messe *In virtute* avec l'Évangile *Si quis venit*, et tantôt la Messe *Lætabitur* avec l'Évangile *Si quis vult.* A quoi s'en tenir?

2° L'*Introït* de la nouvelle Messe de l'Immaculée Conception n'est pas non plus semblable dans tous les Missels et Graduels. Dans les uns il commence par *Venite et videte*, et dans les autres par *Venite et audite.* Quelle est la leçon authentique?

3° Même divergence par rapport à la place que doivent occuper, dans les Litanies des Saints, les invocations *A flagello terræ motus*, et *A peste, fame et bello.* Laquelle faut-il leur donner?

4° Quelle est la véritable terminaison de la prose *Ave, verum corpus,* consacrée par un antique usage au Saint-Sacrement? Y lit-on trois fois : *O Jesu!* ou simplement : *O dulcis, o pie, o Jesu, fili Mariæ,* et finit-elle par ces derniers mots, comme l'indiquent certains antiphonaires, ou faut-il y ajouter avec d'autres : *Tu nobis miserere?* Quel est l'auteur de cette belle prière?

5° Dans l'hymne *Adoro te*, qui se chante aussi en l'honneur du Saint-Sacrement, il y a plusieurs variantes. A la première strophe on lit : *Adoro te supplex*, et *Adoro te devote.* La sixième strophe commence, soit par *Pie pellicane,* ou mieux peut-être *pelicane,* soit par *O fons puritatis*, et finit, ici, par *Totum mundum quit ab omni scelere*, et là, par *Totum quit ab omni mundum scelere.* Quelle est la bonne leçon?

(2) Num. 230.

P. S. Aux questions précédentes, permettez-moi de joindre encore celle-ci :

6° La fête du Précieux Sang admet-elle à ses premières Vêpres, lorsqu'elles se disent le 30 juin, comme cette année, la mémoire de l'Octave de saint Pierre et saint Paul, par l'ant. *Petrus apostolus* telle que l'indique le Bréviaire, ou seulement celle de la commémoraison de saint Paul, par son ant. ordinaire : *Sancte Paule apostole*, les Octaves n'ayant pas de mémoire aux doubles de 2e classe?

1. Il est certain que l'Evangile doit être *Si quis venit* de la Messe *Statuit*. La difficulté ayant été proposée à la Congrégation des Rites par l'abbé d'Einsidlen, celle-ci répondit (1): « Legatur Evangelium cum homilia *Si quis venit ad me*, nisi « constet de alia concessione. » Cette réponse est du reste conforme aux principes généraux exposés clairement dans une décision de la Congrégation des Rites (2). D'après ces principes, non-seulement l'Evangile, mais toute la Messe doit être prise du 1° *loco*, après le temps pascal, lorsque la Messe et l'Evangile étaient du 1° *loco* au temps de Pâques (3). Conséquemment, l'Evangile de saint Pierre, au temps pascal, étant de 1° *loco*, il devra être pris du 1° *loco* après le temps pascal, et ainsi ce sera l'Evangile *Si quis venit*. De même la Messe sera la première en ordre, mais comme il s'agit dans l'espèce d'un Martyr non pontife, il faudra prendre la Messe *In virtute*.

2. La leçon authentique est *Venite et videte*. En preuve nous citerons la conformité qui existe entre ces paroles et la seconde antienne du troisième nocturne de l'Office de l'Immaculée-Conception ; ici également nous lisons, *Venite et videte*. Mais, nous dira-t-on, si le texte de l'introït a été altéré, on n'a pas respecté davantage celui d'une antienne ; les deux auront été changés. A cela nous répondons. Il est incontestable que

(1) 5 mai 1736, *ad dubia circa lect.* 3 *noct.*, n. 6, Gardellini, n. 3894.

(2) Cfr. *Cours de liturgie*, 29 avril, et les décrets y cités.

(3) 11 sept. 1847, *in Namurcen.*, *S. R. C. Decreta*, V. *Translatio*, § 3, n. 13.

le texte primitif, original a été modifié, puisqu'il existe une variante. Or, le verset xv[e] du psaume 65, auquel ces paroles sont empruntées, porte, *Venite, audite et narrabo*. Maintenant nous le demandons : Si le texte primitif de l'introït n'avait fait que reproduire exactement un passage de l'Ecriture-Sainte, est-il croyable que quelqu'un fût assez hardi pour le corriger, et lui substituer d'autres paroles. Non, sans doute, et si quelqu'un s'est avisé de changer la rédaction primitive, c'est parce qu'il y a vu une divergence avec le texte sacré, et qu'il a corrigé ce qu'il avait estimé être une faute ou une erreur. De cette considération, il faut conclure que l'introït a été composé *Venite et videte*, et que cette leçon est authentique.

3. Si l'on s'en rapporte à la teneur de la demande faite à la Congrégation des Rites, il faut mettre *A flagello terræmotus* avant l'invocation suivante (1). C'est aussi la place que lui assigne le Manuel romain des décrets, dans les Litanies des Saints qui doivent servir aux prières des quarante heures (2). Nous croyons qu'il faudra s'y conformer.

4. Il est difficile de trouver des données bien précises sur le texte primitif de cette belle prose, dont l'auteur nous est tout-à-fait inconnu. En effet, cette prière n'est pas contenue dans les Livres liturgiques romains, et n'a jamais, que nous sachions, été approuvée par l'Eglise. Il n'est donc pas étonnant

(1) *S. R. C. Decreta*, V. *Litaniæ*, n. 4.

(2) Pag. 276, édit. 1845. Un rubriciste restreint l'insertion de ces deux versets dans les Litanies aux temps où règnent les fléaux : « Pariter tempore terræ motus et belli, addendi sunt pro arcendo « istius modi flagello, juxta decretum 11 sep[t]. 1817. » Mais il est évident, d'après le texte de la demande, que cette addition est permanente et générale. Au surplus, le *Rituel romain*, indiquant ce qu'il faut ajouter, *tempore belli*, *pestilentiæ*, etc., il était inutile de questionner la Congrégation à ce sujet. Enfin, le terme *arcere* serait des plus impropres pour indiquer le but des prières qui se font pendant le règne d'un fléau : ce verbe indique quelque chose de préventif : *arcere*, c'est empêcher d'arriver.

qu'abandonnée aux caprices d'hommes qui prennent sur eux la mission de tout réformer, elle ait eu à souffrir de nombreuses altérations. Les Graduels imprimés en Belgique, portent depuis très-longtemps, la terminaison *O clemens, o pie, o dulcis Jesu, fili Mariæ*. Le directoire choral des Oratoriens français supprime le *O clemens*, et ajoute *Miserere nobis*.

Mais nous sommes très-portés à croire que toute cette terminaison a été ajoutée après coup, comme une imitation de la finale de l'antienne à la Sainte-Vierge, *Salve Regina*. Voici nos raisons. 1° Nous trouvons l'*Ave verum* dans un petit livre de piété latin composé à Cologne par un père Jésuite; la prose se termine par ces mots : *Esto mihi prægustatum mortis in examine* (1). 2° Cette prière comprend deux parties. La première est une profession de foi eucharistique sur la vérité du corps et du sang de Notre-Seigneur dans le Saint-Sacrement. Son corps est né de la Vierge; il a été immolé sur la Croix, son sang est le même qui a coulé de son côté. La seconde partie renferme la demande de pouvoir communier à l'heure de la mort. Or, que viennent faire après cela les invocations, *O Jesu... miserere nobis?* Elles n'ont aucun rapport au reste de la prière, et paraissent provenir évidemment d'additions faites sans trop de jugement. 3° Il n'est pas probable, la nature de l'homme étant ce qu'elle est, qu'on ait retranché quelques mots à la prose dont nous parlons; au contraire, il est tout naturel de supposer qu'une addition a pu et dû être faite, et particulièrement celle-là, *O clemens*, etc. qui a une si grande ressemblance avec les derniers mots du *Salve Regina*.

Tels sont les motifs de notre opinion. S'ils ne sont pas assez puissants pour donner la certitude, du moins pensons-nous qu'ils ont assez de force pour faire naître une véritable probabilité.

5. Tous les exemplaires du Missel romain que nous avons

(1) *Panoplia adolescentis Parthenii*, pag. 72.

consultés portent, *Adoro te devote* à la première strophe, et *Pie pellicane* à la sixième, avec la finale *totum mundum quit ab omni scelere.* L'hymme rapportée dans le dernier tome des œuvres complètes de saint Thomas y est tout-à-fait semblable, sauf une légère variante à la sixième strophe où nous lisons : *Totum mundum posset omni scelere* (1). Nous n'hésitons pas à préférer la leçon du Missel romain.

6. Nous ne prendrons pas sur nous de résoudre cette difficulté, en présence du silence complet des auteurs, et de l'égale probabilité que nous croyons devoir reconnaître aux deux sentiments opposés.

Il est bien certain qu'aux premières Vêpres d'une fête de seconde classe, on ne peut pas faire mémoire d'un jour pendant l'octave. La table de Concurrence le dit formellement. D'ailleurs il est permis, semble-t-il, de séparer les deux Apôtres, et de fait, nous voyons que dans une église consacrée à saint Paul, l'antienne de *Magnificat* lui est propre, et qu'il n'y a qu'une commémoraison pour saint Pierre, tandis qu'ailleurs l'antienne est commune aux deux Apôtres.

Or, dès que la séparation est possible, elle est nécessaire, puisque la Rubrique est tout-à-fait expresse.

Telles sont les raisons qu'on ferait valoir pour une opinion ; mais l'autre n'est pas à bout non plus d'arguments, car il n'y a pas d'exemple qu'on ait jamais entièrement séparé les Princes des Apôtres. On accorde toujours la mémoire, voire la première en ordre, à celui dont on ne fait pas l'Office ; et dans l'exemple apporté plus haut d'une église dédiée à saint Paul, en un double de première classe, il y a commémoraison de saint Pierre.

Nous voyons en outre qu'au 30 juin, l'antienne des secondes Vêpres est commune, bien que ce soit la fête de l'un et un jour

(1) Tom. xx, édit. 1660, pag. 568.

dans l'octave pour l'autre. On ne peut donc pas tirer un argument rigoureux de la Rubrique, qui ne parle que des cas ordinaires.

Il est vrai qu'un jour dans l'octave n'a pas de mémoire aux premières Vêpres d'une fête de deuxième classe, mais c'est quand il n'a pas de titre particulier pour l'obtenir. Ici il y en a un, savoir l'intime connexion, l'inséparabilité des Princes des Apôtres, qui fait participer l'un aux priviléges ou aux droits de l'autre.

Les partisans de la première opinion répondront à cela que la Rubrique a bien statué pour le cas où l'un des deux a son office, mais qu'elle ne décide rien pour le cas où il n'a droit lui-même qu'à une commémoraison, et qu'ainsi le doute doit être résolu suivant les principes généraux.

Nous répétons que les deux opinions nous paraissent également probables et soutenables ; le seul moyen de terminer la controverse sera de s'adresser à la Congrégation des Rites. Certes on a proposé des doutes moins importants et moins compliqués que celui-là.

BIBLIOGRAPHIE.

LES MÉDITATIONS D'UN PRÊTRE, *par M. l'abbé Coulin, chanoine honoraire de Marseille.* — 1 vol. in-12. Paris, chez A. Jouby, lib.-édit., 7, rue des Grands-Augustins, prix 3 fr.

L'auteur du livre que nous annonçons, avantageusement connu déjà par diverses publications à l'usage des fidèles, a voulu être utile à ses confrères dans le sacerdoce et leur faire part des fruits de sa longue expérience. Tous ceux qui liront ses *Méditations*, voudront les relire encore, se les approprier au pied de la croix, dans le recueillement de l'oraison, et tous lui sauront gré de les avoir écrites avec le cœur d'un bon

prêtre, avec l'accent d'une foi vive, avec l'onction d'une piété ardente.

Nous avons lu ces pages tout empreintes du zèle de la gloire de Dieu et du salut des âmes, et nous en avons été profondément édifié. Il y a çà et là quelques lacunes regrettables que nous allons nous permettre de signaler à M. l'abbé Coulin; mais nous n'hésitons pas à dire que, tel qu'il est, ce livre se recommande à tous les prêtres qui veulent entretenir et développer en eux l'esprit de leur vocation.

Le plan en est simple et clair, comme le style, qui ne manque pas d'une certaine éloquence. Dans la première partie, l'auteur montre la grandeur et la dignité du sacerdoce; dans la seconde, la sainteté et la sublimité des fonctions du prêtre; dans la troisième, les vertus excellentes qu'il doit pratiquer. Les méditations sont courtes, substantielles, nourries de textes sacrés; elles ouvrent un vaste champ à la réflexion, renferment toujours quelques idées pratiques, et inspirent de salutaires résolutions. Nous avons été surpris, cependant, de ne pas y rencontrer de plus nombreuses citations des Pères de l'Église. Tout le monde sait avec quelle hauteur de vues et quelle pénétrante éloquence les Pères ont parlé du sacerdoce et des devoirs qu'il impose. Soit qu'on veuille éclairer les esprits ou émouvoir les cœurs, on ne saurait donc mieux faire que de citer leurs paroles.

Cette observation, pas plus que celles qui vont suivre, n'est inspirée par la critique. L'ouvrage de M. Coulin peut être très-utile au clergé, et c'est parce que nous le prenons au sérieux qu'il doit nous être permis de regretter ce qui lui manque. S'il était moins bon, moins pieux, nous le laisserions passer inaperçu comme tant d'autres; mais, il est écrit par un prêtre qui joint à une piété sincère, à un zèle éclairé, une connaissance peu commune du cœur humain et des écueils où va malheureusement se briser plus d'une vertu sacerdotale,

nous devons donc, en vue du bien qu'il est appelé à faire, signaler quelques additions considérables.

M. l'abbé Coulin est un homme pratique; il sait que le prêtre ne peut pas vivre toujours dans la solitude de la prière, qu'il doit descendre de la montagne, comme Moïse, vers le peuple confié à sa sollicitude; aussi a-t-il voulu lui apprendre la conduite qu'il doit tenir dans ses relations avec le monde. Mais, à notre avis, il n'a pas assez insisté sur ces détails de la vie réelle. Combien de prêtres, hélas! qui sont, par défaut de jugement, les fléaux de leur paroisse! Hommes de recueillement et de prière, prêtres pieux et irréprochables, ils ne laissent, cependant, après eux, que la haine de Dieu et de son Église. C'est que pour faire le bien, il ne suffit pas de le vouloir, il faut savoir le faire. Or, un prêtre qui ne sait ni compâtir aux faiblesses humaines, ni tolérer le mal inévitable, ni attendre le moment de la grâce; un prêtre qui se montre dur, impitoyable, toujours armé de foudre pour les écarts de l'enfance et de la jeunesse; un prêtre qui maudit les pécheurs, et qui voudrait conduire sa paroisse, comme on conduit les religieux d'un monastère, ce prêtre là ne sait pas faire le bien. Il aurait besoin de méditer souvent l'exemple de Notre Seigneur Jésus-Christ, sauvant du trépas la femme adultère et frappant d'anathème les hypocrites et les faux dévots. Il pèche par excès de zèle, par un zèle déréglé, absurde, ruineux.

Nous aurions désiré aussi trouver dans ce livre une méditation, qui apprît au prêtre à porter devant le monde la dignité dont il est revêtu. Sorti des rangs du peuple, et vivant à une époque où la juridiction de l'Église est méconnue, tout ce qui lui convient, c'est la modestie, l'humilité, la mansuétude et la charité. Qu'il se glorifie au pied de la Croix, et dans la solitude de la prière, du pouvoir sublime que Dieu lui délègue afin de ne pas décheoir de la hauteur où il est placé; mais,

qu'il ne s'en montre jamais fier devant le monde; qu'il se préserve d'une vanité d'autant plus déplorable, que ceux devant qui on l'étale n'en saisissent pas le motif, et, qu'avant tout, il s'efforce, en se dévouant à son peuple, de faire accepter son ministère pour le rendre fructueux.

Pourquoi ne dirions-nous pas encore à M. Coulin qu'il n'a pas attaqué avec assez d'énergie la conduite de ces pasteurs qui, négligeant le reste de leur troupeau, se concentrent dans la direction de quelques ouailles plus dévotes que les autres. « C'est un attrait de piété qui les attire, dit le Cardinal de la Luzerne, mais un attrait trompeur qui les égare. » Ils oublient que s'ils doivent soutenir les justes, ils sont tenus plus rigoureusement de ramener les pécheurs dans les voies de Dieu. Et que de mal résulte de ce système! Nous avons vu, et M. Coulin doit en avoir rencontré aussi, des populations entières éloignées de l'Eglise et des Sacrements, par l'effet de cet ostracisme dont les avait frappées un de ces pasteurs qui renferment toute l'activité de leur zèle dans le cercle étroit d'une confrérie quelconque.

Nous pensons qu'une méditation spéciale sur le désintéressement n'aurait pas été déplacée dans ce livre. Nous y aurions voulu aussi des réflexions plus complètes sur le dévouement à l'Eglise et à son Chef. Le véritable esprit ecclésiastique est là tout entier. Depuis la dernière moitié du XVIIe siècle, on a fait trop bon marché, en France, des vrais principes de la hiérarchie catholique. Il en est résulté l'abaissement du sacerdoce sous la main de la puissance séculière. Tout prêtre devrait savoir aujourd'hui qu'il n'y a pour lui aucune condition de dignité, ni d'indépendance, ni de force, en dehors d'un attachement absolu au Saint-Siége. M. l'abbé Coulin ne l'enseigne pas assez carrément; nous le regrettons d'autant plus qu'il pouvait, avec son livre, le faire comprendre dans les plus humbles presbytères.

En résumé, M. l'abbé Coulin vient de faire un bon livre; un livre qui sera utile à tous les prêtres; et nous n'aurons plus qu'à lui donner des éloges, lorsque dans une nouvelle édition, il aura comblé les lacunes que nous avons pris la liberté de lui signaler.

VARIÆ LECTIONES VULGATÆ LATINÆ BIBLIORUM *editionis quas Carolus Vercellone, sodalis Barnabites digessit.* T. 1, complectens Pentateuchum, 1 vol. grand in-8, pag. cxII-592. Romæ 1860, Joseph Spitover. Prix : 7 scudi 1/2 (40 f. 25).

En voyant le titre de cet ouvrage, on se demande naturellement ce qu'a pu ajouter le P. Vercellone à ce qui a été déjà fait sur cette matière. Pour nous qui avons lu le livre et qui l'avons comparé à tous les travaux de ce genre qui ont été entrepris sur la Vulgate, nous n'hésitons pas à dire qu'il est beaucoup plus complet, et bien mieux conçu qu'aucun d'eux; et nous ajouterons même avec une pleine confiance, que le simple aperçu que nous en donnons ici, ne peut manquer de convaincre quiconque n'est pas absolument étranger à l'étude critique de nos Livres saints.

Ce livre se compose de trois parties bien distinctes : les *Prolégomènes*, l'*Apparatus biblicus*, et *le recueil des Variantes.*

I. Les *Prolégomènes*, comprenant LXXVIII pages, sont pour la plus grande partie l'œuvre d'un savant Barnabite qui a été le maître du P. Vercellone. Voici à quelle occasion ils furent composés. Le P. A. M. Ungarelli, très-connu dans son Ordre par ses études approfondies de l'Écriture sainte, et dans le monde savant par ses travaux sur les antiquités égyptiennes, découvrit en 1830 dans la bibliothèque de son couvent un exemplaire de la Vulgate dont les marges étaient couvertes de notes critiques. S'étant assuré après une foule de recherches que ce volume n'était autre que le fameux autographe des théologiens, qui par l'ordre de Sixte V avaient travaillé à corriger la Vul-

gate, sous la direction du cardinal Antoine Carafa, il ne songea plus qu'à publier ce monument qu'il regardait avec raison comme très-précieux pour les études bibliques. Dans ce but donc il composa des prolégomènes qui nous apprennent que le travail de correction dura quarante années sans presque aucune interruption et qu'un des soins principaux fut de consulter les meilleurs manuscrits, soit à Rome, soit dans les bibliothèques les plus célèbres de l'Italie, soit enfin dans les pays les plus éloignés. Ces Prolégomènes publiés en 1830 dans les *Annali delle scienze religiose,* que rédigeait alors Mgr de Luca, furent accueillis aux grands applaudissements des théologiens catholiques; d'autant mieux qu'ils sont la réfutation la plus complète du fameux *Bellum papale* de Thomas James, libelle dans lequel l'auteur prétend entre autres choses que pour toute correction de la Vulgate, les papes Sixte V et Clément VIII se bornèrent à suivre les éditions de Louvain en adoptant toutefois des leçons différentes et souvent même entièrement opposées.

Cependant, le docte Barnabite ne voulut pas borner là son travail ; il prépara des annotations dans lesquelles non-seulement il rapportait les leçons de l'exemplaire qu'il avait si heureusement découvert, mais encore il faisait connaître les différentes sources où elles avaient été puisées. Il avait ainsi annoté toute la Genèse, lorsque l'état de sa santé l'obligea à quitter ce travail devenu trop pénible pour lui. C'est pourquoi en 1845, année de sa mort, il le légua parmi plusieurs autres au P. Vercellone, qui deux ans après les publia dans un volume intitulé: *Prælectiones de Novo Testamento et historia Vulgatæ bibliorum editionis a Concilio Tridentino, auctore Aloisio M. Ungarelli sod. Barnab.* Nous venons de dire quelques lignes plus haut que les Prolégomènes qui font partie du volume qui nous occupe en ce moment, ne sont pas entièrement de la main du P. Ungarelli.

En effet, sans parler des seize premières pages qui appartiennent exclusivement à son disciple, toutes les autres sont remplies de notes historiques et critiques qui ont pour but, tantôt d'expliquer certains passages pour en faciliter l'intelligence à bien des lecteurs, tantôt d'appuyer les assertions sur de nouvelles preuves, tantôt enfin de corriger des inexactitudes que le manque de documents suffisants rendait presque inévitables; toutes choses qui donnent un grand prix à l'œuvre du P. Ungarelli, quels que puissent d'ailleurs en être l'importance et le mérite. Quant aux leçons du manuscrit découvert par le P. Ungarelli, et aux annotations dont ces leçons devaient être accompagnées, le P. Vercellone en a donné un spécimen qui fait suite aux Prolégomènes. Or, tout en accordant à ce dernier, que ce soit l'œuvre de son maître qui a servi de fondement et d'exemple à la sienne, nous devons à la vérité, de dire, que son travail est incomparablement plus complet, outre que le plan qu'il a suivi, offre sous divers rapports de plus grands avantages. Qu'il nous suffise de dire en preuve de notre assertion, que les deux premiers chapitres de la Genèse occupent moins de deux pages dans l'ouvrage du P. Ungarelli, tandis qu'ils en remplissent entièrement neuf dans le travail de son élève (comparez les pages LXXVIII, LXVIII, avec 1-9). Ajoutons que les autres chapitres suivent la même proportion. Mais avant de quitter ce sujet nous avons deux remarques à faire; la première, c'est que le P. Vercellone établit solidement l'importance et l'utilité de ses *Variæ lectiones* contre l'opinion de quelques hommes instruits d'ailleurs, mais étrangers à ce genre d'études : *Quidam docti, in hisce tamen studiis peregrini atque hospites,* (p. XV, XVI); la seconde remarque, c'est qu'il a voulu reproduire ici les Prolégomènes de son maître, quoique déjà imprimés deux fois auparavant, parce qu'il les regardait comme absolument nécessaires pour faire mieux comprendre toute l'économie de son propre travail : *Quod eadem*

prorsus necessaria esse videntur ad percipiendam et cognoscendam universi nostri operis rationem (p. XVI).

II. L'*Apparatus biblicus* a pour but de faire connaître les documents de tout genre dont l'auteur s'est servi pour la composition de son ouvrage. Or, ces documents que nous ne pouvons indiquer que d'une manière sommaire, l'auteur les a divisés en six chapitres conformément à la nature des diverses leçons qu'il a pu recueillir.

1° *Les Corrections Romaines* (*Romanæ correctiones*). Sous cette dénomination le P. Vercellone comprend premièrement : les Variantes recueillies en 1569 par la Congrégation que le pape Pie V avait formée (*Congregatio Piana*) pour corriger la Vulgate. Notre auteur les a tirées des archives secrètes du Vatican ; mais elles n'ont pu lui servir que pour la Genèse et l'Exode, attendu que les feuilles qu'il a pu voir, ne vont pas au-delà ; il déclare même qu'il ignore si le travail de cette Congrégation, s'étend aux livres suivants. Secondement les corrections de la Congrégation instituée par Sixte V (*Sixtina Congregatio*). Il faut remarquer que c'est pour la première fois que ces corrections ont été publiées. Troisièmement l'édition vaticane de Sixte V, qui parut en 1590, et dont un grand nombre de variantes n'ont aussi été reproduites que dans l'ouvrage du P. Vercellone. Quatrièmement les corrections de la Congrégation que Grégoire XIV avait chargée de revoir l'édition de Sixte V (*Congregatio Gregoriana*). Cinquièmement, les leçons et les notes d'Ange Rocca. Notre auteur veut dire l'exemplaire de l'édition sixtine, lequel se trouve dans la bibliothèque angélique, et auquel Ange Rocca ajouta en marge les corrections Grégoriennes et Clémentines, ainsi que quelques autres qui paraissent lui être propres. Sixièmement, les annotations de François Tolet, que le P. Ungarelli s'était proposé de publier, les regardant comme bien supérieures à tout ce qui avait été fait en ce genre jusqu'alors ; et son disciple lui-même

les a reproduites sans en rien retrancher, bien qu'elles appartiennent à l'exégèse plutôt qu'à la critique ; mais il était persuadé qu'elle donnerait un grand prix à son ouvrage. Septièmement enfin l'édition Vaticane de Clément VIII, laquelle parut en 1592. Le savant Père déclare que non-seulement il l'a prise pour base et fondement, toutes les fois qu'il a eu à collationner les variantes, mais qu'il a toujours donné le premier rang à ses leçons comme étant les leçons communes et reçues ; car comme c'est par elle qu'ont été terminés les travaux de critique biblique, c'est elle aussi qui est l'heureux complément de toutes les corrections Romaines qui se sont faites pendant quarante années sans presque aucune interruption.

2° *Les Manuscrits bibliques.* Sous cette dénomination le P. Vercellone comprend non-seulement les manuscrits qui représentent le texte sacré de la Bible, mais encore ceux qui contiennent les corrections. Or, comme il le dit lui-même, ces sortes de manuscrits sont en petit nombre et quelques-uns même ont été édités. Cependant il s'en trouve dans ce petit nombre, qui sont très-anciens et qu'on vante à juste titre, comme étant de la plus grande exactitude. Il en cite vingt-six qu'il décrit avec le plus grand soin, en ajoutant des détails historiques qui sont presque toujours pour la critique d'une haute importance. Quant à l'usage qu'il en fait, il préfère la qualité à la quantité. C'est pour cela qu'il a égard à la famille plutôt qu'aux individus ; c'est pour cela encore qu'il choisit ceux qui appartenant à des lieux et à des temps différents, représentent la Vulgate à ses divers âges et dans ses phases diverses. Enfin, c'est pour le même motif qu'il s'attache surtout à ceux qui se recommandent plus particulièrement par leur antiquité, comme par exemple le fameux *Codex Amiatinus,* qui était autrefois dans le monastère du mont Amiata en Toscane, et qui est aujourd'hui à Florence dans la bibliothèque

Laurentienne. C'est en effet le plus ancien de tous les manuscrits que nous ayons de la Vulgate. En 1840, Ferd. Flor. Fleck en recueillit les variantes dans une édition peu soignée du Nouveau-Testament. Depuis cette époque Constantin Tischendorf qui le fait remonter jusqu'à cent vingt ans après la mort de saint Jérome, a publié deux fois le Nouveau-Testament, d'abord en 1850, puis en 1854 avec quelques corrections; mais l'Ancien Testament est resté inédit. Ce précieux manuscrit contient toute la Bible, à l'exception du livre de Baruch, et, chose assez remarquable, la traduction des Psaumes, est celle que saint Jérôme a faite sur le texte hébreu.

3° *Les Bibles imprimées*. Notre auteur place les Bibles imprimées immédiatement après les manuscrits, et il les décrit avec le même soin. Il n'y a pas lieu d'en être surpris; les Bibles imprimées sont dans la critique d'un plus grand poids qu'on ne le croit communément; car, les anciennes éditions ayant été faites ou corrigées sur les manuscrits, s'éloignent le plus souvent de la Clémentine, et contiennent de bonnes leçons. A la vérité le P. Vercellone ne cite, comme ayant servi à son travail que 79 Bibles, et les *Concordances* de Gazpardzamora, publiées à Rome en 1627, 2 vol. in-fol. et dont *tous les textes sont dits avoir été corrigés d'après l'édition corrigée*, elle-même *par le Siége Apostolique pour la seconde fois*; mais il nous avertit lui-même qu'il en a eu quelques autres à sa disposition, depuis que la première partie de son ouvrage a été imprimée. D'ailleurs, il faut bien le remarquer, celles qu'il a collationnées, sont les plus estimées en critique; un seul coup d'œil jeté sur la liste qu'il en donne suffit pour s'en convaincre. Or, cette liste commence par l'édition de Venise, 1476, un volume in-fol. et se termine par celle de Rome, 1784-1788, 23 vol. in-8°, laquelle contient, outre le texte latin, la traduction italienne et les notes d'Antoine Martini, archevèque de Florence.

4° *Les Livres liturgiques*. Le savant Barnabite dit qu'il ne faut

pas s'étonner, si dans ses *Apparatus* il a mentionné les anciens livres de la liturgie latine, et s'il les a mis à la suite des manuscrits et des éditions de la Bible, puisque personne n'ignore que l'ancienne liturgie, composée presque entièrement de fragments bibliques, se trouvait par son emploi même dans le culte divin, sous la sauvegarde de l'autorité publique, et que par conséquent elle a toujours été de la part de l'Église l'objet d'une surveillance si constante et si attentive, qu'une faute même de copiste n'aurait pu s'y glisser, sans être remarquée et corrigée sur-le-champ. Mais hâtons-nous de le dire, il fallait à notre auteur toute son érudition et tout son esprit judicieux pour tirer un aussi bon parti de ce moyen de critique. Les fragments bibliques, qui se rencontrent dans la liturgie, ont été empruntés, comme tout le monde sait, les uns de l'ancienne Italique, les autres de la version de saint Jérôme. Or, il est peut-être le premier qui les ait employés à cet usage et qui les ait aussi soigneusement examinés; et comme il arrive le plus souvent que les livres liturgiques ne rapportent dans certains morceaux entiers de la Bible cités, que les premiers et les derniers mots, il a su parer au moins en partie à cet inconvénient, en collationnant tous ces mêmes morceaux qui se lisaient dans les Missels antérieurs aux corrections prescrites par Urbain VIII.

C'est ainsi qu'il a mis à contribution pour son travail, les liturgies mozarabique, romaine, gallicane et autres, qui offrent une multitude de leçons qu'une critique éclairée et sage ne saurait négliger.

5° *Les saints Pères et les écrivains ecclésiastiques.* Quiconque a parcouru les œuvres des saints Pères et des Docteurs de l'Église, reste convaincu qu'elles sont remplies de récits et de courtes citations de la Bible. Mais si on examine avec attention ces citations et ces récits, on ne peut s'empêcher de reconnaître, que si les textes de la Vulgate n'y sont pas toujours ci-

tés littéralement, ils y sont le plus souvent, au moins, dans les exemplaires tels que les Pères les avaient sous les yeux; car il est constant, et le P. Vercellone en fournit des exemples, il est constant, disons-nous, qu'un grand nombre de passages, qui s'étaient conservés dans les écrits des Conciles des Pères et des Docteurs, tels qu'on les lisait dans les plus anciens manuscrits bibliques, ont été altérés par l'ignorance ou la témérité des copistes qui ont voulu les accommoder aux Bibles récentes. Or, quels secours n'offre pas à la critique cette multitude de leçons qu'elle rencontre dans les œuvres des Pères, puisqu'elles représentent des manuscrits d'une antiquité bien supérieure à tous ceux que nous avons aujourd'hui? On peut dire à peu près la même chose des écrivains ecclésiastiques et des documents bibliques qui se trouvent répandus dans la collection des Conciles. Que si l'on nous demande, quels sont les écrits des Pères et des écrivains ecclésiastiques que notre auteur a mis à contribution pour son travail, nous répondrons avec lui et surtout avec ses *Variæ lectiones* elles-mêmes, qu'il a fouillé dans tous les ouvrages des anciens écrivains qui ont fait usage de la Vulgate, depuis Tertullien jusqu'à Innocent III. C'est ainsi qu'il a lu d'un bout à l'autre les 217 volumes de la Patrologie latine de Paris (1844-1855), en confrontant toutes les éditions qui passent pour les meilleures; il a même collationné plusieurs précieux documents, qui manquent dans la Patrologie, par exemple, les commentaires sur le Lévitique d'Hésychius, édités à Bâle en 1527, et ceux de Raoul de Flaix (*Radulphus Flaviacensis*), imprimés à Cologne en 1536. Il a mis de plus à profit, non-seulement les 37 volumes du cardinal Angelo Maï, qui comprennent *Scriptorum veterum nova collectio, Classici auctores, Spicilegium Romanum, et Nova Patrum bibliotheca;* mais encore le *Spicilegium Solesmense*, de D. Pitra; des deux éditions de Hugues de Saint-Cher, l'une de Venise (1600), l'autre de Lyon (1645); les Apostilles de Nicolas de Lyre, impri-

mées dans la Bible de Venise (1588) d'après le manuscrit autographe de leur auteur. Enfin, sans parler des autres écrivains du XIII[e] siècle et des suivants, le P. Vercellone n'a négligé aucune des leçons de la Vulgate, qui se trouvent dans la collection des Conciles, d'après les éditions du P. Hardouin, de Nicolas Coleti, et de Jean-Dominique Mansi.

6° *Le texte Hébreu et les anciennes versions.* Il arrive souvent que, quand on confronte les textes fournis par les corrections romaines, les manuscrits bibliques et les autres moyens de critique, pour arriver au texte primitif de la Vulgate, il s'offre une diversité de leçons telle, qu'il est très-difficile de distinguer la véritable. Or, il est évident, que dans ce cas on doit recourir, non-seulement au texte que saint Jérôme a traduit en latin, mais encore aux versions anciennes qui dérivent, les unes de ce même texte, les autres des Septante. Or, c'est ce qu'a fait notre savant auteur ; et il a usé de ces deux moyens de critique avec toute la liberté que l'Eglise laisse aux écrivains sur ce point ; car, comme il le remarque lui-même, p. CVIII, les hétérodoxes calomnient évidemment l'Eglise romaine, quand ils prétendent qu'elle a approuvé comme la vraie leçon, les fautes des copistes ; en sorte qu'il n'est plus permis de faire à cet égard de nouvelles recherches : « Interim lectorem ro« gamus ut obiter animadvertat singulas hujus nostri operis « paginas, re ipsa luculentissime retundere calumniam hetero« doxorum qui romanam Ecclesiam errores librariorum tan« quam veram lectionem ita comprobasse affirmant, ut jam « nobis non liceat *de vera versionis lectione sollicitos esse : sed « quamvis lectionem, etiamsi a textu græco et hebraico aberret, « pro vera nobis agnoscendam esse* (ita Masch in *Biblioth. sacra,* « vol. 3, p. 50). » Sans énumérer ici tous les monuments que le P. Vercellone a compulsés, nous dirons hardiment, qu'il n'en a négligé aucun de ceux qu'une sage critique pouvait lui prescrire de consulter, et nous ajouterons deux observations assez

importantes; l'une qu'il a corrigé et complété en bien des endroits l'édition grecque du cardinal Maï, laquelle a paru à Rome en 1857, après avoir collationné de nouveau le *Codex vaticanus grecus*; l'autre, que la lecture des Pères grecs lui a fourni un certain nombre de leçons qui ne se trouvent point dans l'ouvrage de Holmes.

Enfin il est encore d'autres moyens de critique dont l'auteur a fait un fréquent usage, mais qu'il ne mentionne pas ici, parce qu'ils sont communs à tous les écrivains qui s'occupent à corriger les anciens manuscrits, en cherchant à les ramener à leur pureté primitive.

III. L'analyse que nous venons de donner de l'*Apparatus biblicus*, suffit certainement pour faire connaître les *Variæ lectiones*, et pour prouver, comme nous l'avons dit en commençant, que l'ouvrage du P. Vercellone est beaucoup plus complet et beaucoup mieux conçu que tous ceux qui ont paru en ce genre jusqu'à nos jours. Ainsi nous nous dispenserons de toute autre réflexion qui aurait pour but d'en faire ressortir l'importance et le mérite intrinsèque, mais nous ne saurions ne pas dire que la forme même du travail et l'exécution typographique lui donnent un nouveau prix.

Comme nous connaissons parfaitement la vie studieuse, le *labor improbus* du docte Barnabite, du digne successeur des savants de son Ordre, Tornielli, Nicéron, Gerdil, Ungarelli, etc., nous espérons qu'il donnera, sans trop la faire attendre, la suite d'un travail désormais indispensable à toute personne qui s'occupe sérieusement d'études bibliques.

L'abbé J.-B. Glaire.

Pour tous les articles contenus dans ce cahier,

L'un des Secrétaires de la Rédaction, A. Jouby.

Imprimatur :

Atrebati, die 20 augusti 1860.

† P. L., *Episcopo Atrebat. Bolon. et Audom.*

Arras. — Typographie Rousseau-Leroy, rue Saint-Maurice, 26.

REVUE THÉOLOGIQUE.

5e ANNÉE.

8e Cahier. — 1er Octobre 1860.

DES CENSURES.

DE L'EXCOMMUNICATION.

(3e ARTICLE)

§ VI. DU SUJET DE L'EXCOMMUNICATION.

41. En règle générale *toute personne baptisée* est sujette à la peine de l'Excommunication et peut être frappée par celui qui a juridiction sur elle. Je dis *toute personne baptisée,* car l'excommunication est une censure qui prive les personnes qui en sont atteintes des biens spirituels communs aux fidèles.

Or, le Baptême seul rend l'homme capable de posséder ces biens qui sont le domaine propre et exclusif des enfants de l'Eglise. Il suit de là que les infidèles et même les catéchumènes n'ayant pas reçu le Baptême ne possèdent pas ces biens, et ne peuvent pas, par conséquent, en être excommuniés, puisqu'on ne saurait exclure de la communion ecclésiastique ceux qui n'y ont jamais été admis. L'Eglise n'a d'ailleurs de juridiction que sur ceux qui appartiennent à sa société comme l'enseigne saint Paul : *Quid mihi de iis qui foris sunt judicare* (1)? Mais une fois entré par le Baptême dans la société de l'Eglise, l'homme devient son sujet, et il demeure irrévocablement soumis à son autorité, et par conséquent à ses peines,

(1) Paul., *ad Corinth.*, 1, c. v.

alors même qu'il serait hérétique, schismatique ou apostat. La raison en est que le pouvoir spirituel de l'Eglise est fondé sur le caractère indélébile imprimé dans l'âme par le Baptême. Comme ce caractère sacré est ineffaçable, il persévère malgré l'hérésie, le schisme et l'apostasie. Il résulte de là que le pouvoir de l'Eglise sur ses sujets rebelles est inadmissible (1).

42. Le Pape étant le Chef suprême de l'Eglise, la source de la juridiction, et le centre nécessaire de la communion ecclésiastique, ne saurait être à aucun titre soumis à l'excommunication.

Une peine ecclésiastique ne peut être infligée que par un supérieur. Or, le Pape, comme Pape, n'a pas de supérieur sur la terre. Législateur souverain de la société religieuse, il n'est soumis à aucune loi positive humaine, et il ne saurait donc pas être puni pour avoir violé des lois qui ne l'obligent pas, comme il ne peut pas être jugé par ceux dont il est lui-même le juge souverain. Qui oserait dire que le Père commun de la famille chrétienne pourrait être exclu de la famille par ses propres enfants, et jugé coupable de désobéir aux ordres de ceux qui doivent lui obéir (2) !

D'ailleurs, l'excommunication est le retranchement d'un membre de l'Eglise de l'unité du corps et de la communion des autres membres. Or, comment concevoir que le membre-chef, centre de l'unité et de la communion ecclésiastique, puisse être séparé et retranché de cette unité et de cette communion ? Il faudrait dire alors que l'on peut concevoir l'existence et la vitalité d'un corps séparé de sa tête. Il est vrai que l'histoire nous offre quelques rares exemples de sentences d'excommunication prononcées contre le Pape par quelques Evêques. Mais ces actes attentatoires à l'autorité papale dont les époques les plus orageuses de l'histoire de l'Eglise nous

(1) Cap. Majoris, *de Baptismo*.
(2) C. Cum inferior 16, *de majoritate et obedientia*.

offrent l'exemple, sont sans autorité, et universellement condamnés par les principes du Droit.

43. Les enfants et tous ceux qui sont privés de l'usage de la raison ne peuvent être excommuniés, parce qu'étant incapables de commettre un péché formel, ils ne peuvent pas être soumis à une peine qui suppose nécessairement une faute. Aussi une sentence d'excommunication portée contre une société, association ou communauté, quelque générale quelle soit, ne comprend jamais les enfants et les personnes privées de l'usage de leur raison.

44. Mais que penser d'une excommunication qui frapperait un innocent, ou, en d'autres termes, un innocent peut-il être excommunié? Pour répondre à cette question on doit distinguer entre l'excommunication portée par le Droit, et l'excommunication portée par le supérieur ecclésiastique particulier. L'excommunication portée par le Droit ne saurait jamais atteindre un innocent. S'il en était autrement, elle supposerait de la part du législateur une loi inique et destituée de toute force obligatoire, et dont cependant le transgresseur serait puni malgré l'absence de toute faute. Or, il n'est pas permis de supposer que l'Eglise qui est dirigée par le Saint-Esprit puisse jamais porter une loi injuste, et encore moins excommunier le transgresseur d'une telle loi. Soutenir le contraire serait blasphémer et nier la sainteté de l'Eglise. On doit donc admettre que celui qui a encouru une excommunication portée par le Droit l'a méritée, qu'il est coupable, et que la peine qui le frappe, est juste.

Il n'en est pas de même si la sentence de l'excommunication est portée *ab homine per sententiam specialem;* car il peut arriver qu'un innocent en soit frappé, soit parce que la calomnie aura surpris la bonne foi du supérieur, soit parce que celui-ci se sera laissé entraîner par la passion à abuser de son pouvoir. Dans ce cas-là, l'effet de l'excommunication est nul.

La raison en est que l'excommunication portée par un Prélat ou juge ecclésiastique, supposant nécessairement une faute, comme nous l'avons vu, là où il n'y a pas de faute, la sentence qui prononce une peine est abusive et sans effet. Toutefois celui qui est injustement frappé d'une excommunication est, généralement parlant, obligé de s'y soumettre, extérieurement au moins, pour éviter le scandale et ne pas troubler le bon ordre.

45. Une société ou communauté ne peut être excommuniée dans son ensemble collectif en tant que corps, le Droit exigeant que tous les membres coupables soient excommuniés séparément. Néanmoins, l'excommunication qui serait infligée à une société ou communauté dans son ensemble, en tant que corps moral, serait valide, quoiqu'illicite et contraire au Droit (1). Si le Pape la prononce, elle ne sera même pas illicite, parce que la défense d'excommunier les corps moraux n'étant que de droit ecclésiastique, ne peut pas lier le Souverain-Pontife. Ainsi si le Pape jugeait que tous les membres d'un corps moral sont coupables et qu'il y a lieu de les excommunier collectivement en tant que constituant tel corps déterminé, il peut le faire licitement, et alors non-seulement le corps mais tous les membres individuellement devront se regarder comme excommuniés, et ils le seront réellement devant Dieu et devant son Eglise.

46. Nous devons rapporter à la question présente du sujet, cette autre question: Les souverains ou princes temporels sont-ils soumis à l'excommunication? peuvent-ils être excommuniés par l'Eglise, et en qui dans l'Eglise réside le pouvoir de leur infliger cette peine?

Que les princes temporels, empereurs ou rois catholiques,

(1) Cap. Responso 49, *de Sentent. excomm.*, et c. Romana 5, *de Sentent. excomm.*, in-6°. Ferraris, *Bibliothec. canon.* Verb. *Censura*, n. 12.

soient soumis comme les simples sujets au pouvoir coërcitif de l'Eglise, c'est ce qu'il ne peut être permis de contester. Les Souverains catholiques sont de fait membres de la Famille chrétienne, les enfants de l'Eglise, et soumis comme tels au pouvoir souverain des Clefs, et sujets eux-mêmes de celui qui est le Pasteur souverain *des agneaux et des mères, des pasteurs et des fidèles, des sujets et des rois,* dit Bossuet. Leur titre d'empereur ou de roi ne les a pas dépouillés de leur titre de chrétien, ni par conséquent de la soumission que tout chrétien, par cela même qu'il est chrétien, doit aux lois ecclésiastiques. Par conséquent, s'ils refusent d'écouter la voix de l'Eglise, s'ils foulent aux pieds son autorité, l'Eglise peut les reprendre, les corriger, les ramener à la soumission par l'usage de ses censures, et elle est d'autant mieux fondée à exercer ce droit, que l'exemple de la rébellion venant de plus haut, deviendrait une occasion de scandale et de chute pour plusieurs s'il n'était pas réprimé.

D'ailleurs, l'Evangile n'a établi aucune exception en faveur des Princes. Jésus-Christ s'exprime dans les termes les plus généraux, soit lorsqu'il déclare que celui qui n'écoute pas l'Eglise doit être exclu de sa société et regardé comme un païen et un publicain : Si autem Ecclesiam non audierit sit tibi sicut ethnicus et publicanus ; soit lorsqu'il confère à ses Apôtres le pouvoir souverain des Clefs : Amen dico vobis quæcumque alligaveritis super terram erunt ligata et in cœlis (1). On n'est donc pas fondé à réclamer une exception en faveur des princes.

L'Eglise a été établie sur les nations et sur les rois (2) qui doivent respecter dans son autorité souveraine l'autorité de

(1) Matth., c. XVIII, v. XVII, XVIII.

(2) Dabo tibi gentes hæreditatem tuam, Ps. II, v. VIII. — Reges videbunt et consurgent principes et adorabunt propter Dominum (Isaïe, c. XLIX, v. VII.)

Celui *par qui les rois règnent,* et le Chef suprême de cette Eglise est établi avec plus de titre encore que les Prophètes de l'ancienne Loi, sur les tribus, les peuples et les rois, pour les instruire, les diriger dans la voie de la justice, les reprendre et les châtier de leurs fautes (1).

47. Les princes doivent se considérer comme les fils et les sujets de l'Eglise et non comme ses égaux et ses maîtres. Or, comme enfants et sujets de l'Eglise, ils sont soumis à ses censures comme à son enseignement. S'il en était autrement, l'autorité de l'Eglise sur eux serait illusoire et inefficace, car s'il est nécessaire à une société régulièrement constituée d'être investie du pouvoir coërcitif pour réprimer l'audace et la révolte des coupables qui foulent aux pieds ses lois et son autorité, ce pouvoir lui est surtout nécessaire, quand la désobéissance et la révolte a pour auteurs ceux-là même dont l'exemple a une plus grande influence de perversion sur la multitude. Qui pourrait calculer les maux survenus à l'Eglise par suite de la révolte des princes contre son autorité ? Il n'est que trop commun de voir les peuples s'autoriser de l'exemple de leur souverain selon le vieil adage : *Regis ad exemplar totus componitur orbis.* Il est donc nécessaire au maintien de l'ordre dans l'Eglise, qu'elle puisse rappeler à leur devoir et les princes et les sujets, les châtier même et les exclure de sa communion s'ils s'obstinent dans leur révolte, afin qu'elle ne se rende pas elle-même coupable ou complice de leur criminelle rebellion.

Bossuet reconnaît ce droit à l'Eglise sur les souverains dont la conduite est devenue un scandale ou un danger pour les fidèles (2). Et avant Bossuet, Almain, théologien de Cour, et l'un

(1) Ut evellas et destruas, et disperdas, et dissipes, et edifices, et plantes. Jerem., c. I, v. 10.— Ego quippe dedi te hodie, in civitatem munitam... Super omnem terram regibus Juda et principibus ejus. (Ibid., c. 1, v. XVIII.)

(2) *Defens. declar.*, tom. I, part. II, liv. V, c. VII.

des partisans les plus avancés du régalisme, reconnait que, de *droit divin*, les Empereurs et les Rois sont soumis à l'autorité de l'Eglise, qu'ils lui doivent une obéissance *imprescriptible*, et qu'ils peuvent être légitimement excommuniés comme les simples fidèles. « *Insuper quum illi potestati (ecclesiasticæ) non ex institutione humana, sed divina cuncti fideles subjiciantur, ct quando aliquid subjicitur alicui, non ex proprio consensu, sed auctoritate alicujus, non potest ab illa subjectione eximi, nisi auctoritate ejus qui eum subjecit vel auctoritate sui superioris si habet superiorem. Hinc est, quod contra obedientiam debitam Ecclesiæ prescribi non potest et* MULTI IMPERATORES ET REGES *hac potestate fuerunt excommunicati.* » (Almainus, *Quæst. resumpt. de dominio natur.*, etc. 2 conclus.)

Nos rois eux-mêmes ont reconnu qu'ils étaient soumis aux censures ecclésiastiques. Ainsi parmi les priviléges que le Saint-Siége a accordés aux rois de France à différentes époques, nous trouvons plusieurs Bulles pontificales qui les exemptent de la juridiction de l'Ordinaire, quant aux censures, et qui déclarent qu'ils ne pourront plus à l'avenir être excommuniés que par le Pape. Or, si nos rois ne se fussent pas cru soumis à l'excommunication, auraient-ils demandé de semblables priviléges qui étaient la reconnaissance la plus manifeste de leur dépendance de l'Église sur ce point ?

48. Le célèbre Hincmar, archevèque de Reims, inflige un blâme aussi sévère que mérité à certains Évêques courtisans qui prétendaient que le roi Lothaire ne pouvait être excommunié, parce que, disaient ces Prélats, le prince *n'est soumis qu'à la loi et au jugement de Dieu.* Un semblable langage, dit Hincmar, ne peut être celui d'un chrétien catholique, mais d'un blasphémateur et d'un organe de l'esprit diabolique. *Hæc vox non est catholici christiani, sed blasphemi, et spiritu diabolico pleni.* D'ailleurs, ce droit de l'Église n'a pas jamais été contesté par les théologiens et canonistes orthodoxes. Tous sont unanimes

à le reconnaître et à le démontrer, comme on peut le voir dans Suarez (1).

Enfin, nous présenterons en faveur du droit de l'Église, un dernier argument auquel un catholique ne peut rien objecter; c'est la pratique même de l'Église, et l'usage quelle a fait de ce pouvoir en retranchant de sa communion les souverains qui s'obstinaient dans leur révolte contre son autorité. Nous ne rappellerons pas ici toutes les sentences de ce genre qui ont été prononcées à différentes époques contre des têtes couronnées. Nous ne citerons que les plus anciennes afin de montrer que l'exercice de ce droit n'est pas nouveau dans l'Église comme le prétendent Fébronius et les Jansénistes. L'empereur Anastase fut excommunié par le pape saint Symmaque dans un Concile romain (2). Plus tard saint Nicolas Ier, retranche de la communion de l'Église le roi de France Lothaire I, pour le forcer à reprendre son épouse légitime qu'il avait répudiée. Le pape Léon III écrivant à Kenulphe, roi des Merciens, comble d'éloges un saint Évêque de ce royaume, et rappelle au roi qu'il a conféré à ce saint Évêque le pouvoir d'excommunier les rois et les princes temporels : *Ut si quispiam ex subjectis ejus, tam regibus et principibus quam universo populo transgressus fuerit dominica mandata, excommunicet eum.* Il est superflu de rappeler à nos lecteurs les sentences prononcées contre plusieurs empereurs d'Allemagne, pendant la querelle des investitures. L'histoire les a consignées ainsi que celles que les Papes ont également prononcées contre les princes qui envahissaient le domaine du Saint-Siége. Toutes les Bulles d'excommunication publiées par les Papes à différentes époques contre les ravisseurs et les détenteurs des biens de l'Église, et contre ceux qui gênent ou empêchent le libre exercice de la juridic-

(1) *Defensio fidei,* contra Regem Angliæ.

(2) Labb. Concil., t. IV, edit. *Parisiens. littera apologet. S. Symmachi ad Anast.*

tion ecclésiastique, ou qui portent atteinte aux immunités des clercs renferment la désignation explicite des rois et des empereurs (1). Le saint Concile de Trente, prononça la même peine contre ces attentats, de quelque condition qu'en soient les auteurs, sujets ou princes : *Si quem clericorum vel laicorum, quicumque is dignitate, etiam imperiali aut regali, præfulgeat, is anathemati tamdiu subjaceat* (2).

48. Les Évêques français du Concile national de 1811, n'ont pu s'empêcher de reconnaître le même droit à l'Église en matière d'excommunication. L'église de France avait alors sous les yeux le Pape captif, et le sacré Collége interné. Quelques voix complaisantes s'étant fait entendre dans le Synode pour balbutier quelques plaintes timides sur la Bulle d'excommunication publiée par Pie VII, on vit se lever un Archevêque qui tenant en main les actes du Concile de Trente, s'écria : « J'entends dire qu'un Pape n'a pas le droit d'excommunier les souverains; alors condamnez donc l'Église qui l'a ainsi établi. » Un long frémissement d'enthousiasme répondit à ce cri du cœur, qui était en même temps un acte de foi et une démonstration catholique. Ces paroles de Charles-François d'Aviau du Bois de Sanzay, archevêque de Bordeaux, étaient en tant que de besoin, la justification et la consécration de la Bulle *Quum memoranda.* On ne s'y trompa pas, et ce fut probablement en conséquence de cet acte de courage, que le Concile fut dissous, ce jour-là même, par décret impérial.

Il résulte donc de la pratique constante de l'Église dans l'exercice du droit qu'elle s'est toujours attribué en matière d'excommunication, qu'elle a réellement reçu ce droit de son

(1) Voir entre autres (Leo X, constit. *Licet felicis recordationis Bonifacius*, Kalend., mart. 1518) (Clemens VII, constitut. *Rescriptorum et litterarum*, Kalend., januar. 1533.) (Clemens VI, constitut. *Etsi solertem*.) (Leo X, in Concilio Lateran. canon. *Statuimus et ordinamus*, sess. 9.)

(2) Sess. 22, *de Reform.*, c. XI.

divin Fondateur, à moins qu'on n'aime mieux supposer qu'elle l'a usurpé soit sciemment, ou par erreur et ignorance de ses droits. Or, une telle hypothèse est insoutenable et blasphématoire en tant qu'elle est attentatoire à l'infaillibilité et à la sainteté de l'Église.

50. Investie de droit divin, du pouvoir d'excommunier ses sujets rebelles, l'Église exerce ce pouvoir en premier lieu par son Chef suprême, le Pontife romain qui comme Vicaire de Jésus-Christ sur la terre et successeur de saint Pierre, a reçu la plénitude de la juridiction ecclésiastique. Ce droit du Pape est suffisamment établi par les textes évangéliques qui attribuent à saint Pierre la puissance souveraine dans l'Église. Nous n'avons donc pas à insister sur ce point.

Quant au pouvoir des Évêques en ce qui regarde l'excommunication des souverains, il est certain que ce pouvoir a été restreint, et l'on peut même dire qu'aujourd'hui un simple Évêque ne pourrait plus par sa propre autorité excommunier un souverain; car, bien que l'Evêque ait eu autrefois ce pouvoir, on convient cependant que depuis bien des siècles l'excommunication des princes est comptée parmi les causes majeures, réservées exclusivement au Saint-Siége. A défaut de texte formel du Droit pour le prouver, nous avons la pratique constante de l'Eglise et une tradition de faits plusieurs fois séculaire. Tous les canonistes sont unanimes sur ce point (1).

51. La sentence d'excommunication portée par le Pape contre un souverain, n'est à aucun titre subordonnée à l'assentiment soit explicite soit tacite ou même présumé de l'Eglise comme l'ont faussement prétendu Quesnel et les Jansénistes.

(1) Sylvester, verb, *Censura*, n. 10. — Palaus, tr. 20, disp. 1, punctum 6, n. 3. — Ferraris, Bibliotheca canonica, verb. *Censura*, n. 15. — Pichler, Summa jurisprudentiæ seu jus canonicum universum, l. v, tit. 39, § I, n. 6.

Les sentences papales sont légitimes et ont leur effet indépendamment de cette ratification. La proposition contraire qui est la 90e des propositions extraites des ouvrages de Quesnel a été condamnée par Clément XI. En voici le texte : « C'est l'Église qui a le droit d'excommunier, pour l'exercer par les premiers pasteurs, du consentement au moins présumé de tout le corps. *Ecclesia auctoritatem excommunicandi habet, ut eam exerceat per primos pastores, de* CONSENSU SALTEM PRÆSUMPTO TOTIUS CORPORIS. » Ainsi d'après Quesnel, les Jansénistes, et M. le procureur général Dupin qui est d'accord avec eux sur ce point et sur beaucoup d'autres (1), ce n'est plus le successeur de saint Pierre et le prince des pasteurs, ce ne sont plus même les Pontifes qui dans l'Eglise, reçoivent comme un droit, une consécration et un dépôt inaliénable, le pouvoir d'excommunier, c'est l'Eglise toute entière. L'Église ainsi définie et présentée se composerait de l'assemblée de tous les fidèles ; et les premiers pasteurs, instruments ou ministres de l'Église dans l'exercice de ce droit, ne pourraient en user que du consentement au moins présumé de tout le corps. Ce qui revient à dire que non-seulement les simples prêtres, mais les laïques, hommes et femmes, vieillards et enfants, et ceux-là mêmes qu'il s'agirait d'excommunier, devraient être consultés et mis en demeure de se prononcer sur des questions de foi, de discipline et de morale dont la discussion est souvent au-dessus des intelligences vulgaires. Ce qui revient à dire encore qu'il n'y aurait dans l'Eglise que des membres enseignants, gouvernants, jugeants, et que dans cette même Eglise les coupables seraient à la foi juges et parties. Les Jansénistes vont jusque-là et M. Dupin à leur suite. On pourrait demander au célèbre jurisconsulte, s'il serait disposé à approuver l'appli-

(1) Voir *Traité des Libertés de l'église gallicane* ou *Manuel de Droit public ecclésiastique français*, par M. Dupin, procureur-général, sénateur, édition 1860.

cation de ce système democratico-religieux à la jurisprudence civile. Sans le savoir peut-être, et nous aimons à le croire sans le vouloir, au moins ostensiblement, les Jansénistes et le célèbre auteur du Manuel se placent au même niveau que les protestants. La doctrine des premiers coudoye les erreurs des autres.

L'énormité et la fausseté de telles propositions ne peuvent échapper au simple bon sens.

La logique catholique les réprouve avec Clément XI. La seule doctrine vraie sur le pouvoir du Pape en matière d'excommunication est que ce pouvoir, alors même qu'il l'exerce sur les souverains, est un pouvoir personnel et non délégué, qu'il tient directement et immédiatement de Dieu, et non de l'Eglise ni du corps des fidèles. L'Eglise tout entière dans ses membres est soumise à l'autorité du Chef qui régit tout le corps, et elle en dépend complètement, loin de lui être en quoi que ce soit supérieure.

51. La juridiction est dans l'Eglise par le Pape, et non dans le Pape par l'Eglise. C'est à Pierre et à Pierre seul que Jésus-Christ a dit : *Tu es Pierre et sur cette pierre je bâtirai mon Eglise, et les portes de l'enfer ne prévaudront pas contre elle... et je te donnerai les clefs du royaume des cieux et ce que tu auras lié sur la terre restera lié dans le ciel* (1).

Or, il résulte de ces paroles et de l'interprétation commune des Pères que le pouvoir suprême des Clefs a été donné à saint Pierre, à l'exclusion de tout autre, sans en excepter l'Eglise elle-même : c'est ce qui découle évidemment des paroles du Sauveur, et il est impossible, sans en renverser la contexture si simple et si naturelle, de les entendre dans ce sens, que Jésus-Christ a confié ce pouvoir immédiatement à l'Eglise, et que Pierre l'a reçu de la main de celle-ci. *Souvenez-vous*, dit Ter-

(1) Matth. c. XVI, v. XVIII et XIX.

tullien, *que par ces paroles le Seigneur a confié les clefs à Pierre et par lui à l'Eglise* (1).

« C'est Pierre, dit saint Optat de Milève, qui a reçu les clefs pour les transmettre aux autres (2). » — « C'est lui, dit encore saint Hilaire, qui a les clefs dans sa main ; et c'est pourquoi ses jugements terrestres sont des jugements célestes (3). » Quel cahos dans l'Eglise si le pouvoir des Clefs y existait dans le sens que lui donnent les Jansénistes et les régalistes modernes ! Et qui ne voit qu'il importait pour le maintien de l'unité et pour fermer la voie aux schismes et aux dissensions, que la plénitude du pouvoir ecclésiastique fût confiée à un chef unique, et qu'il pût l'exercer avec une souveraine indépendance sur tous les membres de la société chrétienne, sur les rois comme sur les simples sujets !

LA TRINITÉ DIVINE.

Suite.

Les Symboles. — Les Hérétiques. — Théodote l'ancien et Théodote le jeune. — Artéman et Paul de Samosate. — Praxéas et Noët. — Sabellius. — Lutte de saint Denis d'Alexandrie, contre le Sabellianisme.

XXXVII. Parmi les monuments de l'antiquité, qui prouvent que le dogme fondamental du Christianisme était professé publiquement avant le Concile de Nicée, nous devons citer les *Symboles*. Ces sommaires de la foi donnés aux fidèles comme des signes de ralliement pour les distinguer des Juifs, des païens

(1) Scorp., c. x, *Memento claves me Dominum Petro et per hunc Ecclesiæ reliquisse.*

(2) Optat. milevit. contra Parmen. VII, *Claves regni cœlorum communicandas cœteris solus accepit.*

(3) *De Trinit.* vi, 37. *Hinc regni cœlorum habet claves, hinc terrena ejus judicia, judicia cœlestia sunt.*

et des hérétiques, ont une incontestable valeur historique; valeur d'autant plus grande dans la question qui nous occupe, que, placés sous la sauvegarde des pasteurs, ils ont traversé les siècles sans subir aucune altération.

On distingue, avant le concile de Nicée, trois sortes de symboles ; le Symbole romain ou le Symbole des Apôtres, les Symboles orientaux, et les Symboles introduits dans quelques églises particulières ou dans quelques écoles par l'autorité de docteurs célèbres ou de pasteurs vénérés. Or, tous ont un centre commun, un foyer de vérité surnaturelle, la Trinité divine. « Dans tous les Symboles, dit Mgr Ginouilhac, les chrétiens font profession de croire, et d'une manière distincte, premièrement en *Dieu le Père* tout-puissant, puis *en son Fils unique notre Seigneur Jésus-Christ,* troisièmement *dans le Saint-Esprit.* Les mêmes termes y sont employés pour exprimer la foi en chacune de ces personnes, et à chacune d'elles est attribuée une opération particulière : au Père la toute-puissance et la création ; au Fils la rédemption des hommes par son incarnation ; au Saint-Esprit la sanctification des âmes, la rémission des péchés, la formation de l'Église. Or, il n'en faudrait pas davantage pour être convaincu que l'Église primitive professait dans ses symboles la distinction et la divinité du Père, du Fils et le Saint-Esprit : *leur distinction,* puisqu'elle y représente le Père, le Fils et le Saint-Esprit comme trois objets de sa foi également distincts, et par là également subsistants, et qu'elle attribue à chacun des opérations distinctes, et qui supposent une existence personnelle en Celui qui en est l'auteur. D'ailleurs, les noms de Père et de Fils indiquant manifestement une distinction personnelle, on ne concevrait pas qu'on fît profession de croire dans le Saint-Esprit, si on ne le regardait comme une personne aussi réellement subsistante. Leur *consubstantialité;* car, la forme de ces professions de foi établit bien un ordre de relations entre ces trois Personnes,

mais elle indique d'ailleurs entre elles une égalité parfaite. Nous croyons au Fils et au Saint-Esprit comme nous croyons au Père. Le Fils et le Saint-Esprit y sont l'objet et le fondement de la foi comme le Père ; l'expression est la même. Elle est absolue (1). Elle a donc naturellement pour chacune de ces trois personnes le même sens ; et ce n'est que par des subtilités infinies qu'on pourrait dissimuler l'absurdité ou l'impiété qui se rencontreraient à appuyer également sa foi sur Dieu et sur deux créatures, ou sur deux êtres qui sont Dieu, et un troisième qui ne l'est pas. Ces subtilités, le peuple ne les entend point, ne les suppose point, et elles ne peuvent donner le vrai sens de la foi publique d'une société religieuse (2). »

N'est-ce pas là le langage de la droite raison ? Malgré les subtilités sophistiques de certains écrivains, n'est-il pas évident que, dès les premiers âges, les chrétiens professaient dans leurs symboles, avec l'unité d'un Dieu, la distinction et la consubstantialité, par conséquent l'égalité parfaite des trois personnes ? Il est vrai que les critiques ne sont pas d'accord sur l'origine du Symbole romain et des autres dont nous invoquons l'autorité ; mais, nonobstant ces disputes, il est acquis à l'histoire que ces formules symboliques ont précédé le Concile de Nicée, qu'on les donnait aux catéchumènes en Orient et en Occident, comme l'abrégé de la foi de l'Eglise, et que les pasteurs, gardiens de la doctrine, veillaient sur leur intégrité. Pour détruire ce fait, il faudrait révoquer en doute les témoignages les plus formels et les plus respectables. Or, ce fait suffit pour établir notre thèse et montrer l'inanité des suppositions que nous opposent nos adversaires.

XXXVIII. Nous devons rappeler aussi dans le même but les

(1) « Et in Spiritum sanctum. » *Symb. rom.*
(2) *Hist. du dogme cath.*, t. I, l. IV, c. VIII.

luttes que l'Eglise a soutenues contre les hérétiques qui ont attaqué dans les premiers siècles le dogme de la Trinité divine.

Dès le temps des Apôtres, l'Eglise de Jésus-Christ a toujours rejeté de son sein ceux qui se sont obstinés à enseigner une doctrine contraire à la sienne. Une hérésie se produit-elle quelque part, les Pontifes, les Docteurs et le successeur de saint Pierre la combattent et la frappent d'anathème ; ceux qui l'ont enseignée et qui la défendent se voient retranchés de la communion des fidèles. Vos idées sont nouvelles, leur dit-on, elles ne sont conformes ni à la parole du maître, ni aux enseignements de la tradition, puisque vous ne voulez pas les rétracter, vous cessez de faire partie de la famille chrétienne.

Ce procédé, l'Eglise l'a particulièrement employé contre ceux qui, avant le Concile de Nicée, altérèrent dans leurs écrits le dogme fondamental de la Trinité divine. Il n'est pas difficile d'étudier dans les trois premiers siècles, les phases de cette lutte que l'orthodoxie catholique eut à soutenir contre les innovations de l'erreur. Si MM. Saisset et Vacherot s'étaient donné la peine de le faire, ils n'auraient pas dit que la distinction et la consubstantialité des trois personnes divines ne furent définitivement professées qu'après le concile de Nicée.

A la fin du II[e] siècle, *Théodote l'ancien* enseigne que le *Logos*, la seconde personne, n'est qu'une influence spéciale de la Divinité, par conséquent, une vertu, une force impersonnelle ; il est excommunié par le pape saint Victor. Presque à la même époque, *Théodote le jeune* est frappé d'anathème pour avoir renouvelé cette erreur et enseigné de plus que le *Logos*, comme vertu impersonnelle, avait résidé dans Melchisédech en une mesure supérieure à celle qui s'était manifestée dans le Christ, parce que Melchisédech avait été le médiateur entre Dieu et les anges, tandis que le Christ ne l'avait été qu'entre

Dieu et les hommes. Quelques années après, le Pape saint Zéphirin condamne l'hérétique *Arteman* qui, en admettant la génération surhumaine de Jésus-Christ, ne voyait en lui qu'un homme supérieur aux Prophètes par sa vertu. En 270, les Annales de l'Eglise nous présentent la condamnation et la déposition de Paul de Samosate, esprit vain, subtil et corrompu, qui soutenait que le *Logos* et le Père ne forment qu'une seule personne,et que la divinité de Jésus-Christ n'est par conséquent qu'une qualité morale, non une propriété essentielle (1).

XXXIX. Vers la même époque, c'est-à-dire dans la première moitié du IIIe siècle, une autre classe d'hérétiques attaqua le dogme de la Trinité, en confondant la seconde personne avec la première. Praxéas et Noët enseignèrent que le Père lui-même était descendu dans le sein de Marie, qu'il avait été enfanté, qu'il avait souffert. En tant qu'il a pris chair en Jésus, disait Praxéas, le Père s'appelle le Fils; mais il n'est nullement distinct du Fils quant à la personne, car il s'est fait à lui-même son Fils, (*Ipse se sibi Filium fecit*) et il a souffert dans sa chair (*Pater compassus est Filio*). De là le nom de *Patripassiens* donné aux partisans de Praxéas. Tertullien combattit avec une grande énergie ces funestes erreurs dans deux livres, dont l'un est intitulé: *Hippolytus contra Noetum* (2); et l'autre: *Adversus Praxeam.*

Bérylle de Bostre, renouvela cette hérésie. D'après Eusèbe (3), il disait dans un passage très-diversement expliqué: « Notre Seigneur n'a pas préexisté avant sa venue parmi les hommes. Il n'y a pas de divinité personnelle en Lui; celle du Père seule réside en Lui. » Ce qu'on ne peut expliquer, dans

(1) Voy. Théodoret. *Fabulæ hæreticorum*, II, 6.

(2) Quelques auteurs attribuent ce livre à saint Hippolyte de Porto; nous suivons l'opinion commune en l'attribuant à Tertullien.

(3) S. Epiphan. *hæres.*, c. LXV. Eusèbe, VII, 27, 30.

le sens le plus favorable, que de cette manière : La Divinité dans le Christ, qui n'était rien de personnellement distinct de l'unique personne du Père, est devenue en lui une hypostase propre, en tant que le Père s'est enveloppé en lui dans la chair, hypostase distincte, d'une part, du Père, en tant qu'il est la personne divine, infinie, de l'autre, une avec le Père, comme sa manifestation personnelle dans la chair. Bérylle, qui, en outre, semble avoir nié dans le Christ l'âme humaine, conséquence de la première négation de sa personnalité divine, fut convaincu de son erreur dans un concile de Bostre, en 244, par Origène.

XL. La seconde moitié du troisième siècle vit naître une troisième classe d'hérétiques qui developpèrent ce que leurs devanciers avaient commencé. A leur tête se montre Sabellius qui donna son nom à la doctrine dont il fut l'un des plus habiles et des plus dangereux propagateurs. De même que Bérylle distinguait la personne de la divinité, une en elle-même, de sa manifestation personnelle dans le Christ, comme Fils, Sabellius la distinguait de sa manifestation dans le Père et dans le Saint-Esprit (1). D'après lui, cet être un et divin, qui, çà et là, est nommé Père, tout comme nous appelons Dieu en général Père, est une unité non distincte, une Monade μονάς ; c'est le Dieu muet, l'ancien, le Dieu implicite, dans lequel le *Logos* est encore latent. Dès que cette monade se déploie, c'est-à-dire dès que le Père parle ou que le *Logos* sort de lui, le monde est créé ; ou bien encore, une matière éternelle étant donnée, ce qui ne répugne pas du tout à Sabellius, Dieu se met en rapport avec elle par le *Logos*. Ainsi le *Logos* n'est autre chose ici que la manifestation du Dieu personnel dans le monde. Cette manifestation est triple : Dieu se manifeste comme Père en

(1) S. Epiph. *hæres.*, 63. — Eusèbe, VII, 6. — Théodoret, II, 9. — Athan. contra Arianos, oratio IV.

donnant sa loi, comme Fils en devenant homme dans le Christ, comme Saint-Esprit en remplissant de sa vertu le cœur des fidèles. Ces trois actes de la manifestation ou révélation divine, que Sabellius nomme πρόσωπα, correspondent à trois périodes, qui sont entr'elles comme le corps, l'âme et l'esprit. Du reste, selon Sabellius, dans chacune de ces manifestations, c'est-à-dire, dans ces trois personnes, la vraie personnalité divine est chaque fois complètement présente; c'est pourquoi il enseigne expressément que, lorsque le Père se révèle, il n'y a encore ni Fils, ni Esprit, et de même, lorsque le Fils ou l'Esprit se révèle, le Père n'est plus, ou le Père et le Fils ne sont plus. Ces trois Êtres ne sont donc que des formes diverses de la même divinité personnelle se manifestant dans ses rapports avec le monde; mais au terme du développement, les trois actions se confondent en une seule, de sorte que la doctrine de Sabellius aboutit en définitive ou au dualisme ou au panthéïsme.

D'après la doctrine catholique, en effet, la personnalité divine se parfait en elle-même dans la substance divine, par sa triple manifestation comme Père, Fils et Saint-Esprit, d'une manière absolue et absolument indépendante de toute création finie. Mais, d'après le sabellianisme, la personnalité divine ne se développe que dans son rapport avec le monde, de sorte que l'expansion de la monade est conçue panthéïstiquement, comme étant la position immédiate du monde lui-même; ou bien, dans un sens dualiste, puisque, en face de la personne divine, est posée une matière éternelle, à laquelle la divinité, en se manifestant et par le fait même de cette manifestation, soumet son indépendance (1).

(1) Dans les temps modernes Hégel a renouvelé l'erreur de Sabellius. Ce que celui ci appelait Μονάς, Dieu, Unité sans distinction, Hégel l'appelle Père; l'expansion de cette unité dans le monde, c'est l'apparition du *Logos*, Hégel l'appelle le Fils; le retour du monde en

XLI. Nous savons par l'histoire que le sabellianisme trouva l'Église en possession d'une doctrine contraire à la sienne. En vain cette hérésie emprunta-t-elle toutes les formes pour cacher son venin ; en vain Sabellius mit-il au service de cette funeste erreur toutes les ressources d'un esprit adroit et subtil ; l'Église, retrouvant dans son système, avec la négation d'une croyance qui datait des premiers âges, toutes les rêveries anti-chrétienees qu'elle avait condamnées dans le passé, la combattit sans relâche par ses docteurs et la frappa d'anathème. Dès que ce nouveau symbole se produisit, saint Denis d'Alexandrie le dénonça au pape saint Xyste comme une impiété dangereuse. Denis, successeur de saint Xyste sur le siége de saint Pierre, en porta le même jugement que l'Evèque d'Alexandrie, et écrivit contre les sabelliens une lettre dogmatique dont saint Athanase nous a conservé de précieux fragments et où l'on trouve ces paroles : « Sabellius blasphème en disant que le Fils lui-même est le Père, et réciproquement (1). »

La croyance de l'Église catholique en l'existence réelle et distincte du Père, du Fils et du Saint-Esprit était donc si certaine, à la fin du second et au commencement du troisiéme siècle, que, non-seulement elle regardait immédiatement comme hérétiques ceux qui la niaient, mais qu'elle croyait et que ses adversaires agissaient comme s'ils croyaient avec elle, que cette croyance venait des Apôtres eux-mêmes : en combattant et en condamnant les hérétiques, les Docteurs, les Conciles et les Papes en appelaient toujours aux traditions primitives, aux temps apostoliques. Telle était du reste à cette épo-

Dieu, il l'appelle l'Esprit ; de sorte que, dans son système, comme dans celui de Sabellius, l'être unique et divin, obscur d'abord en lui-même, se pose, se détermine, arrive à la conscience de lui-même et se parfait par cette connaissance.

(1) Athan. de decr. syn. Nic., n. 26.

que la susceptibilité de la Foi orthodoxe, que ses défenseurs les plus zélés et les plus énergiques étaient quelquefois accusés de s'écarter dans leurs écrits de la pure doctrine chrétienne. Nous en avons un exemple frappant dans les luttes soulevées par le sabellianisme.

Cette hérésie ayant excité de grands troubles vers l'an 250, dans la Pentapole, quartier de la Lybie Cyrénaïque, saint Denis, évêque d'Alexandrie, qui était chargé du gouvernement supérieur des églises de cette province, écrivit contre les sabelliens un traité en forme de lettre qui souleva contre lui-même une grande tempête, et qui a fait révoquer en doute par quelques savants son orthodoxie sur l'article de la Trinité.

Sabellius s'était efforcé d'échapper au reproche de *Patripassianisme* qui était en horreur dans toute l'Eglise depuis Praxéas et Noët. Mais ses partisans, moins avisés que lui, dirent hautement que c'était le Père qui s'était incarné, qui avait souffert ; et ils poussèrent les choses si loin, au rapport de saint Athanase, que dans plusieurs églises de la Pentapole, on ne prêchait plus le Fils de Dieu (1). Saint Denis prit alors la plume, et pour établir la distinction réelle du Père et du Fils, il s'appuya principalement sur les passages de l'Evangile relatifs à l'humanité du Sauveur. Son livre fut mal reçu par plusieurs orthodoxes. Soit zèle de la Foi, soit pour tout autre motif, quelques-uns partirent pour Rome et le dénoncèrent au Souverain-Pontife qui tenait alors son concile, ou qui l'assembla à cette occasion. Devant ce Concile, Denis d'Alexandrie fut accusé : 1° d'avoir nié l'éternité du Verbe ; 2° de n'avoir pas admis que le Fils fût consubstantiel au Père, et d'avoir dit qu'il était une chose faite ; 3° d'avoir séparé le Père du Fils et du Saint-Esprit.

(1) Athan., *de sentent. Dionys.*, n. 5.

Le Concile fut indigné de ces propositions et le Pape somma l'Evêque d'Alexandrie de s'expliquer. Saint Denis, prévenu sans doute de la démarche qu'on faisait contre lui, s'était déjà défendu, et avait écrit à ce sujet une lettre au Pape lui-même. Dans cette lettre, dit saint Athanase, « il ne s'occupait qu'à se défendre des faux soupçons qu'on avait eus contre lui, et nullement à disputer contre le Pape, à combattre ses sentiments. Il y répondait à toutes les propositions qu'on lui reprochait, il en montrait le sens, mais il n'y changeait et ne rétractait rien. » (1).

Voilà les faits qui se passaient dans l'Eglise au troisième siècle, faits importants et incontestables que MM. Saisset et Vacherot ne pourront pas détruire.

CONFÉRENCES ROMAINES.

RÉSOLUTION DES SIXIÈME ET SEPTIÈME CAS DE MORALE.

VIe *Cas.*

Titius cum Mævia matrimonium inivit. Tribus circiter annis Mævia conjugalem fidem illibatam servavit; at postea specie cujusdam juvenis illecta, turpem erga illum amorem fovens adulterium non semel patravit. In eo facinore uxorem deprehendit Titius; hinc legitime probato crimine divortii sententiam quoad thorum obtinuit. Matrimonio hac ratione soluto, cum a callida quadam muliere sæpe tentatus esset Titius, occulte et ipse in idem crimen semel lapsus est; at facti pœnitens, ut melius castitatem servaret, itemque pœnitentiam de admisso peccato ageret, religionem ingressus est. Paulo post, adulterium a Titio admissum ab ipsa vaferrima muliere cognovit Mævia; hinc statim virum suum deposcit. Hisce cognitis

(1) Athan., *de sent. Dionys.*, n. 14.

Titius anxius confessarium adit, et re tota diligenter exposita quærit :

1° *An et quomodo matrimonium quoad thorum dissolvi possit?*

2° *An licite et valide ipse in casu possit professionem religiosam emittere?*

3° *Quid sibi modo uti melius agendum?*

I. C'est un point de l'enseiguement catholique que le mariage des chrétiens, une fois légalement contracté et consommé, ne peut être dissous pour quelque cause que ce soit; *Mulier alligata est legi quanto tempore vir ejus vivit. Quod si dormierit vir ejus, liberata est* (I. Cor. VII, 39).

Le divorce proprement dit est donc condamné par la loi divine ; mais il y a une espèce de divorce dans le sens large du mot, qui, sans dissoudre le lien conjugal, peut en suspendre, ou éteindre quelques effets, droits ou obligations. Ainsi l'Eglise enseigne qu'il y a plusieurs causes qui permettent aux époux de se séparer.

On distingue deux sortes de séparations, *separatio quoad thorum*, et *quoad habitationem*. Remarquons toutefois, qu'en France et en Belgique, la séparation n'a lieu, quant aux effets temporels, que lorsqu'elle a été prononcée par les tribunaux civils, ce qui, dans l'espèce, doit modifier très-souvent la manière d'agir du confesseur.

Les cas qui nous occupent, étant supposés se passer en Italie, nous n'avons pas à nous inquiéter de cette considération, et nous pouvons continuer l'examen de la première question, en énumérant les causes qui légitiment la séparation *quoad thorum*, et *quoad habitationem*, et en indiquant aussi la manière dont on doit procéder à cette séparation.

La séparation *quoad thorum tantum*, peut avoir lieu dans les cas suivants :

1° Par consentement mutuel. 2° Si l'un ou l'autre des époux contracte une impuissance subséquente au Mariage. 3° Lors-

qu'il survient un doute pratique et fondé sur la validité du Mariage. 4° Si les époux viennent à avoir connaissance d'un empêchement dirimant, jusqu'à l'obtention de la dispense. 5° Cette séparation peut avoir lieu dans certains cas, relativement à l'un des époux, qui a perdu le droit de demander le devoir conjugal, tout en conservant le droit de rendre ce devoir ; par exemple, s'il a baptisé sans nécessité son propre enfant ou s'il l'a tenu sur les fonts baptismaux ; s'il a eu un commerce criminel avec une personne parente de son conjoint. Enfin 6° si le conjoint s'est certainement rendu coupable d'un adultère, qui ne peut néanmoins être prouvé au for extérieur.

La séparation *quoad thorum et cohabitationem* requiert des causes plus graves, en voici les principales :

1° L'adultère bien prouvé de la femme ou du mari ; le droit canon met à cet égard les deux époux sur le même rang. Cependant, il est bon de faire observer que le droit civil français n'accorde à la femme le droit de demander la séparation pour cause d'adultère de son mari, qu'autant *qu'il a reçu sa concubine dans la maison commune* (Cod. civ. art 230), tandis que cette condition n'est point exigée en cas d'adultère de la femme ; c'est que, toutes choses égales, l'adultère de la femme est plus criminel que celui du mari.

Toutefois, l'adultère ne serait plus une cause de séparation, si le conjoint s'était rendu coupable de la même faute, *paria delicta mutua compensatione delentur* (lib. IV, tit. XIX, *de Divortiis*, cap. 4 et 5). Si l'autre époux a été la cause directe de l'adultère commis par son conjoint (cap. 4 de *Eo qui cogn.*). Si l'adultère était involontaire, par exemple, s'il avait été commis par suite de la violence faite à la femme, ou par suite d'une erreur de bonne foi, par surprise (q. 2, cap. 1 et 2, caus. 34 *de sec. nupt.*). Si, après l'adultère, il est intervenu une réconciliation, un pardon ; chose qu'on supposera toujours si

l'époux innocent a continué d'habiter volontairement avec son conjoint, après avoir eu connaissance de ses désordres. S l'adultère n'est pas certain, complet, consommé. — Voir sur tout cela *Carrière*, n. 337-41. — *Scavini*, p. 480. — *Maschat*, n. 12, seq. H. T.

Reste à savoir maintenant comment et de quelle autorité cette séparation peut se faire pour cause d'adultère : si l'adultère est certain et notoire *jure et facto*, la partie innocente peut se séparer de son conjoint de sa propre autorité ; si l'on n'a pas à la fois cette certitude et cette notoriété, il faut attendre la sentence judiciaire ; dans tous les cas, il est toujours bon, en pratique, d'attendre l'intervention de l'autorité ecclésiastique ; il est cependant des cas, où l'époux innocent pourrait sans scandale user de tout son droit, et pour une juste raison, se séparer de son conjoint, de son autorité privée, en attendant la décision de l'autorité ecclésiastique.

La séparation étant faite dans toutes les règles, la partie innocente, hors les cas cités plus haut, n'est jamais tenue rigoureusement et en justice, d'accueillir son conjoint coupable, quand bien même il viendrait à s'amender ; elle peut y être tenue par convenance et par charité. (V. *Maschat*, n. 16, H. T.). Mais que faire, si après la séparation, l'époux innocent vient à tomber dans la même faute ? Est-ce le cas d'appliquer l'adage *paria delicta mutua compensatione delentur* ? Pas précisément ; car dans la cause de l'autre époux, il est intervenu une sentence judiciaire, par laquelle, dit Maschat, l'époux adultère « *privatus est jure proximo ad actus conjugales,* » ce qui n'a pas eu lieu pour celui-ci. Il n'est donc pas tenu de se remettre avec son conjoint aussitôt après sa faute, mais, comme le dit formellement le cap. V, H. T., il y a lieu à demander l'intervention de l'autorité ecclésiastique pour rétablir le Mariage.— V. *Carrière*, n. 338 et *Scavini*, p. 380 seq.—Il résulte de tout ce qu'on vient de lire que l'adultère est par lui même une cause de séparation perpétuelle.

2° La seconde cause de séparation serait le cas où le mari, faisant profession d'hérésie, s'efforcerait d'altérer la foi de sa femme et l'empêcherait de pratiquer sa religion. Mais l'hérésie, même notoire, n'est pas comme l'adultère, une cause de séparation perpétuelle; de sorte que si la partie innocente s'était séparée de son conjoint de sa propre autorité, elle serait obligée de revenir à lui en cas de résipiscence. Si au contraire elle s'était séparée de lui à la suite d'une sentence judiciaire, elle ne serait pas tenue en justice de retourner à lui, mais elle pourrait y être tenue par charité et par convenance. — Ajoutons avec Maschat qu'ici il n'y a pas, comme dans le cas précédent, matière à compensation. « Hæresis nec cum hæresi « nec cum adulterio compensatur: nam per hæresim non « infertur injuria mutua conjugibus, sed Deo: per adulterium « vero fit injuria conjugibus; ergo licet adulteria mutuo com- « pensari possint, non tamen hæreses » (*Maschat*, num. 17, H. T.).

Il est à peine nécessaire de faire remarquer qu'ici nos lois civiles sur le Mariage ne seraient pas d'accord avec la loi ecclésiastique.

3° La troisième cause de séparation serait la crainte fondée d'un mal grave, résultant de la cohabitation, soit pour le corps, soit pour l'âme, soit pour la réputation, etc. Par exemple, si la femme ne croyait pas pouvoir résister à son mari qui la sollicite au mal, qui la porte au crime: « Si manus tua vel pes « tuus scandalizat te, abscide eum et projice abs te.... Et si « oculus tuus scandalizat te, erue eum, et projice abs te » (S. Matt. ch. XVIII, v. 8 et 9).—Ou bien si elle craignait d'être impliquée dans les crimes de son mari, elle peut alors se séparer, pour ne pas paraître complice. Quant aux mauvais traitements de l'une des parties, le droit civil s'accorde avec le droit canonique. « Les époux pourront réciproquement demander le di- « vorce (la séparation de corps) pour excès, sévices ou injures

« graves de l'un d'eux envers l'autre ». (Cod. civ. art. 231). Il en est de même dans le cas de fureur ou de démence d'un des conjoints, si elle est poussée à un tel point que l'autre ait lieu de craindre quelqu'accident fâcheux.

A ces causes, notre code civil ajoute la condamnation de l'un des époux à une peine infamante; art. 232.

Pour l'une ou l'autre de ces dernières causes, s'il y avait péril en la demeure, la séparation pourrait se faire temporairement d'autorité privée; mais, d'ordinaire, on doit toujours requérir l'intervention de l'autorité ecclésiastique, qui, dans ces derniers cas, se prononcera toujours pour une séparation momentanée. Voici ce que dit *Giraldi*, pag. 541 : « Hujusmodi « divortium sine judicis sententia fieri quidem non potest, quo« ties agitur de divortio perpetuo; fieri tamen privata aucto« ritate posse crederem ad tempus, ob grave aliquod periculum « animæ vel corporis *imminens*, quod aliter declinari nequiret: « vel etiam ad inspiciendum an pars adultera det signum « emendationis, dummodo tamen separatio fiat absque scan« dalo, et prævio consilio confessarii, aut alterius viri pru« dentis. » — On peut voir avec fruit dans l'ouvrage de *Mgr Gousset*, n. 900, comment un curé ou un confesseur doit se comporter à l'égard des époux qui se sont séparés de leur propre autorité (Cf. *Carrière*, n, 357 ; *S. Alphonse*, n. 963).

II. 2° *An licite et valide ipse in casu possit professionem religiosam emittere ?*

Réponse. — Bien que la profession religieuse ne puisse jamais avoir pour effet de dissoudre le mariage une fois contracté et consommé, cependant il est plusieurs cas où l'entrée en religion et la profession religieuse sont valides et permises pour l'un ou l'autre des époux. Ainsi, en cas d'adultère, une fois la sentence de séparation prononcée, il est loisible à la partie innocente d'entrer au couvent, et, à moins que le Mariage n'ait été auparavant réintégré par une réconciliation ou autre-

ment, elle peut validement et licitement faire profession après le temps voulu. Pourquoi ? parce que l'époux adultère a perdu à perpétuité le droit de cohabiter avec son conjoint, droit qui ne peut lui être rendu que par suite d'une réconciliation ou d'une sentence judiciaire.

Si donc Titius n'avait pas lui-même commis le péché d'adultère après la sentence de séparation, nul doute qu'il ne pût validement et licitement faire profession religieuse. La question est donc de savoir si l'adultère qu'il a commis en secret l'a privé de ce droit; et d'après ce qui a été dit plus haut, nous ne le croyons pas. Si l'on s'en tient au droit strict, Titius peut encore, malgré sa faute, faire validement et licitement profession religieuse ; car, la sentence de séparation qu'il a obtenue était perpétuelle, et elle n'a été révoquée ni par le fait de l'adultère qu'il a commis, puisqu'il était secret, ni par une autre sentence judiciaire. En justice rigoureuse, rien ne l'empêcherait donc d'user de tout son droit, tandis que son épouse n'a pas obtenu une sentence en sa faveur. Mais nous ne parlons ici que du droit strict; quant à la question de convenance, nous allons la résoudre en répondant à la question suivante.

III. 3° *Quid sibi modo uti melius agendum ?*

Réponse. — Nous croyons qu'ici, s'il y avait lieu de croire que l'épouse infidèle revînt corrigée, il faudrait donner à Titius le conseil de la reprendre, si rien ne s'y opposait d'ailleurs ; car, bien qu'il n'y ait pas lieu à une application bien précise de l'adage, *paria delicta mutua compensatione delentur*, à cause de la sentence judiciaire intervenue dans le premier adultère, néanmoins le texte du droit dit formellement qu'il y a lieu de demander la réintégration du Mariage, *reintegrandum est matrimonium* (c. v, tit. XIX); il vaudrait donc mieux que Titius répondît aux avances de son épouse, même sans attendre une décision de l'autorité.

Mais si, au contraire, on n'était pas bien sûr des dispositions de l'épouse, ou si d'autres graves inconvénients s'opposaient à une réconciliation immédiate, il faudrait plutôt attendre la décision de l'autorité ecclésiastique ; et même il y aurait peut être lieu alors de conseiller à Titius de faire profession religieuse, tandis qu'il en a le droit : d'autant plus qu'ici, l'adultère ayant été tout à fait secret, la preuve juridique en serait peut-être très-difficile.

VIIe *Cas de conscience.*

Titius sacerdos licet bonis moribus ita eniteret ut pietatis et honestatis veluti quoddam ostenderetur exemplar, tamen cujusdam vaferrimæ feminæ fraudibus ac blanditiis circumactus, miserrime cum duabus semel et iterum turpem rem habet, et ab iis duo masculus et femina filii gignuntur, absque dubio quin eorum ipse revera sit pater. Occultissimi facinoris statim pœnitens sic in posterum denuo mores interius exteriusque componit, ut ab Episcopo parochus renuncietur. Interim duæ illæ feminæ diem obeunt supremum, et ille pietate motus eorumdem filiorum omnimodam curam suscepit. Deinde fato accidit ut isti perditissimo inter se amore incendantur, et prorsus ignorantes se esse fratres matrimonium contrahere flagitent. Parochus qui unus totam rem novit, quantum in se est eosdem a suscepto proposito dimovere satagit, sed frustra : ipsi enim coram parocho, spretis etiam quæ ex Concilio Tridentino sunt præmittenda, matrimonium attentare videntur. Hinc parochus ne hoc crimine illi se commaculent, denuntiationibus et cæteris quæ juris sunt peractis, eos in matrimonium conjungit. Quæritur :

1° *Quæ et qualis sit obligatio denuntiandi impedimenta ?*

2° *Utrum parochus debuerit rem Episcopo deferre ; præsertim si infamiæ periculum satis grave ex ea revelatione sibi imminere novisset ?*

3° *Quid modo agendum ?*

I. Pour répondre à la première question, il faut soigneusement distinguer entre le curé, qui est tenu d'office à rechercher et à déclarer les empêchements, et les simples fidèles ; nous parlerons d'abord de ceux-ci. L'Eglise, en ordonnant les publications de mariage, impose aux fidèles l'obligation de révéler les empêchements soit dirimants, soit prohibants qu'ils connaissent. De l'aveu de tous, cette obligation est grave, surtout pour ce qui regarde les empêchements dirimants ; et elle n'est pas restreinte aux habitants de la paroisse dans laquelle se fait la publication ; elle s'étend généralement à tous ceux qui ont connaissance de l'empêchement qui existe au mariage qu'on vient de publier. On doit aussi révéler les empêchements secrets, quand même on serait seul à les savoir.

Cependant, quelque stricte que soit cette obligation, il y a des causes qui en dispensent, il y a des cas où l'on ne doit point faire cette révélation ; voici d'abord ceux dont on convient généralement. Il n'y a pas d'obligation de faire connaître l'empêchement, 1° Si celui qui en a connaissance peut empêcher le mariage d'une autre manière, qui ne soit pas illicite. 2° Si l'on sait ou qu'on a lieu de croire que les parties ont obtenu dispense au for intérieur, à moins toutefois qu'il ne soit à craindre que l'empêchement ne devienne public. 3° Si, en révélant un empêchement, on a lieu de craindre de s'attirer la vengeance des parties contractantes, et de s'exposer ainsi à de graves inconvenients ; mais il faut bien examiner si, dans le cas donné, il n'y a pas moyen d'éviter tous ces inconvénients, par exemple, en disant confidentiellement au curé ce qu'on sait. 4° On est dispensé de la révélation d'un empêchement lorsqu'on ne peut le révéler sans se diffamer soi-même ; la personne qui a commis un péché d'où il est résulté un empêchement, ou qui a été complice de ce péché, n'est pas obligée de révéler sa turpitude. 5° Ceux qui, par état, sont tenus au secret d'un empêchement tels que les médecins, les chirur-

giens, les sages-femmes, les avocats, ne doivent pas le révéler ; inutile de parler du secret de la confession, il est inviolable : le confesseur qui ne connaît un empêchement que par la confession sacramentelle, ne sait rien, et il doit dans tous les cas se comporter, comme s'il ne savait absolument rien. Dans tout ceci, il n'y a aucune difficulté, car il s'agit du secret qu'on appelle *secretum consilii seu status*. De plus, Mgr Gousset pense qu'il faut porter la même décision à l'égard de ceux qui ont été consultés comme amis (n. 778) ; quant à nous, s'il ne s'agit que du secret qu'on appelle *secretum conversationis*, nous ne saurions nous ranger à l'avis de l'éminent Prélat.

Certains auteurs exceptent encore le cas où celui qui connaît l'empêchement en croirait la révélation inutile; par exemple, disent-ils, s'il lui était impossible de prouver l'empêchement; mais nous ne saurions admettre cela; car, si le témoignage d'un seul ne suffit pas pour prononcer la nullité d'un mariage, il peut être assez grave pour en empêcher la célébration. Par exemple encore, ajoutent-ils, s'il y avait lieu de croire que la révélation serait plutôt nuisible aux futurs époux, par la raison qu'ils sont actuellement dans la bonne foi, et qu'il est à craindre que connaissant l'empêchement, ils ne passent outre sans demander dispense; mais c'est au supérieur qu'il appartiendra de juger de tout cela, quand il connaîtra toutes les circonstances. Ce sont du reste des cas presque métaphysiques.

Dans tout ce qui précède, nous avons supposé la connaissance véritable de l'empêchement; car autre chose est de connaître un fait, et autre chose de savoir que ce fait entraine un empêchement; l'ignorance sous ce dernier rapport est très-commune; le peuple, comme le dit Mgr Gousset, n'est point canoniste. Il faut aussi supposer une connaissance certaine; ainsi, on ne doit point révéler les empêchements qu'on ne connait que par des bruits vagues, ou sur le rapport de personnes

peu dignes de foi. Les fidèles ne sont pas même obligés d'examiner si ces bruits sont bien ou mal fondés, mais il en est tout autrement pour le curé ; il est tenu d'office de s'assurer, autant que possible, s'il n'y a pas d'empêchements aux mariages de ses paroissiens. Mais avant d'en venir spécialement au curé, voyons à qui les fidèles doivent faire la déclaration de l'empêchement? « C'est au curé qui a publié les bans, répond Mgr Gousset, « n. 779. Cependant il est convenable et conforme aux règles « de la charité de s'adresser d'abord aux parties elles-mêmes, « autant qu'on peut le faire sans inconvénient. Si les parties « averties de l'empêchement persistent à vouloir s'épouser, on « doit en faire part au curé, qui, après avoir examiné mûrement « les choses, aura recours à l'Evêque, si la déclaration qu'on « lui a faite, mérite d'être prise en considération. Il ne serait « pas juste que le premier venu fût admis à faire manquer « ou à faire retarder un mariage sans aucun motif. Dans le « doute, on s'en rapportera à la décision de l'Evêque, qui « peut alors dispenser de tout empêchement canonique. » Jusqu'ici tout est bien ; mais l'éminent Prélat ajoute plus loin : « Mais que fera le curé dans le cas dont il s'agit, (dans le doute) « si le temps ne permet pas de recourir à l'Evêque? On sup- « pose que les parties ne consentent pas à différer leur ma- « riage. Nous pensons qu'il peut se rendre à leur vœu, rece- « voir leur consentement et leur accorder la bénédiction nup- « tiale ; le doute du curé ne suffit pas pour priver les parties « d'un droit acquis. » Ce jugement absolu et facile est répété et développé au n. 854 ; mais franchement, il ne nous satisfait pas entièrement. Peut-on parler ici d'un *droit acquis dont le doute du curé ne peut priver les parties?* Ce raisonnement serait peut-être bon si le doute du curé portait uniquement sur la licéité d'un acte que les parties auraient un droit certain de poser ; mais ici, il s'agit bien d'autre chose ; le doute du curé porte sur l'*habilité* des contractants. Si l'empêchement existe,

ils sont inhabiles, et tous les raisonnements des probabilistes ou d'autres ne rendront pas le mariage valide. Hors le cas de nécessité, nous croyons donc qne le curé doit recourir à l'Evêque. Mais voyons maintenant comment le curé doit s'y prendre suivant les différentes circonstances dans lesquelles il peut être placé. Distinguons d'abord la connaissance puisée, ou au confessionnal, ou hors du confessionnal.

A. *Hors du confessionnal.* 1° Si la chose lui a été rapportée par l'un des époux ou par d'autres, il cherchera l'occasion opportune d'en avertir les époux, et il la communiquera à l'Evêque telle qu'il la connaît; ce n'est pas au curé, mais à l'Ordinaire qu'il appartient de connaître d'un empêchement, même prohibant. Il suffit donc que le curé ait une conjecture probable de l'empêchement, et il n'est pas nécessaire d'avoir plusieurs témoins. (Cf. *S. Alph,* n. 996 seqq. *Scavini,* p. 435 seq. *Carrière*, n. 421 seqq.)

2° Si en dehors de la confession, il conste au curé de l'existence d'un empêchement occulte, que les parties s'obstinent à nier, le curé ne pourra certainement pas assister à leur mariage s'ils se présentent secrètement devant témoins. Mais que dire s'ils se présentent publiquement? Certains auteurs prétendent que dans ce cas le curé peut prêter son ministère au mariage; ils s'appuient principalement sur trois raisons, ou plutôt ils veulent établir une triple parité:

a) Avec celui qui, se trouvant lié par un empêchement occulte, d'irrégularité, par exemple, se présente publiquement à son Evêque pour recevoir les ordres;

b) Parité avec le pécheur caché demandant publiquement la participation au sacrement de l'Eucharistie;

c) Parité enfin avec celui qui se présente publiquement pour la célébration du mariage; alors que le curé connait qu'il est en état de péché mortel.

Quant à nous, nous pensons que le curé ne peut pas se prê-

ter à la célébration du mariage dont il s'agit; car, lorsqu'il existe un empêchement, l'affaire du curé c'est de déférer la chose à l'Evêque et non pas de la juger; en qualité de pasteur, il est tenu d'office de faire sa déposition sur l'empêchement. De là vient qu'il n'y a aucune parité avec les deux derniers cas supposés plus haut. Quant à la première raison apportée par les adversaires, elle est fondée sur une fausse supposition. En effet, il suffit d'ouvrir le *Concile de Trente, sess.* XIV, *c.* 1, *de Ref.* pour être convaincu que l'Evêque, dans le cas dont il s'agit, doit refuser d'admettre aux Ordres celui qu'il sait être lié par un empêchement secret. V. *S. Alph.,* n. 1002, *Scavini,* p. 436, *Carrière,* n. 424.

3° Si, connaissant l'empêchement en dehors de la confession, il sait en même temps que la dispense a été obtenue pour le for intérieur, le curé peut assister au mariage, pourvu qu'il n'y ait pas à craindre que l'empêchement ne devienne public. Sinon, il faudrait attendre la dispense pour le for extérieur.

B. Nous supposons maintenant que le curé ne connaisse l'empêchement que par la confession de l'une ou l'autre des parties. Que faire alors? Il doit tout d'abord en avertir le pénitent, à moins que les circonstances n'exigent plutôt de le laisser dans la bonne foi. Si maintenant le pénitent averti, ne veut tenir aucun compte de l'avertissement, il ne pourra pas être absous; mais s'il se présénte pour se marier, le curé est obligé de lui prêter son ministère. Passons maintenant à la seconde question :

II. *Utrum parochus debuerit rem Episcopo deferre; præsertim si infamiæ periculum satis grave ex ea revelatione sibi imminere novisset?*

R. Nous avons vu plus haut que de l'avis de tous, les simples fidèles ne sont jamais tenus de se diffamer pour faire connaître un empêchement. Mais peut-on dire la même chose d'un curé, qui par état, est tenu d'office de déclarer à l'Evê-

que les empêchements qui s'opposent aux mariages de ses paroissiens? Nous n'oserions pas affirmer que le curé y soit tenu. Supposons, comme on le fait ici, que le curé ne puisse aucunement rapporter la chose à l'Evêque sans se diffamer gravement lui-même ; si nous étions consultés comme confesseurs, nous pourrions peut-être conseiller au curé de confier filialement la chose au cœur paternel d'un Evêque, mais quant à lui en faire une obligation, surtout s'il y avait à craindre des suites fâcheuses, nous ne croirions pas en avoir le droit. Mais cette supposition n'est-elle pas un peu métaphysique?

Dans le cas dont il s'agit, il semble que le curé, dans l'impuissance de dissuader autrement les deux jeunes gens de leurs projets d'union, aurait bien pu leur faire connaître qu'en vertu d'un secret dont lui seul était le dépositaire, il savait pertinemment qu'ils étaient nés du même père,et ne pouvaient par conséquent se marier ensemble. Si, malgré cela, les deux jeunes gens avaient persisté dans leur projet, le curé ne pouvait-il pas faire connaître la chose à son Evêque de la même manière qu'aux jeunes gens, sans se diffamer? Et cela aurait certainement suffi pour empêcher le mariage. Il est si naturel de supposer qu'un curé puisse être dépositaire d'un pareil secret sans être compromis lui-même, qu'il semble qu'aucune diffamation véritable n'aurait pu suivre cette déclaration.

Mais enfin, on suppose que le curé a agi tout autrement, qu'il les a mariés sans rien dire à personne, et on demande maintenant.

III. *Quid modo agendum ?*

R. Benoît XIV dit quelque part dans son ouvrage *de Synodo*, que toutes les causes majeures et difficiles doivent être déférées au Saint-Siége apostolique. Il faudrait donc dans ce cas-ci que le curé écrivît secrètement à la Sacrée-Pénitencerie pour demander une ligne de conduite. Il devrait pour cela bien faire connaître toute la cause, déclarer si les jeunes gens,

une fois avertis, consentiraient à se séparer ; si la séparation pourrait se faire sans qu'il en résultât un scandale ou d'autres inconvénients graves, etc. Dans le cas où la séparation pourrait se faire sans inconvénient, nous croyons que la Pénitencerie l'exigerait ; dans le cas contraire, elle déciderait de les laisser dans la bonne foi.

DÉCISIONS DE LA S. C. DU CONCILE.

OBSERVATIONS PRÉLIMINAIRES SUR LES DIFFÉRENTES MANIÈRES DE TRAITER LES AFFAIRES DANS CETTE CONGRÉGATION.

1. Notre intention n'est pas d'entrer ici dans tous les détails des formes observées par la Sacrée Congrégation du Concile dans l'expédition des affaires qui lui sont soumises, mais seulement de donner quelques simples et courtes notions propres à mieux faire saisir le sens de certaines expressions que les lecteurs de la *Revue théologique* rencontrent de temps en temps dans le compte-rendu des causes jugées par ce célèbre tribunal. Ces renseignements peuvent d'ailleurs être utiles à ceux qui auraient besoin de recourir au Saint-Siége par l'intermédiaire de la Sacrée Congrégation du Concile.

2. Parmi les affaires portées à cette Congrégation, il en est un grand nombre dont la solution est clairement tracée d'avance par le style et la pratique de la Congrégation même, sans qu'il soit nécessaire de les soumettre à une discussion spéciale. Ce sont là les affaires ordinaires et courantes, elles sont traitées et expédiées, au nom de la Congrégation, par le Cardinal-Préfet et le secrétaire, soit en vertu de leurs pouvoirs ordinaires, soit en vertu de facultés spéciales accordées par le Souverain-Pontife, sur la relation du secrétaire, qui va pour cet effet à l'audience de Sa Sainteté une fois par semaine, le lundi au soir. L'expédition de ces affaires se fait par lettres ou par rescrits,

signés du Cardinal-Préfet et du secrétaire et munis du sceau de la Congrégation, lequel porte le nom du Cardinal-Préfet.

3. D'autres affaires demandent un examen plus approfondi et sont, pour cette raison, soumises aux délibérations de la pleine Congrégation dans les assemblées qui ont lieu en règle générale, une fois chaque mois, excepté celui d'octobre, au Palais où réside le Pape, et toujours un samedi, qui est plus communément le dernier du mois. Les affaires sont proposées par le secrétaire, qui fait sur chacune un rapport imprimé, qu'on distribue aux Cardinaux de la Congrégation une dizaine de jours à l'avance.

La forme de ces rapports et le nom sous lequel on les désigne varient suivant la nature et l'importance des affaires qu'ils ont pour objet. Les uns sont appelés *summaria precum ;* les autres sont désignés sous le nom de *feuilles*, *folia ;* d'où vient que l'on dit de certaines causes qu'elles ont été proposées *per summaria precum,* et de certaines autres, qu'elles ont été *in-folio ;* à cette dernière catégorie appartiennent, dans nos comptes-rendus, toutes celles pour lesquelles on ne donne pas une indication contraire.

A chaque Congrégation sept causes sont proposées *in-folio* et ordinairement quatre *per summaria precum*. Le nombre de ces dernières est quelquefois augmenté suivant le besoin ; ainsi cette année, il a été plusieurs fois porté jusqu'à dix.

4. Les affaires qu'il est d'usage de proposer *per summaria precum* sont : 1° les affaires gracieuses, comme les demandes de dispenses de certaines irrégularités, les commutations de dernières volontés, la dispense de quelques parties du service choral, la réduction des Messes ou autres charges des fondations, l'autorisation de faire certains contrats d'aliénation de biens ecclésiastiques, etc.; 2° les affaires consultatives, ou les propositions de certains doutes, dont la solution ne semble pas présenter une grave difficulté, ni conséquemment exiger une longue discussion.

On propose ordinairement *in-folio :* 1° les affaires contentieuses ; 2° les affaires consultatives et autres non-contentieuses qui, à raison de leur gravité, demandent une discussion plus longue et plus approfondie.

5. Les affaires contentieuses peuvent être traitées ou bien judiciairement, *juris ordine servato,* ou bien économiquement, *œconomice* ou *ex officio.*

Dans le premier cas, les parties se constituent un procureur et choisissent un avocat pour défendre leur cause par mémoires imprimés, et l'on observe toutes les formalités de procédure prescrites par un règlement spécial de la Sacrée Congrégation, dressé le 27 septembre 1847. Le secrétaire, dans son *folium*, donne l'analyse des mémoires de défense, qui sont en outre distribués *in extenso* à tous les Cardinaux composant la Congrégation.

Les affaires contentieuses sont traitées économiquement, surtout lorsque les parties le demandent pour éviter les frais qu'entraîne nécessairement la poursuite judiciaire des causes. Alors les parties se bornent à déduire leurs raisons par écrit, sans impression de mémoires, et le secrétaire en donne, suivant l'usage, l'analyse dans son *folium.* Quelquefois même les parties s'abstiennent entièrement de faire valoir leurs motifs et le secrétaire y supplée d'office en exposant les raisons qui peuvent militer en faveur de chacune. (Voir le compte-rendu, n. 15, 5e série, 5e cahier, p. 453 et suiv.) Lorsqu'il s'agit de prononcer sur la validité d'un mariage ou d'une profession religieuse et que la cause est traitée économiquement, la Congrégation requiert d'office l'avis d'un théologien, celui d'un canoniste, et les observations du défenseur d'office du lien conjugal ou de la profession religieuse ; alors le secrétaire se borne à un exposé très-succint du cas en litige, et il renvoie pour les détails et pour les raisons *hinc inde* à ces trois Mémoires, qui sont joints au *folium*, après avoir été imprimés aux frais de la Congrégation.

6. On voit par ce qui précède que les rapports faits *in-folio* sont, en général, plus longs et plus développés que les *summaria precum*. Outre cette différence qui touche le fond, il en est deux autres de pure forme. 1° En tête des rapports *in-folio*, on indique le chapitre du Concile de Trente auquel se rattache la cause dont il s'agit; mais cette indication est omise dans les *summaria precum*. 2° A la fin des rapports *in-folio*, les points sur lesquels roule la discussion sont exprimés par des formules claires, précises et succintes, sous le titre de doutes, *dubia*. S'il s'agit d'affaires contentieuses, la formule de ces doutes est concertée entre les parties ou leurs procureurs, qui doivent à cet effet comparaître devant le secrétaire, ou son auditeur; et si les parties ne peuvent se mettre d'accord sur ce point, le secrétaire rédige les doutes de sa propre autorité. Dans les *summaria precum*, le secrétaire se borne à exposer, dans le corps même du rapport, l'objet de la supplique ou de la consultation adressée à la Sacrée Congrégation; puis il indique succinctement les raisons pour et contre, et sans formuler de nouveau les doutes à la fin du rapport, il renvoie simplement au jugement des Cardinaux la décision de l'affaire proposée, et termine par *Quare*, etc. (Voir le compte-rendu n. 20 du présent cahier, pag. 149 et suivantes).

7. Souvent il arrive que les résolutions de la pleine Congrégation ont elles-mêmes besoin, pour avoir leur force et devenir exécutoires, de l'approbation expresse et spéciale du Souverain-Pontife. C'est ce qui a lieu pour quelques affaires consultatives, mais surtout pour un grand nombre d'affaires gracieuses, telles que celles dont il est fait mention ci-dessus, n. 4, telles encore que la dispense du mariage *rati et non consummati*, de la profession religieuse ou du vœu de chasteté perpétuelle, et en général toutes les affaires où il s'agit de revalider un acte nul ou de suppléer aux défauts dont il a été entaché. Dans tous ces cas, la résolution de la Sacrée Congrégation réserve formel-

lement cette approbation du Souverain-Pontife, par les mots *facto verbo cum Sanctissimo.* Le secrétaire fait ensuite relation de l'affaire à Sa Sainteté, qui habituellement approuve et confirme, quelquefois en la modifiant, la résolution qui lui est soumise. (Voir ci-après le compte-rendu n. 23, pag. 162 et suiv.)

8. Les affaires traitées en pleine Congrégation s'expédient par rescrits, dans la même forme que les affaires ordinaires et courantes (ci-dessus, n. 2). Seulement, au lieu que dans celles-ci le rescrit proprement dit est précédé de la supplique à laquelle il répond, il est précédé dans celle-là de la copie complète du rapport fait à la Sacrée Congrégation par le secrétaire, soit *in-folio*, soit *per summaria precum.* Comme la Congrégation n'exécute pas elle-même ses décisions, mais en renvoie l'exécution aux Ordinaires des lieux, ses rescrits contiennent toujours la délégation nécessaire à cet effet. (Voir ci-après *ibid.*)

9. Autrefois les rapports désignés sous le nom de *feuilles*, *folia*, étaient seuls livrés à l'impression, et c'est de là sans doute qu'est venu le nom sous lequel on les désigne. Dans le courant de l'année 1847, on commença à imprimer aussi les *summaria precum,* pour les distribuer aux Cardinaux de la Congrégation avec les feuilles usitées précédemment. Mais comme ils sont à un très-petit nombre d'exemplaires et qu'ils n'entrent pas dans le *Thesaurus Resolutionum*, il devient extrêmement difficile de les retrouver par la suite ; et c'est ce qui donne un intérêt spécial au compte que l'on peut en rendre à l'époque même de la décision des causes qui en font l'objet. Une collection choisie des causes de ce genre traitées dans les années 1823, 1824 et 1825 a été publiée en un volume in-4° d'environ 260 pages, imprimé à Orvieto (Urbeveteri), d'abord en 1830, puis en 1842, sous ce titre : « Resolutiones selectæ « Sac. Congreg. Concilii quæ prodierunt in causis propositis « per summaria precum annis 1823, 1824, 1825, munus secre-

« tarii ejusdem Sac. Congreg. obeunte tunc R. P. D. dein « Episcopo Urbevetano Eminentissimo ac Reverendissimo An- « tonio Dominico Card. Gamberini, intimis status negotiis « præposito, ac tandem signaturæ justitiæ præfectura functo.»

Nous croyons devoir extraire de la préface de ce volume le passage suivant, qui achèvera de faire connaître la différence qui existe entre les deux sortes de rapports dont nous avons parlé :

« Pertractari quidem, ac referri hoc pacto (per summaria « precum) consueverunt causæ minus ejus graves ; verum « hæ ad casus frequentiores, et qui propius ad quotidianam « praxim accedunt, ut plurimum spectant ; ideoque notitia « redditi de illis judicii maximam continet utilitatem. Præte- « rea *folia* causarum a Sacræ Congregationis secretario ita « concinnari debent, ut qualibet in controversia hinc inde ra- « tionum momenta, reticito animi sui sensu, proferat : *Summa-* « *ria* vero *precum* ad certas et inconcussas juris et praxeos re- « gulas exigi, ac omni supervacanea disceptatione seposita « ejusdem secretarii sententiam præseferre oportet. »

Une collection qui pouvait présenter tant d'utilité, n'a pas été continuée.

XVIII. DÉMEMBREMENT ET TRANSLATION DE PAROISSES.

Causes légitimes de démembrement d'une paroisse. — Formalité requise par rapport au curé. — Réserve de droits honorifiques en faveur de l'ancienne église paroissiale. — Causes légitimes de translation du titre paroissial d'une église à une autre.

I. Dans le diocèse d'Ascoli se trouvent deux villages, Trisungo et Faète, qui renferment environ mille habitants et sont soumis pour le spirituel à un chapelain, sous la dépendance des cures actuellement vacantes, de Saint-Pierre et du Très-Saint Sauveur, de la ville d'Arquata. La distance de ces villa-

ges à leur église paroissiale est d'environ deux milles; les chemins sont rudes, sinueux et abruptes, de sorte qu'il est fort difficile, principalement en hiver, de se rendre à cette église; les enfants surtout ne peuvent sans danger y être transportés pour recevoir le baptême, qu'il est quelquefois nécessaire de différer pendant plusieurs jours. Ces raisons ont toujours fait désirer aux habitants de ces villages qu'une paroisse fût érigée à Trisungo. Quant à la dotation du nouveau curé, on proposerait d'y affecter les dîmes que les curés de Saint-Pierre et du Très-Saint Sauveur perçoivent dans les deux villages, avec une rente annuelle de blé, désignée sous le nom de *Canna San Giovanni*. Une pétition couverte de plus de cent signatures ayant été récemment présentée pour cette fin à l'Evêque, ce Prélat s'est lui-même adressé à la Sacrée Congrégation du Concile, la priant de vouloir bien, pour obvier à toute difficulté ultérieure, décréter par sa suprême autorité, le démembrement proposé et l'érection de la nouvelle paroisse; « d'autant plus que cette mesure ne peut apporter une diminution sensible aux prébendes paroissiales de Saint-Pierre et du Très-Saint Sauveur, qui ont des revenus assez considérables en dehors de ces dîmes et de cette rente. » Invité par la Sacrée Congrégation à fournir, par une note détaillée, des renseignements plus précis sur les revenus annuels et sur les charges de l'une et de l'autre paroisse, l'Evêque a transmis un état exact de l'actif et du passif, avec une nouvelle lettre de laquelle il résulte ce qui suit. Les dîmes en blé qu'il s'agit d'attribuer au nouveau curé sont estimées cent écus romains (1), et paraissent conséquemment suffire à la dotation de la cure, sans qu'il soit nécessaire d'y joindre, comme on l'avait proposé d'abord, la rente dite *Canna San Giovanni*. Cette rente, évaluée à quarante écus par an, serait attribuée par moitié au

(1) L'écu romain équivaut à 5 fr. 37,634.

curé de Saint-Pierre et à celui du Très-Saint-Sauveur, qui, avec leurs autres revenus, se trouveraient ainsi avoir de rente annuelle, le premier, environ 125 écus, le second, environ 130 écus, sans compter le casuel d'étole blanche et noire pour les trois curés.

II. Dans la même lettre, l'Evêque soumet à la Sacrée Congrégation une question nouvelle, relative aux deux paroisses d'Arquata, qui forment ensemble une population d'environ 1900 âmes. L'Evêque désirerait que la charge et la fatigue fussent partagées aussi également que possible entre les curés, eu égard à la difficulté des lieux, et à leur situation topographique. L'église du Très-Saint Sauveur, menaçant d'une ruine prochaine, il n'est plus possible d'y faire les offices, il n'y a pas d'espoir qu'elle puisse être restaurée, à raison d'obstacles créés par une rivière voisine. En conséquence, l'Evêque propose de réunir le titre du Très-Saint Sauveur à celui de Saint-Pierre; le curé exercerait ses fonctions dans cette dernière église, à laquelle est annexée la maison curiale; on aurait là également un espace pour le cimetière public, qui manque dans cette localité. La juridiction de ce même curé s'étendrait sur Arquata, Borgo, Camartina, y compris les deux maisons proches de l'église de Saint-Pierre. La seconde paroisse, qui aurait également le titre de Saint-Pierre, serait transférée à Piè di Lama, localité peu éloignée, où existe une église desservie par un simple chapelain. Enfin, il resterait pour le nouveau curé de Trisungo, le village de ce nom et celui de Faète; et, de cette manière, les trois curés auraient, chacun, un nombre proportionné d'âmes sous leur juridiction.

III. Le secrétaire de la Sacrée Congrégation a fait sur cette cause les observations suivantes. Tout le monde sait que le Concile de Trente statue expressément que dans les paroisses « in quibus ob locorum distantiam, sive difficultatem, paro- « chiani sine magno incommodo ad percipienda Sacramenta,

« et divina Officia audienda accedere non possunt, novas pa-
« rochias, etiam invitis rectoribus, (Episcopi) juxta formam
« constitutionis Alexandri III quæ incipit, *Ad audientiam*, con-
« stituere possint (1).» Or, il est prescrit par cette Constitution, que dans l'érection d'une nouvelle paroisse « competens ho-
« nor, pro facultate loci, matrici ecclesiæ servetur. » De plus, ainsi que le remarque Fagnan, « requiritur ad erectionem
« novæ parochiæ ut citetur rector matricis ecclesiæ : nam
« etsi erectio fieri possit etiam ipso invito, tamen non potest
« fieri nisi eodem citato et requisito (2). »

IV. Quant aux causes requises par le Concile, l'Evêque d'Ascoli allègue dans ses lettres la distance et la difficulté des chemins, et l'incommodité qu'éprouvent les paroissiens pour recevoir les Sacrements. Le recteur de l'église-mère ne peut pas être cité, puisque les cures de Saint-Pierre et du Très-Saint Sauveur sont actuellement vacantes ; mais la pétition des habitants de Trisungo et de Faète fait assez voir que le consentement des curés a été préalablement requis, quoique non obtenu. Enfin, la pratique constante de la Sacrée Congrégation, toutes les fois qu'il s'agit d'ériger des paroisses nouvelles, est d'exiger, aux termes de la Constitution *Ad audientiam*, que la nouvelle paroisse donne à l'ancienne église quelque témoignage d'honneur, de soumission et de respect, qu'elle a fait consister quelquefois dans la prestation d'une rente annuelle, ou dans l'offrande annuelle d'un cierge (3), et dont elle a laissé d'autres fois la détermination à la volonté de l'Evêque (4). D'après ces remarques, Vos Eminences jugeront s'il y a lieu d'approuver le démembrement demandé, et l'érection d'une

(1) Sess. 21, c. IV, *de Reform*.

(2) In cit. C. *Ad audientiam*, *de Eccles ædific.*, n. 29.

(3) In *Anglonen*, 20 dec. 1704.

(4) In *Fesulana, dismembrationis et erectionis paræciæ*, 30 apr. 1836.

nouvelle paroisse, ainsi que le moyen proposé par l'Evêque pour assurer au nouveau curé une dotation convenable.

V. Pour ce qui concerne la question subsidiaire soulevée par l'Evêque dans sa dernière lettre, il faut se reporter aux dispositions du Concile de Trente sur la translation des églises (1); conformément à ces dispositions, la Sacrée Congrégation permet les translations de paroisses, lorsqu'il y a quelque cause de véritable utilité ou de nécessité (2). Or, dans l'espèce, l'église du Très-Saint Sauveur, au rapport de l'Evêque, étant sur le point de s'écrouler, sans qu'on ait aucun moyen de la réparer, c'est à Vos Eminences de voir s'il convient d'accueillir la demande du Prélat, et dans quels termes.

VI. Voici quel a été le rescrit de la Sacrée Congrégation : « Pro approbatione dismembrationis, ac creationis novæ pa-« rœciæ juxta votum Episcopi, præstita tamen a novo paro-« cho quotannis, in festo Sancti titularis, favore præpositurae S. « Petri et plebaniæ SS. Salvatoris, oblatione unius libræ ceræ « elaboratæ, in signum matricitatis; nec non translationis « utriusque parœciæ juxta petita. »

(*Asculana, dismembrationis et erectionis parœciæ, die* 31 *martii* 1860, per summaria precum).

XIX. DÉMEMBREMENT DE PAROISSE. — DROITS PAROISSIAUX RÉSERVÉS A L'ANCIEN CURÉ, SA VIE DURANT (3).

Si une paroisse a été démembrée, salvis juribus actualis parochi, ejus vita naturali durante, *comment faut-il interpréter cette clause?*

I. Joseph Marie Giancinquanta est, depuis vingt-cinq ans, en paisible possession de la paroisse de Saint-Maxime, diocèse de

(1) Sess. 21. c. VII, *de Reform.*

(2) In *Brictinoriensi, translationis ecclesiæ parochialis.* 14 dec. 1782, et in *Amerina, translationis*, 8 maii 1706, ibidem citata.

(3) Vid. Conc. Trid. sess. 24, c. IV, *de Reform.*

Spolète, laquelle comprend dans son territoire un village appelé Villa Bigioni. La distance des lieux et la difficulté des chemins, surtout en hiver, engagèrent un habitant de ce village, nommé Vincent Bigioni, à employer une partie considérable de son patrimoine pour le bien spirituel de ses compatriotes, et à l'offrir à l'Archevêque de Spolète, à la condition que Villa Bigioni serait distraite de l'église paroissiale, et érigée en nouvelle paroisse sous l'invocation de saint Vincent Ferrier. L'Archevêque accueillit favorablement la proposition, et il demanda le consentement du curé, qui ne désapprouva pas la division de la paroisse, ajoutant, toutefois, comme il est expressément constaté dans l'acte de donation des fonds destinés à l'établissement de la paroisse nouvelle : « Sans que d'ailleurs il soit porté par là aucun préjudice aux droits du curé actuel de la paroisse de Saint-Maxime, sa vie durant. » Aux termes de cette réserve, l'Archevêque de Spolète, dans son décret de démembrement de la paroisse de Saint-Maxime et d'érection de la nouvelle paroisse de Villa Bigioni, déclara « quod « rector parœciæ Sancti Maximi a quo dismembratio fit ruris « Bigioni, suum assensum præbuerit, salvis juribus parochiali- « bus ejus vita naturali durante ; » et plus bas : « Quod jura « actualis parochi plebani Sancti Maximi R. D. Joseph Mariæ « Giancinquanta ejus vita naturali durante minime læsa sint, « et his frui debeat eodem modo quo usque adhuc potitus est : « hoc autem vita functo, parochum Villæ Bigioni a prædicta « parœcia Sancti Maximi omnino volumus exemptum, et fa- « vore ejusdem cedant tam decimæ sacramentales Villæ Bi- « gioni quam omnes alii cespites. » Cette disposition fut religieusement respectée pendant dix ans, soit par le premier curé de la nouvelle paroisse, soit par l'économe qui lui succéda ; l'un et l'autre se contentèrent des biens laissés par le pieux fondateur. Mais Louis Bigioni, curé actuel de cette même paroisse, a cru devoir en agir autrement ; il a voulu empêcher le

curé de Saint-Maxime de faire des actes de juridiction dans la paroisse de Villa Bigioni, et lui a refusé en outre les émoluments connus sous le nom de casuel d'étole (*incerti di stola*). Le curé de Saint-Maxime a protesté plusieurs fois près de la Cour métropolitaine. Mais l'Archevêque de Spolète, ne voulant pas trancher la question de sa propre autorité, a conseillé au curé d'en référer à la Sacrée Congrégation du Concile, et c'est ce qu'il a fait. Tout le différend a été résumé en quatre doutes, dont les parties ont admis la formule, et qu'on lira à la fin de l'analyse que nous allons faire des motifs allégués par les avocats respectifs des deux compétiteurs.

Motifs en faveur du curé de Saint-Maxime.

II. Tous les droits paroissiaux ont été réservés au curé, soit dans l'acte de donation, soit dans le décret de démembrement, comme il résulte jusqu'à l'évidence des expressions citées plus haut. Or, la nature de la réserve étant de conserver *le droit primitif avec ses qualités* (1), il s'ensuit que le curé doit être maintenu dans la pleine et entière possession de tous les droits dont il jouissait précédemment. Lors même que les termes de la réserve laisseraient place à quelque doute, il faudrait toujours suivre l'interprétation la plus favorable à celui qui l'a faite (2). Ces principes sont confirmés, dans l'espèce, par la coutume, qui est la meilleure interprète des conventions, aussi bien que des lois. En effet, tous les droits paroissiaux ont été conservés au curé de Saint-Maxime soit par Charles Bigioni, nommé par le fondateur même, et qui a exercé pendant près de dix ans, les fonctions de curé dans l'église de Saint-Vincent, soit par son successeur, qui a gouverné cette

(1) Rota, præsertim in *Recent.* part. IV, decis. 70, n. 14, decis. 522, et part. 19, decis. 464, n. 9.

(2) Ex text. in L. *si debitor*, 4 § *Quibus modis pign. vel hypoth. solvatur*; Decius, *Cons.* 79, n. 39; Rota, *Recent.* part. V, decis. 229, n. 15, et part. IX, decis. 158, n. 20.

paroisse comme vicaire pendant environ huit mois. Ce dernier a fait en faveur de la vérité la déclaration suivante : « Le curé de Saint-Maxime, M. Joseph-Marie Giancinquanta a toujours perçu les droits d'étole blanche et noire dans l'église de Saint-Vincent Ferrier à Villa Bigioni, pendant tout le temps qu'elle fut desservie par le premier chapelain curé, le Rév. feu Dom Charles Bigioni, et pendant les huit mois que j'ai été économe dans ladite église. » Si le curé de Saint-Maxime n'eût pas été dans son droit, il n'eût pas manqué d'exciter les réclamations du nouveau curé, du pieux fondateur de la paroisse, et surtout de l'Archevèque de Spolète, qui n'auraient pas dû souffrir que le curé de Saint Maxime exerçât de sa propre autorité les droits paroissiaux, et s'attribuât tous les revenus au préjudice du curé résidant dans la nouvelle paroisse. Mais tous ont gardé un profond silence. De plus, les autorités civiles du royaume de Naples chargées du recensement des habitants, n'ont jamais demandé, sur ceux de Villa Bigioni, les renseignements d'usage au nouveau curé, mais uniquement à celui de Saint-Maxime, même après que le démembrement eut été consommé.

III. On ne peut restreindre à la seule perception des dîmes, les droits si solennellement réservés au curé ; car, les termes de la réserve sont tout-à-fait généraux et absolus ; ils ne sont sujets à aucune restriction, et conséquemment ils embrassent tous les droits, tant juridictionnels que pécuniaires, dont le curé doit jouir *eo modo quo usque adhuc potitus est*, ainsi qu'il est statué dans le décret de démembrement. Le curé de Villa Bigioni se plaint de ce que c'est lui qui sème, et son adversaire qui moissonne. Mais ses droits ne sont nullement lésés par le décret de démembrement, en vertu duquel le nouveau curé doit supporter la charge et la fatigue, en se contentant, jusqu'à la mort du curé primitif, de la portion congrue assignée par le pieux fondateur. Ce serait au contraire une véri-

table injustice de dépouiller sans cause un prêtre très-respectable, des droits que lui ont garantis les conventions, l'autorité ecclésiastique et une longue coutume. Au reste, comme il s'agit pour le curé de la nouvelle paroisse *de lucro captando*, il faudrait qu'il produisît, à l'appui de sa thèse, des arguments péremptoires et au-dessus de toute espèce de doute, tandis que des preuves plus faibles suffisent pour la défense du curé de Saint-Maxime, qui *damnum devitare conatur* (1). Enfin, l'Archevèque, dans sa relation, dit que *ce serait une chose monstrueuse et contraire aux saints Canons*, que l'église de Saint-Vincent *eût à la fois deux curés*. Mais toute monstruosité s'évanouit, tout danger de contestation disparaît, si l'on fait attention à cette sorte de dépendance où les lettres de démembrement placent le nouveau curé vis-à-vis de l'ancien, dépendance qui consiste, non pas en ce que le nouveau curé soit soumis en tout, et surtout dans l'administration des Sacrements, à la volonté de l'ancien, mais plutôt en ce que celui-ci puisse, à son gré, exercer les fonctions ecclésiastiques dans la nouvelle paroisse, et y percevoir tous les émoluments et les oblations.

Motifs en faveur du curé de Villa-Bigioni.

IV. Le démembrement de la paroisse a été fait d'une manière absolue, comme on le voit par ce passage du décret archiépiscopal :

« Dictam Villam-Bigioni cum ecclesia Sancti-Vincentii « Ferreri, hominibus, incolis et familiis a parochiali ecclesia « Sancti-Maximi separamus, dividimus, et dismembramus ; et « dictam ecclesiam sancti Vincentii-Ferreri cum suo loco et « districtu, accedente etiam consensu nostri capituli metropo- « litani, in parœciam sub titulo sancti Vincentii-Ferreri erigi- « mus, constituimus et fundamus cum facultate omnia paro-

(1) Rota, *Recent.* part. v, t. I, decis. 149, n. 12.

« chialitatis insignia, et quæ ecclesiæ parochialis propria sunt « ibi construendi et retinendi, etc. » Il est d'ailleurs incontesté et incontestable que ce démembrement a été fait pour des causes légitimes. De tout cela il résulte que le curé de Saint-Maxime ne peut s'arroger sur la paroisse érigée un droit de juridiction spirituelle en vertu duquel il pourrait encore y faire à son gré, par lui-même ou par un autre, les cérémonies sacrées et les fonctions paroissiales. Ce serait là, en effet, renverser de fond en comble tout le décret de démembrement, qui fait du recteur de Villa-Bigioni un curé véritable et dans le sens propre du mot. Celui qui occupe actuellement ce poste a été régulièrement approuvé au concours et solennellement institué dans la charge paroissiale par l'autorité ecclésiastique. Or, s'il y a une chose clairement définie par les saints Canons, c'est qu'il ne peut y avoir dans chaque église paroissiale qu'un seul recteur, qui en ait l'administration exclusive (1); aussi la Sacrée Congrégation du Concile a-t-elle toujours défendu que deux curés exerçassent à la fois le ministère curial dans une même paroisse (2). On ne peut donc, sans détruire tout-à-fait le décret de démembrement, étendre à l'exercice de la juridiction la réserve faite en faveur des droits du curé de Saint-Maxime; et il faut conséquemment la restreindre aux droits qui peuvent aisément se concilier avec l'érection de la nouvelle paroisse, c'est-à-dire aux produits temporels, ainsi que l'Archevêque de Spolète le propose lui-même dans son information.

V. Il faut toutefois excepter des revenus temporels, ceux qu'on désigne sous le nom de casuel d'étole. Car, si ces sortes

(1) C. *Cum non ignores*, 15 *de Præbend.*; Can. *In apibus*, 41, quæst. I, caus. 6; can. Ecclesias. unic. quæst. I, caus. 13; Conc. Trid. sess. 24, c. 13 *de Reform.*

(2) In *Bovinem. Jurium parochial.*, 27 maii 1820; *Nullius Orbetelli Jurium parochial*, 14 apr. 1821, § *Habemus*; *Ceneten. Jurium parochial.*, 19 apr. 1834.

d'émoluments devaient être adjugés au curé de Saint-Maxime, le nouveau curé se trouverait dans une condition pire que celle d'un simple chapelain quelconque, qui devrait percevoir quelque chose à raison de son office et de son travail. Cette considération a d'autant plus de poids que la distance des lieux et la difficulté des chemins ne permettraient pas au curé de Saint-Maxime d'exercer seul et *par lui-même* le ministère paroissial dans l'église de Saint-Vincent, et dès-lors l'équité demande que le curé résidant jouisse au moins de ces émoluments accidentels. Il faut se rappeler, à ce sujet, que parmi les fonctions sacrées, il en est qui ne sont pas paroissiales, et il en est d'autres qui sont naturellement attachées à l'office curial (1). Or, les revenus provenant des fonctions du premier genre doivent indubitablement être appliqués au curé résidant, soit en vertu de la disposition générale du Droit, d'après laquelle toutes les oblations appartiennent au curé du lieu, soit surtout à raison de la volonté des fidèles, qui seraient détournés de faire ces pieuses largesses, s'ils venaient à savoir qu'elles tournent au profit d'un autre prêtre. Les émoluments attachés aux fonctions du second genre ne peuvent pas davantage être enlevés au curé local, car la distance des lieux et la difficulté des chemins aurait obligé le curé de Saint-Maxime à se faire suppléer pour ces fonctions par un autre prêtre, dont les travaux auraient évidemment exigé une compensation. Il n'est pas moins juste que le curé de Saint-Vincent trouve dans la perception de tous les émoluments une récompense de son travail. Autrement le démembrement opéré n'aurait fait que diminuer les

(1) S. C. C. in *Senogallien.*, 13 junii 1789 ; *Massen. taxæ Seminarii*, 17 decemb. 1836 Voir surtout, sur cette distinction des fonctions ecclésiastiques paroissiales et non paroissiales, le décret de la Sacrée Congrégation des Rites *Urbis et Orbis*, 10 decemb. 1703, approuvé par le Saint-Père, le 12 janvier 1704 ; Gardellini, n. 3521 ; Giraldi, *Expos. jur. pontif.*, part. I, sect. 627 ; Bened. XIV, *Instit. eccles.*, 105.

charges de l'ancien curé, et augmenter en même temps ses bénéfices. D'ailleurs, ces sortes de revenus accidentels sont absolument attachés à l'exercice de la juridiction spirituelle (8); et l'équité dit, en effet, que celui-là doit recueillir l'avantage, qui supporte l'inconvénient; sans quoi les ministres sacrés seraient privés d'un utile encouragement à se porter avec empressement et activité aux œuvres de zèle.

VI. La coutume décennale, que le curé de Saint-Maxime fait tant valoir pour soutenir ses droits tant spirituels que temporels, manque complètement en fait. Mais alors même que pendant dix ans les deux curés de Saint-Vincent auraient permis à celui de Saint-Maxime d'exercer quelques droits dans la nouvelle paroisse, on ne pourrait rien en conclure; car des actes facultatifs, comme ceux-ci, ne peuvent créer aucune obligation en faveur de ce curé, et de plus une coutume dont l'existence peut justement être révoquée en doute ne saurait préjudicier en rien à des droits reconnus et sanctionnés solennellement par l'autorité ecclésiastique. Enfin, si les magistrats civils ont quelquefois demandé au curé de Saint-Maxime des renseignements sur les habitants de Villa-Bigioni, c'est qu'il s'agissait du recrutement de l'armée, et conséquemment de jeunes gens nés avant l'érection de la nouvelle paroisse; il fallait nécessairement dans ce cas s'adresser au curé de Saint-Maxime; mais c'est là une circonstance absolument indifférente à la question aujourd'hui en litige.

VII. La Sacrée Congrégation a concilié tous les droits, en accordant à chacune des parties ce que les règles générales et l'équité lui ont semblé requérir, ainsi qu'on le verra par le texte suivant des doutes et des réponses.

« I. An post institutionem parœciæ in pago nuncupato « *Villa-Bigioni*, liceat adhuc Josepho Giancinquanta, plebano

(8) C. Nos instituta, 1 *de Sepulturis*; Rota, *Recent.* part. v, tom. I, decis. 402, n. 8 et seqq.

« Sancti-Maximi, functiones sacras ibidem peragere et munia « parochialia per se vel per alium pro lubitu exercere in « casu.

« II. An et cui debeantur emolumenta sic dicta *incerti di* « *stola* pro sacris functionibus quæ non sunt parochiales in « casu.

« III. An et cui debeantur emolumenta sic dicta *incerti di* « *stola* pro sacris functionibus quæ sunt stricte parochiales in « casu.

« Et quatenus affirmative favore plebani Sancti-Maximi.

« IV. An, quomodo et pro qua summa tenatur Aloysius « Bigioni ad restitutionem indebite perceptorum in casu.

« Ad I. Affirmative, ita tamen ut liceat plebano Sancti-« Maximi munera parochialia per seipsum tantum exercere « diebus ab Archiepiscopo præfiniendis, et amplius.

« Ad II. Affirmative favore Aloysii Bigioni, et amplius.

« Ad III. Affirmative favore plebani Sancti-Maximi subducta « quarta parte emolumentorum tribuenda Aloysio Bigioni « et amplius.

« Ad IV. Affirmative, a die captæ possessionis per Aloysium « Bigioni, in summa ab Archiepiscopo de bono et æquo liqui-« danda, et amplius. »

(*Spoletana, jurium parochialium, die* 28 *april.* 1860).

XX. AUMONIERS DE PRISONS, D'HOSPICES, ETC.

Les aumôniers ou chapelains de prisons, d'hospices, ou d'autres établissements de ce genre ne sont pas tenus d'appliquer la messe pour les personnes qui leur sont confiées.

C'est là ce qui résulte de la décision prise par la Sacrée Congrégation du Concile dans une cause récente, traitée *per summaria precum ;* nos lecteurs nous sauront gré de mettre intégralement sous leurs yeux le texte même du rapport fait à ce sujet par le secrétaire de la Sacrée Congrégation.

DUBLINEN. MISSÆ PRO POPULO.

Die 2 junii 1860.

Dublini plurimi sunt capellani asylorum pro pauperibus, carcerum, nosocomiorum, aliorumque ejusmodi locorum. Ab Episcopo nominantur et stipendia a gubernio recipiunt. Omnium qui prædictis locis detinentur curam gerunt, eisdemque ecclesiastica Sacramenta, uno excepto Matrimonio, administrant. Hæc autem omnia præbent independenter a parocho. Exorto itaque dubio utrum præfati capellani teneantur dominicis festisque diebus Sacrum pro populo applicare, Sacra Congregatio de Propaganda fide, cui rem detulerat Dublinensis Antistes, dubium hujusmodi huic S. Ordini definiendum remisit.

Indubii juris est quemlibet, cui animarum cura commissa sit, oves suas pascere et Sacrificium pro eis offerre teneri, ut statuit Conc. Trid. *Sess.* XXIII, c. 1, *de Reform.*, et Benedictus XIV in Constitutione « *Cum semper oblatas,* » diei 19 augusti 1744, et nuperrime Sanctissimus Dominus Noster Pius PP. IX in epistola Encyclica incipien. *Amantissimi,* die 3 maii 1858 edita. Huic autem oneri animarum curatores ipsi per se satisfacere debent omnibus diebus dominicis ceterisque festis; idque sive amovibiles illi sint, sive perpetui, sive congruos habeant reditus, sive non, cum ad hoc non causa redituum, sed ratione officii teneantur : Benedict. XIV, Constit. cit. et Sacra Congregatio in *Senogallien* , 20 *martii* 1790 et alibi.

Verum ii soli hoc onere obstricti sunt qui vero proprioque sensu dicuntur animarum curam gerere. Hinc ab eodem eximuntur coadjutores parochorum, Sac. Congregatio in *Tiburtina Parochialium die* 22 *decembris* 1835, itemque vicarii perpetui, nisi isti in solidum æque ac parochi actualem obtineant curam, eadem Sac. Congregatio in *Tiburtina, Applicationis Missæ* 21 *novembris* 1801. Huc quoque spectat duplex decretum Sac. Congregationis de Propaganda Fide pro missionariis diœceseos

Pekinensis, uti ex nota apparet ab ejusdem Congregationis archivio deprompta et apud acta exhibita. Quum enim decreto die 28 januarii 1780 edito et a Summo Pontifice Pio VI approbato die 13 februarii 1780 declaratum fuisset missionarios illos nullatenus parochos esse, neque ecclesias eorum vere et proprie parochiales; posteriori decreto diei 4 januarii 1798 proposito dubio utrum iidem missionarii immunes ab onere Missam pro populo applicandi existimari deberent, Sac. Congregatio respondit : « *Provisum per decretum* 28 *januarii* 1780 *a Sanctitate Sua probatum.* »

Eadem Sac. Congregatio alio decreto anni 1803 Vicario Apostolico Tonkini Occidentalis respondit : « *Neque vicarios generales, neque coadjutores vicarii apostolici, uti nec ipsum vicarium apostolicum ulla teneri obligatione applicandi Missam pro populo cui prædictis titulis præsunt, sed ex charitate tantum id decere.* » Ratio autem hujus responsionis, in quantum ex relativa positione desumi potest, hoc est, quod vicarii apostolici non sint vere Ordinarii.

Quod vero ad hospitalia pertinet aliaque ejusdem generis loca, animadvertendum videtur, (quod de hospitalibus nominatim expendit Rota, in *Valentiniana jurisdictionis super manutentione* 26 *junii* 1751, *coram Figuerod*), præsumptionem juris esse, ea in aliquo parochiali districtu fundata esse atque constructa, et proinde eorum capellanum veris parochis æquiparari non posse, nisi contrarium clare demonstretur. Ad hoc autem demonstrandum nullatenus sufficit (uti ibidem Rota) quod in hujusmodi locis ecclesiastica administrentur Sacramenta et curæ animarum opera detur. Hoc namque competere potest ex privilegio et præscriptione, nec veram parochialitatis rationem proprieque dictam animarum curam necessario includit.

Accedit in casu præsenti, nuptias coram capellanis nullo modo contrahi, uti ex Episcopi relatione apparet. Nihil autem

in jure notius quam quod matrimonium coram vero parocho iniri debeat, iis etiam in regionibus in quibus sive propter defectum promulgationis decreti Tridentini (*Sess.* XXIV, c. 1, *Decret. de Reform. matrim.*), sive propter dispositionem pontificiam, nullum adest impedimentum dirimens clandestinitatis.

Neque majoris momenti habenda est nominatio Episcopi, qua capellani instituuntur; cum ipsa collatio vicariæ in titulum, prævio etiam concursu, tanquam nullius ponderis ad parochialitatem evincendam ab eadem Rota (*ibid.*), rejecta sit.

Quare, etc. Sacra Congregatio, etc. rescribendum censuit : *Non teneri.*

XXI. ÉGLISES COLLÉGIALES. — APPLICATION DE LA MESSE CONVENTUELLE.

Les bénéficiers ou mansionnaires d'une église collégiale sont tenus, comme les chanoines, à l'application de la Messe conventuelle pour les bienfaiteurs en général.

I. La bulle d'érection d'une église collégiale du diocèse de Macerata, expédiée le 31 mai 1839, contient la disposition suivante : « Præposito autem, tribusque prædictis canonicis, aliis« que singulis canonicis, et beneficiariis seu mansionariis « onus imponimus apud collegiatam ecclesiam personaliter « residendi, *nec non collegialiter Missam conventualem canendi « pro benefactoribus in genere*, itemque recitandi et canendi in « choro horas canonicas, cum diurnas, tum nocturnas, alia« que divina obeundi officia singulis diebus dominicis, aliis« que festis diebus etiam reductis, atque etiam diebus officii « duplicis ritus primæ et secundæ classis, in majori hebdo« mada, et aliis quoque diebus ab eodem exequutore præscri« bendis.» En 1858, l'Evêque diocésain, à l'occasion de la visite

pastorale, ordonna : « Ut in posterum RR. DD. mansionarii « hujus collegiatæ ecclesiæ obligati sint per hebdomadam « collegialiter Missam canere et applicare pro benefactoribus « in genere, juxta bullam erectionis collegiatæ. » Les mansionnaires actuels, qui sont au nombre de deux, croyant que cette obligation ne leur était pas imposée par la Bulle, ont eu recours à la Sacrée Congrégation du Concile pour obtenir la révocation de l'ordonnance épiscopale.

II. Il résulte du rapport de l'Evêque et de la délibération du chapitre, que les statuts capitulaires ne font aucune mention de l'obligation d'appliquer la Messe conventuelle pour les bienfaiteurs en général ; mais que cette application a été prescrite, de même que le service du chœur, pour les dimanches et les autres jours de fêtes, même réduites, ainsi que tous les autres jours indiqués dans la Bulle d'érection ; que, du reste, il n'y a aucune masse de distributions d'où l'on prenne un honoraire pour ceux qui appliquent cette Messe, chacun étant censé obligé à cette application en vertu de la Bulle et à raison de son office. Enfin l'Evêque soutient avec les chanoines que les mansionnaires ne peuvent se soustraire à cette obligation.

Raisons alléguées par les mansionnaires.

III. L'ordonnance épiscopale s'appuie uniquement sur ces mots de la Bulle d'érection : « Præposito... canonicis et beneficiatis onus imponimus... collegialiter Missam conventualem canendi pro benefactoribus in genere. » Or, ces expressions imposent seulement aux mansionnaires l'obligation d'assister au chœur, en chantant, à la Messe conventuelle, et non pas celle de chanter la Messe à l'autel ; autrement, le mot *collegialiter*, employé par la Bulle, serait vide de sens. Cette interprétation est confirmée par la coutume, puisque, depuis l'érection de la collégiale, les chanoines seuls ont toujours cé-

lébré la Messe conventuelle à tour de rôle, et que les mansionnaires se sont bornés à assister et à chanter au chœur. Or, l'obligation nouvelle qu'on veut leur imposer ne résultant pas de la Bulle d'érection, on ne peut non plus en déduire l'existence ni des statuts capitulaires, qui se taisent absolument sur ce point, ni des lettres de nomination et de possession, qui prescrivent uniquement aux mansionnaires *le service du chœur*. Du reste, le même usage a lieu en d'autres collégiales du diocèse, et même dans l'insigne collégiale de Saint-Sauveur, à Macerata. D'ailleurs, les mansionnaires n'étant que deux, si l'on devait chanter la Messe, un chanoine devrait y assister au moins pour l'office de diacre, ce qui n'est pas conforme aux règles du chœur. Enfin la différence qui existe entre les prébendes canoniales et les prébendes bénéficiales, exige que les chanoines aient une charge plus considérable que les mansionnaires, à qui du reste on ne donnerait aucun honoraire pour la nouvelle obligation à laquelle on voudrait les soumettre.

Raisons alléguées par les chanoines.

IV. Il est évident, d'après l'extrait de la Bulle d'érection rapporté ci-dessus, que les mansionnaires, comme les chanoines, doivent chanter la Messe conventuelle non-seulement au chœur, mais encore à l'autel; car 1° la Bulle n'offre aucune trace de la distinction que les mansionnaires veulent faire entre l'autel et le chœur; 2° si l'on admettait l'interprétation des mansionnaires, il s'en suivrait une absurdité, savoir, que les chanoines eux-mêmes seraient exempts de l'obligation dont il s'agit, puisque les termes cités de la Bulle se rapportent indistinctement aux chanoines et aux mansionnaires; 3° si l'intention du Souverain-Pontife eût été que les mansionnaires ne chantassent la Messe conventuelle qu'au chœur, ou ne fussent tenus qu'à y assister, il l'eût exprimé en termes formels, comme il a fait immédiatement après pour les heures cano-

niales, qu'il a prescrit de chanter *in choro*. Il était du reste fort à propos que les mansionnaires fussent aussi, eux, soumis à cette obligation, à cause du petit nombre des chanoines composant le chapitre de la collégiale (quatre de patronage ecclésiastique, ayant charge d'âmes, et quatre de patronage laïque); surtout si l'on considère qu'il peut arriver que les chanoines de patronage laïque ne soient pas prêtres, ou doivent s'absenter du chœur pour vaquer aux études, ce qui a réellement lieu en ce moment, et que les autres chanoines soient en même temps occupés du soin des âmes.

V. Le silence des constitutions capitulaires ne fait aucune difficulté, parce qu'il suffit que l'obligation en litige soit expressément imposée par la Bulle. Les lettres particulières de nomination et de possession ne sont pas davantage, et ne pourraient pas être en opposition avec une prescription contenue dans l'acte constitutif de la collégiale. La coutume n'est pas plus décisive en faveur des mansionnaires; car elle est loin d'avoir atteint la durée de quarante ans nécessaire pour introduire une loi contre le droit; au reste, dès le principe, cette question fut traitée, et si les chanoines ont jusqu'ici toléré l'état de choses dont on voudrait se prévaloir, ç'a été parce que les deux premiers mansionnaires nommés étaient deux clercs, et en outre parce que n'étant pas prêtres, comme le requiert la Bulle, il ne pouvaient pas percevoir les rentes. Quant à l'usage des autres collégiales, on ne peut en tirer aucune conséquence pour la collégiale en question, qui est régie par une loi écrite, c'est-à-dire par la Bulle d'érection, où se trouve une prescription contraire. Enfin, les chanoines ne pensent pas qu'en assistant, dans les fonctions de diacre, au mansionnaire célebrant, ils fassent rien de contraire aux règles du chœur ni à leur propre dignité; et de plus rien n'empêche que quelque autre prêtre ou un clerc dans les ordres sacrés ne remplisse ces fonctions, les chanoines étant seule-

ment obligés, selon la coutume constante de cette collégiale, d'assister le prévôt, en qualité de diacre et de sous-diacre, à la Messe solennelle, ce qui arrive aux fêtes de première classe, et non pas d'assister les autres chanoines; c'est ce qui résulte du décret de la Sacrée Congrégation des Rites du 7 juillet 1759 *in Maceraten.* (Gardellini, n. 4131).

Observations du secrétaire de la Sacrée Congrégation.

VI. La Messe conventuelle étant la partie principale des Offices divins, il ne paraît pas douteux que, non-seulement les chanoines, mais aussi les bénéficiers ou mansionnaires ne soient tenus à l'appliquer pour les bienfaiteurs en général, ainsi qu'on le voit par la célèbre Constitution de Benoît XIV *Cum semper oblatas* (19 août 1744), où on lit, § 12: « Hujus« modi debitum non quidem respicit singulares aliquos bene« factores, sed benefactores in genere cujuslibet ecclesiæ, cu« jus servitio addicti sunt quicumque in eadem sive dignita« tes, sive canonicatus, sive mansionariatus, sive beneficia « choralia obtinent et Missam conventualem suis respective « vicibus celebrant. » Le même Pontife avait déjà enseigné, étant archevêque de Bologne, cette même doctrine (1), qui paraît avoir été suivie également par la Sacrée Congrégation en plusieurs circonstances (2).

VII. Il est d'usage, à la vérité, que les bénéficiers reçoivent pour le chant de la Messe conventuelle un honoraire qui se

(1) Inst. eccles. 107, § 12, n. 79 : « Deprehendimus a canonicis « nostræ metropolitanæ missam conventualem pro benefactoribus ge« neratim applicari, aliter tamen a mansionariis fieri consuevisse, cum « eamdem missam celebrare ad ipsos pertinet. Qua de re sacram vi« sitationem peragentes decreto cavimus ne in posterum a mansiona« ris id negligeretur, etc. »

(2) Par exemple, in *Scepusien. Missæ conventualis*, 6 maii 1797, § *Verba* ; in *Januen. Missæ conventualis*, 27 junii 1739, § *Jam vero* ; et in *Monasterien. Visitationis Sacrorum liminum*, 6 decemb. 1845, § *Ex adverso.*

prélève sur la masse des distributions, conformément aux décisions de la Sacrée Congrégation, et à la disposition formelle de la Constitution *Cum semper oblatas*, § 18. Cependant, Vos Eminences auront à examiner si cette disposition est applicable au cas où il n'y a pas de masse de distributions destinée à cette fin, et où les mansionnaires sont tenus à la célébration de la Messe conventuelle, non en remplacement des chanoines, comme en plusieurs collégiales, mais au même titre qu'eux, par tour de rôle, à raison de leur institution. Car, si les mansionnaires doivent être considérés comme atteints par cette obligation aussi bien que les chanoines, il ne semblerait pas que lorsqu'ils remplissent ce devoir à leur tour, ils pussent prétendre à aucun émolument extraordinaire, puisque les chanoines eux-mêmes en sont privés en pareil cas.

La Sacrée Congrégation a répondu : « Servetur decretum « Episcopi. » (*Maceraten., Missæ conventualis, die* 31 *martii* 1860, per summaria precum.)

XXII. CHANOINES ABSENTS DU CHŒUR POUR CAUSE D'AGE ET D'INFIRMITÉ.

Lorsqu'un chanoine âgé et infirme a obtenu la permission de s'absenter du chœur et de percevoir néanmoins tous les fruits de son canonicat et les distributions quotidiennes, a-t-il droit aux honoraires spéciaux attribués à ceux qui assistent à certains services anniversaires? — Force de la coutume en cette matière.

I. Joseph Andora, prêtre, chanoine de l'église cathédrale d'Amérino, obtint de la Sacrée Congrégation du Concile, le 11 février 1859, un indult l'autorisant pour trois ans à s'absenter du chœur à cause de son âge avancé et des infirmités dont il est atteint, et à percevoir, cependant, tous les fruits de son canonicat et les distributions quotidiennes, comme s'il était personnellement présent au chœur. Or, il se fait, chaque

année, dans la cathédrale d'Amérino, différents services anniversaires, auxquels sont attachés des émoluments spéciaux pour ceux qui y assistent. Les chanoines refusent de faire participer l'indultaire à ces sortes d'émoluments, persuadés qu'ils sont affectés exclusivement à ceux qui sont présents en réalité, et non pas à ceux qui ne le sont que par une simple fiction de droit. Joseph Andora recourt à la Sacrée Congrégation, la priant de déclarer : « Utrum in vim præfati indulti, exequutoriali decreto jam debite muniti, jus ei sit lucrandi emolumenta de quibus agitur. » La supplique a été communiquée, selon l'usage, à l'Evêque, qui a transmis à la Sacrée Congrégation une délibération capitulaire, accompagnée de ses propres observations, auxquelles le secrétaire de la Congrégation a ajouté quelques autres remarques. Voici l'analyse de ces divers documents.

Motifs allégués par le Chapitre.

II. Le rescrit de la Sacrée Congrégation donne au chanoine Andora la faculté de percevoir, quoique absent du chœur, *les fruits* de son canonicat et *les distributions quotidiennes.* Or les honoraires des services anniversaires n'ont jamais été comptés, dans la cathédrale d'Amérino, ni parmi les fruits du canonicat, ni parmi les distributions quotidiennes. Aussi, d'après l'usage constamment observé, les chanoines qui avaient obtenu l'indult de jubilation, ou quelque autre indult, même pour cause de santé, quoiqu'ils perçussent les autres fruits de leur canonicat et les distributions quotidiennes, n'ont jamais eu part à ces sortes d'honoraires, qui ont toujours été divisés entre les chanoines réellement présents, sans aucune réclamation des parties intéressées ; or, cette coutume doit être religieusement gardée, à moins que les rescrits et les indults ne renferment une disposition formellement contraire. Alors même que les bienfaiteurs en laissant ces anniversaires, n'au-

raient rien déterminé quant au mode de distribution des émoluments, il n'est pas douteux qu'ils n'aient voulu se conformer à la pratique en vigueur dans leur église, surtout si l'on réfléchit que la plupart des anniversaires ont été laissés par les Evêques, les chanoines, ou les prêtres d'Amérino, qui ne pouvaient pas ignorer une pratique aussi ancienne. Enfin, il est bon de remarquer que ces anniversaires sont *fixes* et non *éventuels ;* à chacun est affecté un fonds stable et déterminé, dont les fruits doivent être employés, partie pour la célébration des Messes, partie pour les dépenses de la sacristie, et le reste est divisé entre les chanoines présents, par portions plus ou moins considérables suivant leur nombre, excepté quelques anniversaires, pour lesquels est assignée une distribution fixe et invariable.

Observations faites par l'Evêque.

III. Il paraît certain, par plusieurs déclarations de la Sacrée Congrégation, que l'indult de jubilation autorise un chanoine à percevoir tous les fruits de son canonicat, de même que les distributions quotidiennes, et tous les autres émoluments, tels que ceux des anniversaires fixes, pour lesquels les testateurs et les donateurs n'ont pas réglé que les chanoines présents dussent seuls y participer (1). Et il faut en dire autant des indults accordés pour cause d'infirmité ou de vieillesse décrépite; car au doute suivant : « An canonico Stradæ, cui ex causa in« firmitatis fuit concessum indultum vacandi a choro aliisque « officiis divinis, illud etiam suffragari valeat pro laudemiis « quindeniis, capitulis, actibusque capitularibus, anniversa« riis, festivitatibus, processionibus, ac pro quibusvis functio« nibus in ecclesia peragendis, ita ut lucrari debeat omnia « emolumenta cujusvis generis et speciei communia nuncu-

(1) In *Novarien. Jubilationis*, 2 oct. 1681 ; in *Lunen. Sarzanen. Jubilationis*, 30 sept. 1684 ; in *Patavina Jubilationis*, 9 junii 1714, etc.

« pata : » la Sacrée Congrégation répondit le 5 mai 1703 : « Affirmative etiam quoad laudemia, exceptis anniversariis, « aliisque obventibus non fixis, et in quibus diversimode fue- « rit a testatoribus dispositum (2). » On cite, il est vrai, une autre déclaration de la même Congrégation, par laquelle il fut répondu *negative* au doute : « An capitularibus jubilatis « quamvis non intersint, vigore indulti emolumenta anniver- « sariorum debeantur (3). » Mais il faut, ce semble, chercher à mettre cette décision en harmonie avec la précédente, plutôt que de lui attribuer une force propre et spéciale, que ne comporte pas la trop grande ambiguité du doute proposé. D'après tout cela, Vos Eminences jugeront de quel poids sont les raisons que le chapitre tire de la coutume, et de la connaissance qu'ont dû en avoir les pieux bienfaiteurs. Ce qu'il y a de certain, c'est que les bienfaiteurs défunts n'ont rien prescrit quant au mode de division des honoraires, et que les chanoines jouissant de la jubilation, n'ont jamais jusqu'ici participé aux émoluments des anniversaires dont il s'agit.

Observations du secrétaire de la Sacrée Congrégation.

IV. Comme le Droit ne détermine rien sur la question en litige, il faut se remettre sous les yeux les résolutions de cette Sacrée Congrégation, relatives à l'exemption des chanoines dispensés de l'assistance au chœur pour cause de jubilation ou d'infirmité. Plusieurs résolutions de ce genre sont rapportées dans la cause *Reatina jubilationis*, 28 *aug*. 1770, et l'on y voit que la Sacrée Congrégation a tantôt accordé à ces chanoines la participation à tous les émoluments, même extraordinaires et provenant des anniversaires, pourvu que la volonté du fondateur ou du donateur ne s'y opposât pas, et tantôt la leur a

(2) In *Romana Jurium canonicatuum*, 5 maii 1703 penes Ferrarium.

(3) In *Bituntina Anniversariorum*, 1 julii 1769

refusée. Mais cette diversité de décisions, comme on le fait observer dans cette même cause, § *Hæc,* n'a d'autre origine que les différentes circonstances des cas, les diverses conditions apposées par les testateurs, et les statuts particuliers ou la coutume de chaque église, ainsi que Benoît XIV, lorsqu'il était secrétaire de la Sacrée Congrégation, l'avait déjà remarqué dans la cause *Aquipendien. indulti*, 18 *mart.* 1719; et c'est ce qu'on voit par les résolutions suivantes, rapportées dans la même cause *Tranen.*, 13 *januarii* 1703: « An archipresbytero « oratori tempore infirmitatis debeantur omnes et quæcumque « distributiones quotidianæ, et signanter mortuaria et anni« versaria ? » — « Affirmative juxta consuetudinem Ecclesiæ. » *Aquilana indulti,* 16 *junii* 1745: Il s'agissait d'un chanoine à qui un indult avait permis de s'absenter de l'église, et l'on demandait : « An et quibus emolumentis perfrui debeat. » La réponse fut : « Deberi omnia emolumenta, exceptis iis quæ sive « ex dispositione testatoris, sive ex statuto et consuetudine « ecclesiæ debentur tantum actu inservientibus, et amplius. » *Leodien., indulti*, 28 *augusti* 1741 : « An vigore indulti abes« sendi de quo agitur, debeatur canonico Thomæ Philips, li« cet non intervenienti, portio emolumentorum provenien« tium ex anniversariis tam fixis quam incertis et extraordi« nariis in casu. » — « Affirmative juxta solitum. »

V. La Sacrée Congrégation a toujours fait tant de cas de la coutume en vigueur dans les églises, qu'elle a pensé qu'on devait s'y conformer alors même qu'elle serait en opposition avec les statuts des mêmes églises. On en a un exemple dans la cause *Tudertina*, où le cas fut exposé en ces termes : « Est « antiqua constitutio in dicta Ecclesia, ut canonici qui infir« mantur, durante eorum infirmitate, percipiant fructus tam « præbendæ, quam quotidianarum distributionum... Sed con« suetudo introducta est, ut ipsi infirmi fructus tantum præ« bendæ consequantur, non autem quotidianas distributio-

« nes: quæritur in hoc casu, an constitutio, vel potius consue-« tudo sit servanda? » Il fut répondu : « Consuetudinem, si « legitime præscripta sit, tollere constitutionem (1). »

Dans la cause présente, la Sacrée Congrégation a aussi basé sa décision sur la coutume ; car le rescrit a été : « Non lucrari, « ad formam consuetudinis. »

(*Amerina, distributionum, die* 28 *aprilis* 1860, per summaria precum.)

XXIII. IRRÉGULARITÉ POUR CAUSE DE DÉFAUT CORPOREL.

1. *Grave infirmité du bras droit : permission de se servir de la main gauche pour prendre le calice, mais non pour faire le signe de la croix.*
2. *Faiblesse très-grave de la vue : dispense refusée.*

I. Antoine Trazoqui, du diocèse de Pampelune, âgé de trente et un ans, et étudiant en philosophie, désire se consacrer au service de Dieu et de l'Eglise. « Orator vero ob ictum, quem « forte accepit, tendinem brachii dexteri habet admodum ob-« duratum, ut suam frontem manu tangere non possit ad si-« gnum crucis, neque calice os pertingere queat ; quare orat, « ut ab hujusmodi irregularitate dispensetur, permittendo ei « signo Crucis se munire sinistra manu, et consumptionem « exequi eadem manu ; vel uti posse calice altiori illis quibus « communiter utuntur, et ita manu dextera sumere posset,

(1) Lib. 1. Decretorum, p. 97. On désigne sous le titre de *Livre des Décrets de la Sacrée Congrégation du Concile* les volumes inédits qui contiennent les décisions antérieures à 1718, époque où commence la collection imprimée sous le titre de *Thesaurus Resolutionum S. C. C.* Les *Livres* ou volumes *des Décrets* conservés au secrétariat de la Congrégation, sont au nombre de 67, dont le dernier comprend l'année 1717. Dans les commencements de la collection, les décrets ne portent pas de date, mais seulement un n° d'ordre. Celui de la cause *Tudertina*, dont il s'agit ici est 205. La première date qu'on trouve dans le premier volume est du 16 mai 1573 ; c'est celle d'une lettre qui fait l'objet du 24e cas.

« bene et sine difficultate perficiens omnes alias actiones in-
« hærentes Missæ sacrificio. »

La supplique fut renvoyée à l'Ordinaire, qui a répondu ainsi aux demandes qui lui étaient faites par la Sacrée Congrégation : « Antonius Trazoqui nullum aliud impedimentum habet « ad Sacra peragenda, præterquam quod in precibus refertur : « et facto experimento coram sacrarum cæremoniarum ma- « gistro constat, omnia expedite agere modo quo in precibus « exhibetur, quin ullam admirationem populo præbeat. Adde « quod ictus omnino fortuitus, et absque ulla oratoris culpa « fuit, et orator valde vita sua commendatur, ut mitius aga- « tur cum eo ; ex quo etiam Ecclesia non parvam accipiet « utilitatem, iis præsertim temporibus, dum dicere possum « de mea diœcesi : *Messis quidem multa, operarii autem pauci ;* « et maxime si attendatur quod orator lingua Vasconia loqui- « tur, quæ valde necessaria est iis regionibus, et multum de- « sideratur in sacerdotibus parochiis præpositis. »

Le secrétaire de la Sacrée Congrégation, en proposant la cause, s'est borné aux courtes observations qui suivent. Ce n'est pas une chose nouvelle, qu'une dispense, comme celle dont il s'agit, soit accordée à un ordinand, surtout lorsqu'à la science il joint une conduite régulière, et qu'il est d'ailleurs constaté que son ordination est nécessaire ou utile à l'Église (1). Il est à remarquer en outre que le suppliant peut faire les cérémonies sacrées de manière qu'il n'en résulte aucun étonnement pour le peuple, ni aucune indécence pour les fonctions saintes. Toutes ces circonstances sont attestées par l'Évêque et l'engagent à joindre sa propre recommandation aux prières du suppliant.

La Sacrée Congrégation a été d'avis d'accorder la dispense, et le Souverain-Pontife a confirmé cette résolution, mais avec

(1) S. C. in *Asculana*, 20 febr. 1808, et in *Camerinen*, 27 febr. 1821.

une restriction, ainsi qu'on le voit par le rescrit suivant, que nous donnons dans la forme complète usitée dans l'expédition de ces sortes de pièces :

« Die 31 martii 1860, Sacra Congregatio Eminentissimorum « S. R. E. Cardinalium Concilii Tridentini interpretum, re« scribendum censuit : Pro gratia dispensationis et habilita« tionis juxta votum Episcopi, facto verbo cum Sanctissimo. « Factaque de præmissis per infrascriptum secretarium rela« tione Sanctissimo Domino nostro, die 2 aprilis ejusdem « anni, ipsa Sanctitas Sua resolutionem Sacræ Congregationis « benigne approbavit et respective confirmavit, ita tamen ut « orator calicem sumere manu sinistra queat, signum vero « crucis manu dextera eo quo poterit modo perficiat ; et hu« jusmodi rescriptum suffragari voluit perinde ac si litteræ « apostolicæ in forma Brevis desuper expeditæ fuissent. Pro« ptereaque eadem Sacra Congregatio benigne commisit Epi« scopo Pampilonen., ut ad exequutionem superius descriptæ « resolutionis, ejusdemque forma ac tenore in omnibus ada« mussim servatis, pro suo arbitrio et conscientia (1), ac juxta « retroscriptum ipsius votum gratis devenire possit et valeat. » Suivent les signatures du Cardinal préfet et du secrétaire de la Congrégation, accompagnées du sceau du Cardinal préfet.

(*Pampilonen.*, *dispensationis*, per summaria precum).

II. Gilles Ferraris, de l'archidiocèse de Verceil, ayant terminé son cours de Théologie dans le séminaire diocésain, désirait recevoir les saints Ordres, et comme la faiblesse extrême

(2) Ces expressions sont ici de pure forme, et ne signifient pas qu'il dépende du bon plaisir de l'Ordinaire d'appliquer ou non la dispense. Comment il a déjà été précédemment appelé à faire son rapport et à donner son avis, il n'est qu'exécuteur simple, *executor merus*, de ce rescrit de grâce, et n'a conséquemment plus autre chose à faire que de le mettre à exécution. Voir le compte-rendu de la cause *Auximana*, *exequutionis litterarum Apostolicarum* etc., n. 3, 4, 5, 22 et suiv., 5e série, p. 298, 299, 306 et suiv.

de sa vue y mettait obstacle, il demanda au Souverain-Pontife la dispense de cette irrégularité, et la faculté d'être promu à tous les ordres, ainsi que la permision de dire la Messe votive de la Sainte-Vierge les jours de fêtes doubles, et la Messe des défunts dans les semi-doubles et les féries. La Sacrée Congrégation du Concile, à laquelle fut remise la supplique, chargea l'Archevêque de faire examiner le suppliant et d'informer ensuite la Congrégation s'il s'agissait d'une simple faiblesse de la vue ou de quelque autre défaut plus grave, qui serait un empêchement à l'exercice des fonctions sacrées, ou pourrait causer de l'étonnement aux fidèles, et si la promotion du suppliant aux saints Ordres était nécessaire ou utile à l'Eglise.

L'Archevêque chargea de l'examen son maître des cérémonies, qui attesta que le clerc, à raison du vice de sa vue, produit par une simple faiblesse, mais une faiblesse grave, n'était pas en état de lire dans le Missel, mais qu'il pouvait, cependant, faire bien les actions du Saint-Sacrifice, parce qu'il voyait le calice, la patène, l'hostie et la palle, et qu'il distinguait d'autant mieux ces objets que le local était mieux éclairé par la lumière du jour. L'Archevêque ajouta qu'attendu la pénurie de prêtres, surtout dans les temps présents, il serait nécessaire et utile que le suppliant, nonobstant le défaut de sa vue, fût promu aux saints Ordres : qu'en outre, ce clerc ayant déjà achevé le cours des études théologiques, il ne saurait plus, à cause de son âge et du défaut dont il s'agit, quelle autre carrière embrasser; que pour ces raisons il croyait devoir appuyer la demande.

Les observations faites par le secrétaire de la Sacrée Congrégation se réduisent à ce qui suit. La nécessité ou l'utilité de l'Eglise, sont les causes qui déterminent d'ordinaire cette Sacrée Congrégation à dispenser de l'irrégularité. Mais ces dispenses s'accordent plus facilement lorsqu'il s'agit d'un prê-

tre déjà ordonné, que lorsqu'il est question d'un clerc à promouvoir aux ordres; dans ce dernier cas, la dispense a été plusieurs fois refusée, comme on le voit dans la cause *Neapolitana irregularitatis, 17 septemb.* 1814, où l'on demandait la faculté de promouvoir aux Ordres sacrés l'acolyte Dominique de Paolis, qui par suite de la faiblesse des nerfs optiques pouvaient à peine distinguer la lumière des ténèbres, quoique d'ailleurs il pût faire tout ce qui est nécessaire pour le saint-sacrifice de la Messe, sans causer de scandale ni d'étonnement au peuple, qu'il fût recommandable par ses bonnes mœurs et par sa science ecclésiastique, et que son ordination dût être utile à l'Eglise, ainsi qu'il résultait du rapport de l'Evêque. Il y a du reste plusieurs exemples de dispenses accordées aussi à des clercs pour la promotion aux ordres, surtout lorsque les bonnes mœurs et la science du suppliant concourent avec l'utilité ou la nécessité de l'Eglise (1). Si Vos Eminences pensent qu'il y ait lieu de dispenser aussi dans le cas présent, il resterait à voir si le suppliant devrait au moins se faire assister par un autre prêtre, en disant même une Messe votive ou celle des défunts, ainsi qu'il en demande la faculté.

La Sacrée Congrégation a répondu : *Non expedire.*

(*Vercellen., Dispensationis, die* 28 *julii* 1860, per summaria precum).

XXIV. VISITE PASTORALE. — DROIT DE PROCURATION.

Dans les lieux où il est d'usage de donner à l'Evêque en visite une certaine somme d'argent pour droit de procuration, il est libre à ceux qui sont visités, ou de continuer à suivre cet usage, ou de fournir à l'Evêque visiteur les aliments en nature.

I. Le chapitre de l'église collégiale de Ceglie, diocèse d'Oria (royaume de Naples), expose par l'entremise de son procu-

(1) S. C. in *Asculana* et in *Camerinen*, supra cit., et postremo in *Pampilonen. Dispensationis*, 20 martii 1860.

reur que l'Evêque, lorsqu'il fait en ce lieu la sainte visite, s'attribue le droit d'exiger, à titre de procuration, la somme de 92 ducats (1), qui paraît d'ailleurs excessive, au lieu des aliments que lui offre le chapitre. Il recourt en conséquence à la Sacrée Congrégation du Concile, pour faire régler cette affaire aux termes des saints Canons, et surtout du saint Concile de Trente, *sess.* 24, *c.* 3, *de Reform.* L'Evêque, interrogé suivant l'usage, a fourni des explications dont voici la substance. L'exposé fait par le procureur du chapitre n'est pas conforme à la vérité; car, il n'est jamais venu à l'esprit du Prélat d'exiger ni de demander, pour droit de procuration, soit la taxe de 92 ducats, soit même les aliments; mais comme il a coutume, dans le temps de la visite, de demeurer dans quelque couvent de cette localité ou chez quelques-uns des habitants, le chapitre lui-même, à la fin de la visite, lui remettait spontanément ladite somme, qui avait été toujours également payée aux Evêques ses prédécesseurs, ainsi qu'en font foi les registres déposés dans les archives épiscopales. Or, cette taxe ne peut nullement être considérée comme excessive. En effet, la localité dont il s'agit est éloignée de douze milles du lieu où réside l'Evêque; elle est située dans un pays abrupte, renferme une nombreuse population, son clergé de plus de cinquante prêtres, des églises, des chapelles urbaines et rurales, un établissement de charité publique et d'autres lieux pies; l'Evêque doit en conséquence, pour remplir son ministère, y prolonger longtemps son séjour, ou bien y revenir plusieurs fois comme il a fait pour les visites passées, n'ayant pu demeurer assez longtemps de suite dans un pays montagneux et d'un air très-vif, peu convenable à sa santé, il lui a fallu ainsi exposer même sa vie par des voyages réitérés, faits dans la

(1) Le ducat du royaume de Naples vaut 4 fr. 27 c. Guthrie, *Géographie univ.*, 4e édit. Franc., Paris, 1804, t. v, p. 336.

saison rigoureuse de l'hiver, pour des affaires urgentes et à l'occasion de l'érection d'une nouvelle paroisse. Il semblerait donc qu'on devrait maintenir l'usage de donner la procuration en argent, et de s'en tenir à la somme déterminée par une coutume très-ancienne et justifiée par les livres des rentes de cette mense épiscopale. Il faut remarquer enfin qu'outre cette somme, l'Evêque en visite ne reçoit rien des autres églises et lieux pies de cette localité ; il ignore, du reste, si ladite somme est fournie entièrement aux frais de la mense capitulaire, ou si les autres lieux et personnes sujettes à la visite y contribuent pour leur quote part.

II. Voici maintenant les observations faites par le secrétaire de la Sacrée Congrégation. Le saint Concile de Trente, *sess.* 24, *c.* 3 *de Reform.*, a ordonné ce qui suit : « Monentur prædicti omnes et singuli ad quos visitatio spectat, ut paterna « charitate, Christianoque zelo omnes amplectantur, ideoque « modesto contenti equitatu famulatuque studeant quam celerrime, debita tamen cum diligentia, visitationem ipsam « absolvere. Interimque caveant, ne inutilibus sumptibus cuiquam graves onerosive sint ; neve ipsi aut quisquam suorum « quidquam procurationis causa pro visitatione, etiam testamentorum ad pios usus, præter id quod ex relictis piis jure « debetur, aut alio quovis nomine, nec pecuniam, nec munus « quodcumque sit, etiam qualitercumque offeratur, accipiant ; « non obstante quacumque consuetudine, etiam immemorabili ; exceptis tamen victualibus, quæ sibi ac suis frugaliter, « moderateque pro temporis tantum necessitate, et non ultra, « erunt ministranda. Sit tamen in optione eorum qui visitantur, si malint solvere id quod erat ab ipsis antea solvi, certa « pecunia taxata, consuetum, an vero prædicta victualia ministrare ; salvo item jure conventionum antiquarum cum « monasteriis, aliisve piis locis aut ecclesiis non parochialibus « inito, quod illæsum permaneat. In iis vero locis seu provin-

« ciis, ubi consuetudo est, ut nec victualia, nec pecunia, nec « quidquam aliud a visitatoribus accipiatur, sed omnia gratis « fiant, ibi id observetur. »

De cette disposition du Concile, il est aisé de conclure ce qui est déterminé par le droit relativement à l'exécution de la procuration. Il en résulte évidemment, en effet, pour ce qui regarde principalement la question présente, que le visiteur ne peut exiger que les aliments lui soient fournis précisément en numéraire, encore que précédemment il fût d'usage de lui payer une certaine somme d'argent au lieu d'aliments, mais qu'il est au choix de ceux qui sont visités, ou bien, s'ils l'aiment mieux, de payer la somme accoutumée, ou bien de fournir au visiteur les aliments en nature.

C'est ce qui se trouve aussi réglé dans le chapitre *Felicis*, 3e du titre *de Censibus, exactionibus et procurationibus*, dans le Sexte, où l'on accorde aux visiteurs la faculté de recevoir le droit de procuration en argent, de ceux qui veulent le payer ainsi, nonobstant la disposition contraire des Canons antérieurs (1).

III. Il importe de remarquer en outre que, sous le nom de procuration, sont comprises toutes les choses nécessaires pour la nourriture et le logement (2), mais non les dépenses autres que celles-là, telles que les moyens de transport ou autres de ce genre (3). On peut voir cette doctrine prouvée par plu-

(1) C. *Relata* 9, caus. 10, quæst. 1 ; c. *Romana*, 1, § *Procurationes* 5, et c. *Exigit* 2, *de Censibus*, etc. in-6. Ce dernier chapitre a été renouvelé, quant aux peines, par le Concile de Trente, sess. 24, cap III, *de Reform.*, et il se trouve rapporté à la suite des décrets de ce Concile, parmi les autres constitutions spécialement renouvelées de l'ancien droit.

(2) « Item pabulum pro equis et jumentis necessariis. » Ferraris, v. *Procuratio*, n. 2.

(3) « Si autem visitator sit delegatus apostolicus, ultra victum, sunt etiam ei solvendæ expensæ pro equis, seu vectura, et itinere de loco ad locum necessariæ. » *Ibid.*, n. 5.

sieurs autorités dans Ferraris, V. *Procuratio*, num. 2 et suiv., où l'on établit aussi, num. 23, que le visiteur à qui des laïques donnent l'hospitalité ne peut pas exiger des clercs le droit de procuration, à moins qu'ils ne lui aient refusé les aliments. Tout cela est confirmé par les résolutions de la Sacrée Congrégation, rapportées par le même auteur, et desquelles il résulte encore que, si la procuration est payée en argent, il faut quelquefois en augmenter la somme, lorsque l'Evêque est pauvre, ou que le nombre des églises et des lieux pies l'oblige à consacrer un temps plus considérable à la visite, ainsi qu'il fut décidé dans la cause *Juvenacen.*, 3 septemb. 1740, où le doute suivant ayant été proposé : « An et in qua summa seu quan-« titate debeatur Episcopo Juvenacen. procuratio pro visitatio-« nibus ecclesiarum et locorum piorum oppidi Terlitii expletis « absque solutione per tres vices, scilicet annis elapsis 1734, « 1735 et 1737 ; » la Sacrée Congrégation, donnant tort au Chapitre de la collégiale du lieu en question, répondit : « De-« beri pro utraque visitatione in ducatis biscentum, non com-« prehensis ducatis septemdecim jam solutis ; » et la cause ayant été proposée de nouveau le 20 janvier 1742, la première décision fut confirmée par le rescrit, *In decisis et amplius*.

IV. Il s'agit donc dans le cas présent de décider s'il faut permettre au Chapitre de fournir à l'Evêque en visite les aliments en nature, ou, s'il vaut mieux conserver la coutume de payer, au lieu d'aliments, une certaine somme d'argent. Car, quoique le droit laisse au chapitre la liberté d'opter entre l'un et l'autre, on ne peut douter néanmoins qu'il ne soit parfois plus expédient de ne pas s'en tenir à la rigueur du Droit, mais de fixer une certaine somme à payer à l'Evêque, comme, par exemple, lorsque ce Prélat ne peut, à raison de sa santé, ainsi qu'il arrive dans l'espèce, prolonger son séjour dans le lieu de la visite, mais est obligé d'y revenir plusieurs fois, avec un surcroît de dépenses ; ou bien afin d'éloigner tout prétexte de

plaintes et de différends, ou pour d'autres causes que la prudence fait aisément concevoir. Quant à la somme précise qu'il conviendrait de fournir dans le cas présent, c'est une question à décider d'après les circonstances des temps et des lieux et si ces circonstances n'ont subi aucun changement, il ne faudrait pas s'éloigner de la coutume établie et confirmée par une pratique constante.

La Sacrée Congrégation a décidé que, pour l'arriéré, le Chapitre devrait payer la somme d'usage, mais que pour l'avenir, il pourrait user du droit d'option que lui donne le Concile de Trente.

Voici le texte de la résolution : « Quoad præteritum, solvant ; « quoad futurum, utantur jure suo pro optione ad normam « Concilii Tridentini, et ad mentem (1). »

(*Oritana*, *Procurationis*, *die* 28 *aprilis* 1860, per summaria precum).

XXV. CHAPELAINS DE CONFRÉRIES. — RÉVOCATION.

Si le chapelain d'une confrérie a été révoqué de ses fonctions par les confrères mêmes, il n'est pas admis à réclamer sa reintégration ; surtout si la révocation a eu lieu pour des causes raisonnables.

I. Alexandre P., prêtre et chanoine, après avoir rempli pendant plusieurs années la charge de chapelain-correcteur, comme on l'appelle, dans la confrérie de *la Mort*, ou de *la Miséricorde*, à Spolète, en a été éloigné par les confrères. Il se plaint de cette mesure comme d'une injustice, et supplie la Sacrée

(1) Cette dernière clause indique qu'il sera donné des instructions particulières sur la manière dont la Sacrée Congrégation entend que le rescrit soit exécuté. Quelquefois le sens de ces instructions est exprimé dans le rescrit même ; d'autres fois, comme dans le cas présent, elles sont transmises par une lettre spéciale, et alors elles demeurent secrètes.

Congrégation du Concile de le faire réintégrer dans cet emploi.

L'Archevêque, à qui la supplique a été renvoyée *pro informatione et voto*, et avec commission de prendre, au scrutin secret, l'avis des membres de la Confrérie, a répondu que sur trente-huit confrères présents à la délibération, trente-six ont confirmé la décision prise précédemment pour la révocation du chapelain. Le Prélat s'abstenant, du reste, d'exposer son propre sentiment, se borne à faire les observations suivantes. C'est un principe de droit, aujourd'hui incontestable, que lorsqu'il s'agit de bénéfices ecclésiastiques, même amovibles, ou manuels, en vertu de leur institution, les recteurs n'en peuvent être dépouillés sans une cause juste et raisonnable. De même, il paraît certain, d'après l'opinion des canonistes, que s'il est question de chapellenies amovibles, qui ne sont pas des bénéfices ecclésiastiques, les titulaires peuvent être révoqués sans cause, pourvu que ce ne soit pas par pure malice et animosité. Or, dans l'espèce, il est à noter que l'office de chapelain-correcteur dans les associations pieuses, ne présente pas la nature d'un bénéfice ecclésiastique. Car, il n'est pas conféré en vertu d'une présentation ; celui qui est nommé à cet office par les confrères ne reçoit ni institution canonique, ni investiture; en un mot, on n'y trouve aucune des qualités que les saints Canons requièrent pour un bénéfice ecclésiastique et une chapellenie proprement dite.

Le correcteur est désigné par les confrères, qui lui assignent un salaire correspondant au travail que lui donne cet emploi, et qui est tantôt plus, tantôt moins considérable, selon que les confrères le jugent convenable. Quant à la question de savoir si le chapelain P. a été éloigné justement ou injustement de l'office qu'il remplissait, l'Archevêque laisse à la sagesse de la Sacrée Congrégation le soin de la décider, après avoir connu et pesé les raisons alléguées de part et d'autre.

Raisons alléguées par les confrères.

II. Il est certain que la charge de chapelain-correcteur est amovible *ad nutum,* ainsi que l'atteste l'Archevêque, et que le prouvent les statuts de la Confrérie, qui sont les mêmes que ceux de la confrérie de *la Mort*, à Rome, à laquelle celle de Spolète est canoniquement agrégée. On y lit en effet, au chap. 51 : « L'élection et la révocation des chapelains devra appar- « tenir à la Congrégation secrète, tous devant être amovibles « à son gré. » C'est ce que confirment les actes de la Confrérie, desquels il résulte que depuis 1837 jusqu'à 1849, quatre chapelains se sont succédé mutuellement dans cette fonction.

Enfin, les chapelains sont nommés par la Confrérie sans qu'ils aient à recevoir une institution canonique, et conséquemment ils peuvent être sans injustice éloignés, au gré de la Confrérie qui les a nommés, d'un office qu'ils remplissent d'une manière précaire, ainsi qu'il se pratique pour les autres personnes attachées au service de la Confrérie, et qu'on désigne sous le nom de *salariés.*

De plus, le chapelain P. lui-même, nommé à cet office en 1825, en fut dépouillé à cause des dissensions, qu'il avait excitées entre les confrères dans le courant de 1836, et ce ne fut qu'en 1849 qu'il y fut rappelé, mais d'une manière provisoire et précaire.

La conséquence de tout cela, c'est que ce chapelain a pu être révoqué sans cause, surtout lorsqu'on ne peut prouver que les confrères aient agi par haine ou par malice, et que d'ailleurs, aucun déshonneur n'est censé résulter de cette mesure pour celui qui, par la nature même de son office, pouvait toujours être révoqué *ad libitum,* conformément à l'enseignement commun des Docteurs et aux observations faites par l'Archevêque dans son rapport. Tout au moins doit-on convenir que,

lorsqu'il s'agit de révoquer un chapelain amovible *ad nutum,* une cause grave n'est pas requise, mais une cause très-légère suffit pour écarter tout soupçon de malveillance, d'envie ou d'inimitié, dispositions que les saints Canons ne permettent pas de supposer gratuitement.

Or, plusieurs causes, et des causes graves, ont déterminé les confrères à révoquer le chapelain. 1° Il avait refusé d'accompagner les Frères, en surplis et étole, lorsqu'ils se transportaient quelque part, en récitant le Rosaire, pour rendre aux défunts de condition pauvre les honneurs de la sépulture, quoique cet usage fût observé par ses prédécesseurs, comme il l'est encore actuellement, à la grande édification de toute la ville. 2° Il commettait continuellement des fautes dans les fonctions saintes de la Confrérie. 3° Au lieu de procurer la paix et la concorde entre les Frères, il semait plutôt la discorde dans la Confrérie, où, depuis sa révocation, règnent l'union, la paix et la charité. Si à ces causes on ajoute la négligence à se prêter aux cérémonies en usage dans l'église de la Confrérie, et à tenir en ordre les livres des Messes que la même Confrérie est chargée de faire acquitter, on conviendra que tout cela suffisait pour rendre juste et légitime la révocation, non-seulement d'un chapelain amovible *ad nutum,* mais même de celui qui aurait été institué canoniquement et d'une manière stable dans cet office.

Raisons alléguées par le chapelain.

Il est faux de dire que la nomination du chapelain-correcteur avait coutume de ne se faire que d'une manière provisoire et précaire et non d'une manière stable, de sorte que la Confrérie puisse à son gré révoquer le chapelain, ou soumettre la confirmation de son élection une fois régulièrement faite, aux votes secrets des confrères ; le contraire est établi par le témoignage des autres chapelains et du curé de la collégiale de

Saint-Pierre, à laquelle appartient Alexandre P. Le même témoignage sert également de réfutation aux autres assertions des confrères, ou plutôt de ceux qui agissent sous le nom de la Confrérie.

Ainsi il est faux que le chapelain ait été révoqué de son office en 1836, puisqu'il y renonça spontanément ; si on le lui a confié de nouveau, c'est une preuve évidente du soin et de la délicatesse qu'il y apportait. Les reproches qu'on lui fait ne sont que de pures calomnies, puisque le curé l'a au contraire jugé digne de la plus ample recommandation. Sa révocation ne doit donc être attribuée qu'au mauvais vouloir du prieur et du trésorier de la Confrérie, dont il a vivement combattu la prétention de tout faire à leur gré et contre les statuts de la Confrérie, et qui, par l'influence que leur donne leur richesse, ont pu aisément circonvenir les autres confrères et leur faire voter, en deux assemblées, le renvoi du chapelain. Toutefois la nullité de cette délibération résulte de ce qu'il est passé en usage à Spolète, comme l'atteste le curé, que si un prêtre manque à ses devoirs, même relatifs à la Confrérie, on doit lui faire d'abord la triple monition, et porter ensuite les torts, s'ils sont certains, à la connaissance du supérieur respectif ; or, tout cela a été omis dans la révocation du chapelain, qui a été prononcée subitement et à l'improviste. Enfin, au cas que les témoignages produits ne fussent pas suffisants, la Sacrée Congrégation serait priée de faire prendre par l'Ordinaire des informations nouvelles. Mais dans le doute il faudrait se prononcer en faveur du chapelain.

Lors même que l'office de chapelain-correcteur serait de sa nature amovible *ad nutum,* quoique la pratique constante soit de la conférer d'une manière stable, la révocation du chanoine P. n'en serait pas moins nulle et injuste, comme ayant été résolue sans aucune cause raisonnable, mais par la haine et la malignité de quelques membres de la Confrérie, qui en occu-

pent les premières charges. En effet, la faculté de révoquer *ad nutum*, encore qu'elle dispense des solennités que les saints Canons exigent pour la révocation des offices perpétuels, n'emporte pas avec elle le pouvoir de procéder sans cause et par simple bon plaisir, ce qui serait contraire à l'équité naturelle, qui ne permet pas d'enlever à quelqu'un son emploi sans motif, une semblable mesure entraînant d'ordinaire quelque déshonneur pour celui qui en est l'objet. C'est là ce qu'enseignent communément les Docteurs, parmi lesquels Valenzuel s'exprime ainsi :

« Officialis etiam ad libitum creatus sine causa legitima « mutari non potest. Nam quælibet verba etiam ad arbitrium « et voluntatem posita, arbitrio boni viri sunt regulanda... « quia quævis ampla et absoluta potestas intelligitur, dum- « modo ne quid turpe, ne quid illicitum, ne quid jure prohi- « bitum fiat (1). » Or, lorsqu'on ne peut assigner une cause raisonnable à une révocation, il faut l'attribuer à la haine, à la malice, à la calomnie, ou à toute autre injuste disposition, et conséquemment la déclarer nulle et de nul effet (2).

Malgré ces raisonnements la Sacrée Congrégation a rejeté l'instance du chapelain par la formule négative : *Lectum.*

(*Spoletana, Remotionis, die* 28 *aprilis* 1860, per summaria precum).

(1) Concil. 130, n. 22 et seqq.

(2) Lara, *de Capellan.*, lib. 2, c. 6, n. 11 ; Scarfanton., *ad Lucubr. canonical.* Ceccoper., tom. 2, lib. 3, tit. 3; *Animadvers.*, n. 11 et tom. 3, *addit.* 19, n. 11; Corrad., Praxis benefic., lib. 1, c. 6, n. 179; Card. de Luca, *de Beneficiis*, discurs. 97, n. 11 et 12.

SACRÉE CONGRÉGATION DES ÉVÊQUES ET RÉGULIERS.

III. MONASTÈRES. — SÉPULTURE DES POSTULANTES ET DES PENSIONNAIRES.

Les postulantes et les pensionnaires qui meurent dans un monastère peuvent être inhumées dans le lieu destiné à la sépulture des religieuses, sauf les droits de quarte funéraire en faveur du curé.

Le Souverain-Pontife Grégoire XVI, par décret de la Sacrée Congrégation des Evêques et Réguliers, du 16 janvier 1846, approuva le monastère de sainte Praxède, à Milan, sous le titre de la Présentation de la Sainte-Vierge. « Uti monasterium apo« stolica auctoritate erectum cum votis solemnibus et clausura « papali sub regula S. Augustini expressa in epistola CCXI « ejusdem S. Doctoris juxta editionem Maurianam... ac insu« per ejusdem monasterii parochialitatem confessario ordinario « pro tempore ad formam juris communis benigne conces« sit, etc. » Les constitutions, qui furent approuvées par le même décret, disposent que s'il naît quelque doute sur leur interprétation, la supérieure consultera le père spirituel, qui lui-même sollicitera de l'Archevêque le décret interprétatif. Or, un autre article de ces mêmes constitutions prescrivant d'observer pour les pensionnaires et les postulantes les pratiques en usage pour les professes, les religieuses ont demandé qu'il fût expressément déclaré que le curé, sur le territoire duquel est situé le monastère, ne puisse avoir aucune part aux funérailles des pensionnaires et des postulantes, de même qu'il n'en a aucune à celles des professes. L'Archevêque, tout en croyant que les constitutions étaient assez claires pour qu'il pût faire cette déclaration, a jugé toutefois plus à propos de renvoyer la décision à la Sacrée Congrégation, en appuyant la supplique des religieuses d'une recommandation pressante.

Dans cette communauté, comme dans tous les monastères en général, on appelle postulantes, *petentes*, les jeunes personnes qui, désirant se faire religieuses, sont admises dans la clôture, avec la permission de la Sacrée Congrégation, et passent quelques mois dans le local destiné aux novices pour y subir une première épreuve, après laquelle on leur permet de retourner dans le monde, d'y rester deux mois, et de rentrer ensuite dans le couvent pour y prendre l'habit et commencer l'année du noviciat. Les pensionnaires, *educandæ*, sont celles qu'on reçoit dans le monastère seulement pour les élever et les instruire.

Les novices sont libres d'élire leur sépulture hors du monastère, parce qu'ils n'ont pas encore perdu le *velle et nolle*; mais s'ils meurent sans avoir fait aucune disposition à cet égard, il est certain qu'ils doivent être ensevelis dans l'église du monastère, parce que *in favorabilibus* ils jouissent des mêmes priviléges que les vrais religieux, et qu'on présume d'ailleurs que telle est aussi leur volonté (1). Cette maxime est particulièrement applicable aux novices des monastères de femmes (2).

Mais les postulantes et les pensionnaires sont considérées comme étrangères, et conséquemment, d'après l'enseignement commun des Docteurs, elles doivent être inhumées dans l'église paroissiale, si elles sont mortes dans le monastère sans y avoir élu leur sépulture (3). Si la Sacrée Congrégation des Evêques et Réguliers, et celle du Concile ont décidé en des cas particuliers que la sépulture devait se faire dans l'église du

(1) S. C. EE. et RR. in *Pisana Funer. et emol. paroch.*, die 20 martii 1846; S. C. C. in *Pennen. Sepulturæ*, 6 julii 1737; Cfr. S. C. C. in *Feretrana Juris Sepel.*, 21 apr. et 1 sept. 1742.

(2) Pellizar. *de Monialibus*, c. 10, sect. 3, subsect. 1, n. 233; Samuel *de Sepult.*, cent. 13, conclus. 1; Passerin. *de Statu hominum*, tom. 2, quæst. 187, n. 896.

(3) Petra loc. cit. n. 42.

monastère, ç'a été précisément parce que les défuntes avaient exprimé leur volonté en ce sens (4). Toutefois l'opinion contraire est soutenue par quelques Docteurs (5), et il y en a même qui étendent le privilége de pouvoir être enterrés dans l'église du monastère à ceux qui sont attachés pour toujours au service de la communauté, pourvu qu'ils vivent dans le couvent sous l'obéissance du supérieur régulier (6).

A ces observations générales le Cardinal rapporteur (7) en ajoute de spéciales dont voici le sens. Si Vos Eminences jugent que selon le droit commun les postulantes et les pensionnaires doivent être inhumées dans l'église de leur paroisse, les constitutions du monastère de Sainte Praxède ne feraient aucune difficulté, attendu que le décret qui les a approuvées contient la clause « firmis canonicis sanctionibus, Romanorum Pontificum « Constitutionibus, ac Apostolicæ Sedis decretis servandis in « monasteriis sanctimonialium Virginum, quæ professionem « votorum solemnium emittunt. » Si au contraire, elles prononcent dans le sens de la supplique des religieuses et de l'avis exprimé par l'Evêque, il restera à voir si le curé ne doit pas du moins percevoir la quarte funéraire.

(4) Ventriglia *Prax. fori Eccles.*, t. I, annot. 52, § Unic. n. 8; Petra ad Const. 9 Innocent. III, sect. 1 n. 35; Barbosa *in Jus eccles. univ.*, lib. 2, c. 10, n. 30.

(5) Petra loc. cit. n. 40, cum Murga *de Sepulturis*, disquis. 4, n. 11.

(6) Pignatell. tom. 7, Consult. 63; Giraldi, sect. 488, ad C. *de Uxore de Sepult.*, in fine; Marchett. *de Sepult.* tit. 28. § 2, n. 23.

(7) Pour les affaires contentieuses qui se traitent pardevant la Sacrée Congrégation des Évêques et Réguliers, un des Cardinaux qui la composent est ordinairement chargé de rapporter et de proposer la cause à la pleine Congrégation des Cardinaux ; c'est ce qu'on appelle le cardinal *ponent* ou rapporteur (*ponens* ou *relator*), en italien, *ponente*. Les affaires moins graves, mais qui sont cependant de nature à être discutées en pleine Congrégation, y sont rapportées par le secrétaire. A la Sacrée Congrégation du Concile, comme nous l'avons insinué ci-dessus page 132, n. 2 et 3, c'est le secrétaire qui est chargé du rapport de toutes les causes.

La Sacrée Congrégation a en effet sauvegardé sur ce dernier chef les droits curiaux, en jugeant sur le reste en faveur du monastère.

« Se e come alle vestite, petenti, ed educande possano farsi « l'esequie, e darsi la sepultura nella chiesa del monastero nel « caso (8)?

« Affirmative in omnibus, salva quarta funerali favore pa-« rochi quoad petentes et educandas juxta loci consuetudi-« nem. »

(*Mediolanen., Funerum, die* 19 *decemb.* 1856).

IV. PROFESSION RELIGIEUSE. — NULLITÉ. — RATIFICATION. — RESTITUTION EN ENTIER.

1. *La profession religieuse faite invalidement par un novice avant l'âge de seize ans accomplis, n'est pas revalidée par le séjour qu'il aurait fait pendant cinq ans dans la religion, s'il n'est pas prouvé qu'il eût connaissance du droit qu'il avait de la faire annuler; surtout s'il a montré par les actes et par les paroles qu'il ne se sentait pas appelé à la vie religieuse.*
2. *En pareil cas, on peut accorder la restitution en entier, malgré le laps de temps, à celui qui a fait profession de cette manière.*

Laurent De Silva Muttos, jeune Brésilien, né le 31 juillet 1828, entra au noviciat des Carmes de Rio-Janeiro, et fit profession, huit jours avant d'avoir accompli les seize ans requis par le Concile de Trente, pour la validité de la profession religieuse. Au bout de quatre ans et huit mois, il sortit du couvent en vertu d'un rescrit de sécularisation perpétuelle *loco expulsionis,* qui lui avait été donné par le Nonce apostolique. Mais plus tard, désirant contracter mariage, et voulant faire

(8) An et quomodo vestitis, Petentibus et Educandis possint fieri exequiæ et dari sepultura in ecclesia monasterii in casu.

déclarer nulle, dès l'origine, sa profession religieuse et le vœu de chasteté qui y était compris, il recourut en 1855, au Saint-Siége pour obtenir la restitution en entier contre le laps de temps. Sa supplique fut renvoyée à la Sacrée-Congrégation des Evêques et Réguliers, qui consulta Mgr l'Evêque de Rio-Janeiro, et donna ordre à la Cour épiscopale d'informer juridiquement, en observant *in substantialibus, et sola facti veritate inspecta,* les prescriptions de la Constitution *Si datam* de Benoît XIV. Les actes reçus, un rescrit de Sa Sainteté suppléa à quelques irrégularités de forme ; quelques Réguliers distingués par leur doctrine et leur dignité furent appelés à donner leur avis, et l'affaire fut enfin soumise à l'examen de la Sacrée Congrégation, avec les raisons alléguées pour et contre la demande du suppliant. Les premières avaient été exposées par un consulteur, *in sensu veritatis,* les secondes, par le défenseur de l'Ordre. Nous donnons l'analyse des unes et des autres.

Raisons favorables à la demande.

Les vœux émis par le novice en question le furent avant qu'il eût accompli l'âge de seize ans, et conséquemment sa profession fut nulle en vertu de la disposition du Concile de Trente : « Professio non fiat ante decimum sextum annum ex-« pletum... Professio autem antea facta sit nulla, nullamque in-« ducat obligationem, etc. (1). » De ce que le suppliant demeura ensuite dans le couvent pendant plus de cinq ans, on ne doit pas conclure qu'il ait ratifié la profession religieuse, parce qu'il n'est pas prouvé qu'en obtenant du Nonce apostolique le rescrit de sécularisation, il connût la disposition du droit qui rendait ses vœux nuls, et qu'une telle connaissance est, cependant, nécessaire pour de semblables ratifications, d'après l'enseigne-

(1) Sess. 25, c. XV, *de Regular. et monial.*

ment de tous les canonistes, tels que Sanchez, Donat, Monacelli, Pellizzarius, Novarius, Reiffenstuel (2). Il est prouvé au contraire qu'il disait sans cesse n'avoir pas de vocation pour l'état religieux, comme l'ont attesté le supérieur du couvent et d'autres témoins examinés dans le procès, ainsi que le père même du suppliant, homme vénérable par son âge et par les emplois civils qu'il a remplis honorablement dans sa patrie.

Le suppliant ne connut le droit qui lui appartenait que lorsque, voulant s'engager dans le mariage, il consulta quelqu'un sur la validité de la profession qu'il avait faite, et se convainquit qu'il pouvait demander au Saint-Siége le bénéfice de la restitution en entier.

Raisons contraires à la demande.

La profession fut nulle, il est vrai, dans le principe, mais elle a été revalidée par le séjour que le religieux fit ensuite dans le couvent pendant un temps considérable, sans faire aucune réclamation jusqu'au moment où il conçut le désir de s'engager dans le mariage, ce qui a été prouvé par les dépositions de plusieurs des témoins dans le procès. S'il n'est pas demeuré dans le cloître pendant cinq ans entiers, laps de temps qu'on regarde comme nécessaire pour la ratification et la révalidation d'une profession faite invalidement, il faut se rappeler le décret suivant de la Sacrée Congrégation du Concile, du 29 mars 1598 : « S. C. censuit quod professio expressa fuerit nulla ; ex quo tamen post expletum annum probationis « permansit in habitu regulari per duos vel tres annos, censeri tacitam fecisse professionem, et dici professum (3). » Le

(2) « Ratio est, quia sicut ad emittendam, ita ad ratificandam pro« fessionem juxta omnes requiritur consensus et voluntas profitentis: « atqui ignorantis nullus est consensus, cum incogniti nulla voluntas; « nec aliquid magis contrarium sit consensui, quam error. » Reiffenst. *Jus canonic. univ.* lib. III, decretal. tit. 31, § VII, n. 215.

(3) Cfr. *Romana*, 28 maii 1621 ; *Romana*, 28 aug. ejusd. an.; *Camerinen.*, 11 dec. 1724.

suppliant a fait, dit-on, une promesse de mariage ; soit, mais « si datam hominibus fidem frangere non licet, multo magis « necesse est obligatum Deo mentis propositum immutabili- « ter servari (4). »

Il n'y a donc pas de motif pour accorder la restitution en entier. Le Concile de Trente ne donne que cinq ans à dater du jour de la profession religieuse, pour pouvoir réclamer contre la validité de cette profession (5). Si par suite d'un adoucissement apporté à la rigueur de la discipline ecclésiastique, « in- « ductum fuit, ut admitterentur instantiæ *pro restitutione in* « *integrum adversus lapsum quinquennii* (6), » ces sortes de demandes ne sont accueillies qu'après avoir été soumises à un examen aussi exact et aussi sévère que s'il s'agissait de la validité ou de la nullité de la profession (7) ; c'est-à-dire qu'il faut non-seulement que la nullité de la profession soit évidemment prouvée, mais encore que le profès ait été empêché de recourir, dans l'intervalle des cinq ans, à l'Evêque ou à son supérieur régulier, et, après les cinq ans, au Saint-Siége (8). Si après les cinq ans, il s'est écoulé, non quelques jours, mais des années entières sans réclamation, les canonistes pensent que la profession a été de plus en plus confirmée (9). Or, il est certain que le suppliant n'a jamais été empèché de recourir au

(4) Bened. XIV, Const. *Si datam*, in prim., quarto nonas martii 1748.

(5) Sess. 25, c. XIX, *de Regular et monial.*

(6) Const. *Si datam*, § *At vero.*

(7) Ibid., § *Hujus.*

(8) Reiffenstuel. op. cit., lib. I, tit. 41, § IV, n. 90, et lib. III, tit. 31, § 7, n. 204 ; Barbosa, * *in Concil. Trid.* c. XIX, *de Regular. et monial*, n 9

(9) Menochius *de Præsumptionibus*, lib. VI, c. LXXXIV, n. 5 ; Rota in *Ulyssiponen. professionis*, 10 dec. 1621, cor. Merlino ; S. C. C. in *Fesulana*, 17 nov. 1708, et in *Bituntina*, 12 mart. 1718.

* Ce signe indiquera désormais les auteurs ou les ouvrages compris dans l'*Index* des livres prohibés.

Saint-Siége. En vain objecte-t-on qu'il ignorait la nullité de la profession qu'il avait faite; car, c'est une règle du Droit bien connue, que, si l'ignorance de fait peut servir d'excuse, il n'en est pas ainsi de l'ignorance de droit, surtout dans ces sortes de cas (10).

La Sacrée Congrégation a décidé tout à la fois qu'il y avait lieu à la concession de la restitution en entier, et que la profession religieuse était nulle. C'est ce qu'on voit par le texte des doutes et de la réponse, qui est conçu en ces termes :

« 1. Se consti delle cause per concedere la restitutione in intiero.

« 2. Se consti della nullità della professione religiosa (11).

« Ad primum et secundum dubium, affirmative. »

(*Fluminis januarii, Restitutionis in integrum el nullitatis professionis, die* 24 *septembris* 1858).

CONSULTATION.

Messieurs,

Membre d'un Chapitre contre lequel d'après vous (5e série, p. 201, n° XI), on ne peut alléguer la prescription, pour ce qui est de la collation des canonicats, je vous prie d'indiquer un moyen de réclamer efficacement à ce sujet. En lisant votre dissertation à cet égard, on dirait la chose très-facile ; j'y vois cependant de l'embarras. Et d'abord il est possible qu'un chanoine soit seul à réclamer en faveur de ce droit du Chapitre. Ce serait déjà assez désagréable, d'être obligé d'en venir là. Mais, le cas échéant, comment s'y prendra-t-il ? L'Evêque ne

(10) Reiffenst. op. cit., lib. III, tit. 31, § 7, n. 202. Cfr. n. 204, ibid.

(11) « 1. An constet de causis concedendi restitutionem in integrum.

« 2. An constet de nullitate professionis religiosæ. »

se croira pas obligé de l'écouter, formant ainsi sa conscience : « La majorité du Chapitre se tait, donc je suis en droit de continuer. »

Faudrait-il, dans cette hypothèse, s'adresser à Rome ? Et alors à quelle Congrégation et comment formuler sa plainte ? Dans cet évènement, Rome demanderait des informations, et voilà que le Chapitre se lèverait contre un seul et dirait qu'il est satisfait du régime actuel.

Pour éclairer les juges et conduire à terme l'affaire commencée, il y aurait nécessairement des frais, autre embarras assez sérieux. On peut supposer le réclamant réduit à son modeste traitement de chanoine très-insuffisant *ad honestam sustentationem*, surtout dans la localité qu'il habite. Il est donc littéralement court d'argent, et dans une impossibilité morale de poursuivre cette cause si intéressante. Si vous pouvez me tracer une marche bien simple et à la portée de tous, pour maintenir ce droit et tant d'autres menacés de la prescription, vous me rendrez un vrai service dont je serai infiniment reconnaissant.

UN DE VOS ABONNÉS.

P. S. L'intérêt que je porte à mes collègues, et plus encore aux vrais principes, m'engage à solliciter l'insertion de l'observation suivante, toujours au même sujet :

Au n° XXIII, se trouve cette phrase : *Qui oserait, sans voir s'élever un concert unanime de protestations, révoquer en doute la bonne foi des Evêques?* Par conséquent, vous les considérez dans un état d'ignorance invincible. Néanmoins au n° XXXVII, vous n'admettez pas même comme *probable* l'ignorance des chanoines *sub eodem respectu*. Il y a pour moi contradiction dans ce langage. On serait fondé à dire que l'ignorance *vincible* dans un Evêque pourrait par rapport à un chanoine devenir *invincible* : *vice versa*. La chose me paraît insoutenable.

Donc, s'il est permis de douter de l'ignorance des chanoines, dans le cas proposé, il faut tenir pour certain qu'elle n'existait pas chez les Evêques, et avec elle disparaît la bonne foi nécessaire à la prescription.

I. Avant de répondre aux observations de notre honorable contradicteur, nous ferons remarquer que ce n'est pas au

n. XI, mais au n. XXV, que nous nous sommes prononcé sur le temps nécessaire pour la prescription. Au n. XI, nous ne remplissions que le rôle de rapporteur ; nous donnions simplement le résumé de la doctrine de M. Bouix. Au n. XXV, nous avons admis que les droits du Chapitre n'étaient pas périmés par la prescription, *si toutefois le Chapitre avait réellement des droits.* Nous avons mis cette restriction, parce que nous ne connaissons pas les termes des lettres données pour l'érection des évêchés en 1822. Peut-être le droit des Evêques y est-il clairement établi ; peut-être ne contiennent-elles rien qui puisse servir de titre aux Evêques ; peut-être contiennent-elles une clause semblable à celle du cardinal Caprara. Dans ce dernier cas, Rome aurait à résoudre le doute mentionné aux n. XX et XXI (1). Cette remarque faite, répondons aux communications qui nous sont faites.

II. L'auteur estime qu'il n'est pas facile de revendiquer les droits du Chapitre, parce que d'abord il sera seul à les faire valoir. Pour nous, nous ne comprenons pas que des chanoines puissent oublier leurs devoirs au point de s'élever contre un de leurs confrères qui remplirait le sien. Car, remarquons-le bien, c'est une véritable obligation de conscience pour les chanoines de maintenir les droits du Chapitre (2). De même que l'Evêque est obligé en conscience de conserver les droits de son siége et le curé ceux de son église, de même les chanoines sont tenus de défendre les droits du Chapitre. Ces droits ne forment pas un patrimoine qui leur appartienne et dont ils puissent disposer à leur gré ; ils n'en sont que les usufruitiers

(1) *Revue Théologique*, série Ve, t. I, p. 211.

(2) Dans certaines cathédrales, les chanoines, lors de leur installation, s'engagent, sous serment, à maintenir les droits du Chapitre. On comprend que, dans ce cas, il y a une double obligation de revendiquer le droit en question : obligation de justice et obligation de religion.

et doivent rendre ce patrimoine intact à leurs successeurs. C'est là un principe qui ne peut être contesté. Nous croyons que les chanoines ont trop de conscience pour ne pas soutenir leur confrère dans une semblable réclamation.

III. Du reste, les frais que nécessiterait la révendication des droits du Chapitre, seraient à la charge, non du seul réclamant, mais du Chapitre entier. C'est une démarche qui a pour objet l'intérêt commun du Chapitre; dès lors, c'est la masse commune qui doit couvrir les frais, comme dit Scarfantoni: « Ubi agitur de litibus, respicientibus commune interesse capituli, sive collegii, expensæ detrahi debent ex massa communi, cum pro similibus expensis omnes de collegio contribuere æqualiter debeant (1). » Les opposants n'y sont pas moins tenus que les autres, du moment que la cause est juste : « Quod adeo verum est, ut quando agitur de interesse Universitatis, veluti pro tuendis ejus juribus, sive privilegiis teneantur contribuere etiam illi qui dissentiunt... dummodo tamen agatur de lite necessaria, non autem voluntaria, vel injusta (2). » Quand même un seul chanoine eût entrepris le procès, c'est encore au Chapitre à en payer les frais, selon l'enseignement des auteurs, d'accord avec la saine raison. « Ad hoc autem, ut capitulum, et ecclesia teneatur ad refectionem expensarum factarum in lite ab aliqua particulari persona de eodem capitulo, necesse est, ut commune omnium tangat interesse, vel pertineat ad ecclesiam, et quidem principaliter, non secundario; quia si lis primario tendat in utilitatem alicujus dignitatis, vel alterius personæ de capitulo, seu collegio, ea solummodo tenetur ad expensas, nec ecclesia, vel alii de collegio, contribuere tenentur (3). » Si

(1) *Animadversiones ad lucubrationes canonicales Ceccoperii*, l. IV, tit. XIII, n. 1.

(2) *Ibid.*, n. 2.

(3) *Ibid.*, n. 6 et 7.

le chanoine, défenseur des droits du chapitre, a fait l'avance des frais, il peut les réclamer, quand même le chapitre n'eût pas été favorable au procès : « Canonicus propriis expensis « appellans, et prosequens litem super re, vel jure, commo- « dum, sive honorem capituli respiciente, licet consequi non « possit a principio expensas a capitulo pro eadem lite, illas « tamen repetit si appareat, in ejusdem capituli favorem esse « factas, quamvis liti instituendæ non consensisset (1). »

IV. Quand même les frais seraient à charge du réclamant, il y aurait moyen de les diminuer au point qu'ils devinssent insignifiants, savoir en demandant à Rome que la cause soit traitée d'une manière économique (2), les dépenses alors s'élèvent à fort peu de chose, de sorte qu'elles ne peuvent constituer un *embarras très-sérieux*.

V. Où devrait-on s'adresser pour faire valoir sa réclamation? Les chanoines ont le choix. Ils peuvent s'adresser immédiatement à Rome, ou à l'Archevêque. On peut toujours s'adresser au Pape immédiatement et de toutes les parties du monde, quand il s'agit d'affaires ecclésiastiques ; car, le Pape a une juridiction ordinaire dans toute l'Eglise, et le monde entier est son territoire quant aux causes spirituelles : « Papa « enim est judex ordinarius singulorum... et totus mundus « est sibi territorium quoad causas spirituales, ut patet ex au- « ctoritate per Christum sibi demandata (3). » Les chanoines pourraient également déférer l'affaire au tribunal du métropolitain : car il ne s'agit pas ici d'une de ces causes majeures dont le Saint-Siége s'est réservé le jugement.

VI. Voici, nous semble-t-il, la marche qu'il conviendrait de suivre dans l'occurrence. Il faudrait commencer par convaincre la majorité du Chapitre de l'obligation de réclamer son

(1) *Ibid.*. n. 27.
(2) V. *Revue Théologique*, série v^e, t. II, p. 159, n. 5.
(3) Ferraris, *Bibliotheca canonica*, V° *Forum, seu Forus*, n. 31.

droit. Peut-être plusieurs membres reculeront-ils dans la crainte de donner lieu à une division fâcheuse entre l'Evêque et son Chapitre. Cette crainte ne nous paraît pas fondée, surtout si l'on n'oublie pas le respect et les égards dus à l'autorité épiscopale. Ce sont souvent les mauvais procédés qui engendrent les divisions. On peut différer d'avis sur un point, et défendre chacun sa manière de voir, ce que l'on croit son droit, sans cesser pour cela de vivre en bonne harmonie. Cela est difficile, nous dirons même impossible, pour des gens qui ne sont pas animés de principes religieux; mais pour des personnes qui vivent de la Foi et qui ne pensent que remplir un devoir, que satisfaire à une obligation de conscience, en défendant leur cause devant leur supérieur, nous ne voyons aucune difficulté, et nous ne comprenons pas comment, par suite de cette contestation, le bon accord cesserait d'exister entre l'Evêque et son Chapitre.

VII. Si la majorité du Chapitre se décide à réclamer son droit, qu'on prenne une délibération dans ce sens, et qu'on prie l'Evêque d'examiner de son côté s'il ne doit pas faire droit à la réclamation des chanoines, et leur communiquer les motifs qui l'en empêchent. Le Chapitre devrait énoncer, dans sa délibération, les raisons sur lesquelles il se fonde. Si l'Evêque trouve juste la réclamation des chanoines, nous aimons à croire qu'il se fera un plaisir de les réintégrer dans leur droit, et acte en sera dressé; si, au contraire, il ne la trouve pas fondée, il y aura lieu de poursuivre la cause devant un tribunal supérieur. Nous conseillons aux chanoines de demander à l'Evêque quel est le tribunal qu'il préfère: celui du Métropolitain, ou Rome. Alors pas de difficulté, l'Evêque transmet à Rome les pièces du Chapitre et les motifs que lui-même fait valoir pour conserver son droit exclusif.

VIII. Si l'Evêque ne consent point à déférer la décision de la question au supérieur, de commun accord avec les chanoines,

ceux-ci peuvent s'adresser immédiatement à l'Archevêque, ou à la Sacrée Congrégation du Concile. Ils exposeraient dans leur supplique que « le diocèse de N. ayant été érigé en telle année, ainsi que le Chapitre, l'Evêque a depuis la première vacature jusqu'à ce jour, usé du droit exclusif de conférer les canonicats. Comme, de droit commun, le Chapitre a le droit de concourir à ces nominations, il s'est adressé à l'Evèque, pour savoir si celui-ci a un privilége spécial qui le dispense des règles générales en ce qui concerne la collation des canonicats. L'Evèque n'en ayant point exhibé, le Chapitre, pour satisfaire à l'obligation qui lui incombe de sauvegarder les droits de ses successeurs, s'adresse à Votre Grandeur (ou à Votre Sainteté) afin qu'il soit à l'avenir réintégré dans l'exercice de ses droits (1).» Si l'on s'adresse à l'Archevêque, il doit se saisir de la cause et la juger. Supposé qu'il ne le voulût pas, que les chanoines s'adressent directement a Rome, adressant leur supplique ou au Nonce à Paris, ou au Souverain-Pontife lui-même, ou au préfet de la Sacrée Congrégation du Concile.

IX. Jusqu'ici nous avons supposé que le Chapitre, ou du moins la majorité du Chapitre, était d'accord pour maintenir ses droits. Mais *quid*, s'il n'y a qu'un membre du Chapitre qui veuille réclamer? Ce membre pourra, de même que le Chapitre en corps, s'adresser ou à l'Archevèque ou au Saint-Siége. Sa qualité de membre du Chapitre lui assure le droit de réclamer et d'empècher ainsi la prescription qui va s'accomplir au détriment du corps auquel il appartient. L'abstention du reste du Chapitre ne pourrait nuire à sa réclamation. La marche à suivre est la même que celle que nous venons d'indiquer au numéro précédent.

(1) Si l'on s'adressait à Rome, nous conseillerions de demander, dans la supplique, qu'on veuille bien, pour le cas où la réclamation du Chapitre serait accueillie, régler le mode d'exercice de son droit.

X. Passons maintenant à la contradiction qu'on nous reproche. Notre honorable contradicteur se trompe lorsqu'il suppose que, d'après nos principes, la bonne foi des Evèques repose uniquement sur l'ignorance du droit, et par conséquent qu'il ne doit exister aucune différence entre leur ignorance et celle des chanoines, et par suite que si l'une est invincible, l'autre l'est également. Il y a une grande différence entre les deux cas. Nous regardons les Evêques comme dans la bonne foi, parce qu'ils avaient un titre au moins putatif. Ce n'est pas l'ignorance du droit qui, d'après nous, les met dans la bonne foi; car nous n'admettrions pas non plus la probabilité de cette ignorance, du moins dans la plupart des Evêques nommés aussitôt après le Concordat. Plusieurs d'entre eux avaient été témoins de l'ancien ordre des choses; on ne peut dire qu'ils l'ignoraient. Mais ce qui peut les avoir mis dans la bonne foi, c'est le passage du décret d'érection de chaque siége, qui leur attribuait la libre collation de tous les bénéfices, quelque nom ou titre qu'ils portassent (1). Quoique ce texte ne soit pas clair, ne soit pas décisif, il est cependant suffisant pour constituer les Evêques dans la bonne foi. Voilà pour ce qui regarde les Evêques. Quant aux chanoines, que disons-nous? Nous nions la probabilité de l'hypothèse de M. Bouix, qui présume que, depuis le Concordat, les chanoines étaient dans l'ignorance *du droit commun* : « Unde præsumi potest hanc juris communis « dispositionem capitulis Galliæ a tempore Concordati anni 1801 « non fuisse cognitam (2). » Cette ignorance nous ne la trouvons guères probable, attendu que la plupart des chanoines avaient été choisis parmi les débris des anciens chapitres.

(1) V. ce passage dans la *Revue Théologique*, série V_e, tom. I, pag. 210.

(2) *Tractatus de Capitulis*, p. 244; et *Revue Théologique*, loc. cit., p. 201.

Quelle contradiction y a-t-il là? Nous espérons que ces explications suffiront pour apaiser les doutes de notre respectable abonné.

Pour tous les articles contenus dans ce cahier,

L'un des Secrétaires de la Rédaction, A. Jouby.

Imprimatur :

Atrebati, die 20 septembris 1860.

✝ P. L., *Episcopo Atrebat. Bolon. et Audom.*

Arras. — Typographie Rousseau-Leroy, rue Saint-Maurice, 26.

REVUE THÉOLOGIQUE.

5e ANNÉE.

9e Cahier.—1er Novembre 1860

ÉCRITURE SAINTE.

LE SERMENT D'ÉLIÉZER.

(*Suite*).

XIX. Dom Martin (1) combat toutes les opinions que nous avons exposées jusqu'ici, pour leur substituer une interprétation dont il est l'auteur. Nous allons reproduire ce qu'il y a de plus important dans sa dissertation.

Le savant bénédictin fait observer avant tout que le mot de *cuisse* est très-équivoque dans l'Ecriture ; qu'il y est souvent employé au sens propre, et souvent aussi dans un sens impropre, figuré ou métaphorique. C'est dans les passages où il est pris dans le sens impropre qu'il veut trouver le moyen de déterminer la signification du serment des Patriarches.

« Moïse dit, en parlant de ceux qui entrèrent en Egypte avec Jacob, qu'ils étaient tous sortis de sa *cuisse* (2). Il est clair qu'ici et en plusieurs autres endroits de l'Ecriture semblables ou parallèles, le mot de *cuisse* désigne une tout autre partie du corps de Jacob, d'où étaient sortis ceux dont il est parlé. Cette partie du corps se présente d'abord à l'esprit, sans que per-

(1) Explication des textes difficiles de l'Ancien Testament.
(2) Genèse, XLVI. 26.

sonne puisse s'y tromper. Cependant, pour prévenir la simplicité de ceux qui s'attachent partout aveuglément à la lettre, l'Ecriture a eu la précaution en quelques endroits de nommer cette partie par son propre et véritable nom. Par exemple, au chapitre XLIX, 10, de la Genèse rapportant la célèbre prophétie de Jacob, qui fixe la race et le temps de la venue du Messie, elle dit en termes exprès : « Le sceptre ne s'éloignera « point de Juda, et le législateur ne sortira point d'entre ses « *pieds*, jusqu'à ce que, etc. » Ce qui est ici appelé *pieds*, est ce que la Vulgate appelle *cuisse*, et les Septante *cuisses*. Or, tous ceux qui sont versés dans l'hébreu, savent qu'en cette langue, lorsqu'on était obligé de nommer le sexe de l'homme, et qu'on voulait en écarter toute idée d'obscénité, on se servait du mot de *pieds*, comme d'un terme honnête qui ne pouvait alarmer personne. Les Grecs et les Latins ont adopté cette manière de s'exprimer, comme on peut le voir dans Euripide (1), Plutarque, Cicéron (2) et Martial (3) ; c'est ce qui a obligé Aquila à l'employer dans sa version (4).

Dans une infinité d'endroits, l'Ecriture emploie encore le mot de *cuisse* pour signifier à l'égard des femmes, ce qu'elle lui fait signifier à l'égard des hommes (5).

(1) Euripide *in Medæa*, v. 679. Plutarque *in Theseo* et Tretres *in Lycophr.*, p. 86, rapportent l'oracle suivant où le terme *pied* est pris dans ce sens :

Ἀσμοῦ τὸν πρ'ούχοντα πόδα, μέγα φέρτατε λαῶν,
Μὴ λῦσαι, πρὶν γουνὸν Ἀθηναιων ἀφιπέσθαι.

(2) Cic. *ad Attic.*, l. II, ep. I, *noli inquam, de uno pede sororis queri : licet enim etiam alterum tollas.*

(3) Martial, l. x, ep. 81.

. . . . . *Ille pedem sustulit, hic tunicam.*

Idem, l. XI, ep. 72 :

Tolluntur que pedes, ô medicina gravis.

(4) Voyez les *Hexaples d'Origène*, donnés par D. Montfaucon :

Ἀπὸ μεταξὺ τῶν ποδῶν αὐτοῦ.

(5) Voyez n. v, 20 et seq.— Judith, XI, 2.— Ezech., XVI, 25. — Isaï., VII, 20, XXXVI, 12, etc.

XX. Après avoir fixé le sens spécial dans lequel les mots de *cuisse* et de *pieds* sont souvent employés par les écrivains sacrés, Dom Martin constate que les païens donnaient autrefois au mot *genoux* la signification donnée par l'Ecriture au mot *cuisse*, et il cherche à prouver que toucher les genoux de quelqu'un était chez eux, ce que mettre la main sous la cuisse d'un autre était pour les Patriarches. Voici comment il procède.

« Achille conjure la déesse Thétis sa mère, de demander à Jupiter une chose qu'il souhaitait avec passion, et lui recommande fortement de ne pas manquer de toucher ses *genoux* (1), afin de s'assurer de tout obtenir. Thétis se charge volontiers de la commission, et Homère remarque qu'elle porta sa main gauche aux *genoux* de Jupiter, et sa droite à son menton (2). Cette pratique décrite par ce poète en plusieurs autres endroits (3), est mentionnée par beaucoup d'autres auteurs, et notamment par Euripide dans toutes ses tragédies. »

XXI. Mais quelle est cette partie du corps que les Anciens appelaient du nom de *genoux ?* Notre critique pense que c'était celle qui est désignée dans l'Ecriture, tantôt sous le nom de *cuisse*, et tantôt sous le nom de *pieds*. Voici sa preuve :

« Dans l'espérance d'épouser Achille, Iphigénie arrive en Aulide (4) : ce mariage qui faisait tant d'honneur à cette princesse, n'était qu'un prétexte, dont Agamemnon, son père, se servait, pour la tirer d'entre les bras de sa mère Clitemnestre, et pouvoir l'immoler sans obstacle à Diane, selon l'oracle prononcé par Calchas : mais son dessein avorta. Cli-

(1) *Hom. Iliad.* A, v. 407 : Λάβε γούνον.
(2) *Hom. Illiad.* A, v. 500 :

.... καὶ λάβε γούνων
Σκαίῇ · δεξιτερῇ δ'ἄρ ὑπ'ἀνθερεῶνος ἑλοῦσα.

(3) *Ibid.*, v. 512, 513, et *Iliad.* Θ v. 371, etc.
(4) Euripid., *in Aulid.*

temnestre accompagne partout Iphigénie: cette précaution lui fournit le moyen de découvrir le dessein d'Agamemnon. A peine en est-elle informée, qu'elle met tout en usage pour le faire changer. Enfin, ne pouvant rien gagner, elle a recours à Achille: entre autres discours qu'elle lui tient pour le mettre dans ses intérêts, et l'obliger à prendre les armes pour sauver son amante, elle lui dit: « Voulez-vous qu'Iphigénie « elle-même vienne toucher vos *genoux*, quoique cette action « ne convienne nullement à une fille (1)? Si, cependant, vous « le voulez, elle le fera avec toute la retenue et la modestie « possible. Ou bien, voulez-vous que je le fasse pour elle? » « —Non, répond Achille; qu'elle reste chez elle, où sa pudeur « et sa vertu ne peuvent recevoir aucun échec. » — « Le « danger qu'elle court, répond Clitemnestre, la met pourtant « dans la nécessité d'essuyer bien de la confusion.» — « N'im- « porte! réplique Achille: gardez-vous bien de faire venir ici « votre fille, et d'exposer si légèrement sa réputation et la « mienne (2). » — Ces traits paraissent trop forts à notre auteur pour qu'il soit possible de ne pas prendre le mot *genoux* dans le sens que l'Ecriture donne aux mots *cuisse* et *pieds*.

XXII. Pour mettre cette vérité dans un plus grand jour, il cite un passage d'une autre tragédie d'Euripide. « Hélène, selon Hérodote (3) et Euripide (4), ne fut jamais infidèle; elle n'alla point à Troie, mais à Memphys, où elle fut enlevée contre son gré : en effet, c'est en Egypte que Ménélas, après le sac d'Ilion, se transporta pour la chercher et la ramener. Euripide était si persuadé de toutes ces circonstances, qu'il en a fait le sujet d'une de ses tragédies. Dans toute sa pièce, il représente d'un côté Théoclymène, roi d'Egypte, amoureux d'Hélène sa

(1) *Ibid.*, v. 993 : Ἀπαρθένευτα μὲν τάδ'.
(2) *Ibid.*, v. 999 : Μὴ τ'εἰς ὄνειδος ἀμαθὲς ἔλθωμεν, γύναι.
(3) Herodot., l. II.
(4) Euripid., *Helen.*

captive, et de l'autre Hélène obstinée à lui refuser sa main, pour ne pas violer la foi qu'elle devait à Ménélas. Ménélas arrive enfin en Egypte; il ne s'y fait connaître qu'à Hélène, avec laquelle il concerte les moyens de s'échapper ensemble secrètement: pour exécuter ce dessein avec plus de facilité, ils concluent qu'il faut tromper Théoclymène, et qu'Hélène sur la nouvelle de la mort de Ménélas, feindrait de se rendre. Sur ce plan, Hélène parle à Théoclymène, et dit qu'elle veut l'épouser, puisque les obstacles sont levés; mais qu'elle a une grâce à lui demander auparavant; ce qu'elle fait en ces termes : « Ne me refusez pas, je vous prie, par vos *genoux* (1) « que j'ose toucher, à présent que je vous prends pour mon « mari (2). » Que veulent dire ces paroles, *à présent que je vous prends pour mon mari?* sinon qu'en cet endroit et dans tous les autres semblables, les *genoux* ne sont point des *genoux* proprement dits : car, à cet égard, rien n'empêchait les hommes et les femmes de se toucher indifféremment et réciproquement les genoux les uns des autres : mais que c'était ces sortes de *genoux* dont l'Ecriture a si souvent déterminé la signification, en nous développant ses divins oracles.

XXIII. De ce qu'il vient de dire, Dom Martin ne veut pas conclure qu'on touchait réellement cette partie du corps, que les Anciens enveloppaient sous le nom de *genoux*. Il observe qu'on pouvait la toucher seule, ou conjointement avec les genoux, comme on pouvait toucher les genoux seulement; il ne décide rien, parce qu'il y a des raisons pour et contre. Il dit seulement que dans toutes ces occasions le terme *genoux*

(1) Eurip., *in Helen.*, v. 1253 : Πρὸς νῦν σε γονάτων τῶν δ', ἐπείπερ εἶ φίλος.

(2) Φίλος ne signifie point ici *ami*, mais *mari*, ou *celui qui doit certainement l'être bientôt*. Il en est de même de Φίλη, dont les auteurs se servent pour signifier *épouse* ou *future épouse*. Voyez Homère *Iliad.*, l. 9, v. 149 et 288.

est relatif, et qu'il est employé pour faire porter ailleurs la pensée avec bienséance.

XXIV. Les autorités qu'il vient de citer et les réflexions dont il les a accompagnées, lui paraissent suffisantes pour établir d'une manière indubitable que la coutume de mettre la main sous la *cuisse*, était la même que celle de toucher les *genoux*. Les différentes leçons du texte de l'Ecriture lui fournissent un nouveau motif de croire à l'identité de ces deux cérémonies. Car, comme il l'observe, on peut lire *mettez votre main sur ma cuisse*, aussi bien que *mettez votre main sous ma cuisse*; et en effet, il y a une édition des Septante (1), qui suppose que ces interprètes ont lu ainsi. Il ajoute qu'au lieu de *toucher les genoux*, expression propre et familière à Euripide, Homère dit tantôt *prendre*, tantôt *embrasser*, tantôt *baiser les genoux*. Sur ce pied, dès qu'on est une fois d'accord sur le sens de *cuisse* et de *genoux*, on sent fort bien qu'on ne saurait toucher une chose sans mettre la main dessus; de même qu'on ne peut la prendre et l'embrasser sans mettre la main dessous.

XXV. Mais quelle pouvait être la signification de cette coutume? Dom Martin avoue que la question est embarrassante, et que, les Anciens s'étant si peu expliqués là-dessus, il est difficile de répondre avec toute la précision qu'on pourrait souhaiter. Cependant, il fait d'abord observer que la coutume de mettre la main sous la cuisse, a introduit celle d'embrasser les genoux des personnes qu'on veut attendrir, toucher et se rendre favorables.

Or, les Anciens, dit-il, tenaient que les genoux étaient le principe de notre vie, ou du moins que ce principe y résidait (2). Le fondement de cette créance est que, dans l'emboiture des genoux, il y a vers le haut, à droite et à gauche, une

(1) C'est l'édition d'Alde : Gen., XLVII, 29. Ἐπὶ τὸν μηρόν μου.
(2) Plin., l. XI, c. 45. Quia inest iis vitalitas.

petite cavité, qu'on ne saurait percer sans faire mourir la personne, comme si elle avait la gorge coupée (1). C'est ce qui a donné lieu à ces expressions si fréquentes dans Homère, *percer les genonx* (2), pour dire *tuer*.

D'autre part, les Anciens ne mettaient la main sous la cuisse, ou ne touchaient les genoux, que lorsqu'ils agissaient en qualité de suppliants ; c'est-à-dire, qu'étant daus la dernière désolation, ils se jetaient entre les bras de quelqu'un, se livraient à lui pour en dépendre en tout ou en partie, et le forçaient par cet engagement et par tout ce qu'il y avait de plus sacré, ou ce qui lui était le plus cher, à leur accorder la vie, ou telle autre chose qu'ils avaient fort à cœur.

Cette action marquait donc dans le langage des Anciens, que celui qui la pratiquait, se regardait comme s'il était sans vie et sans mouvement, et qu'il attendait l'un et l'autre de celui dont il touchait la *cuisse* ou les *genoux*.

XXV. Ce sentiment, dit Dom Martin, est fondé sur la raison, puisque la cuisse ou les genoux, naturels ou métaphoriques, que l'on touchait, sont les principes de la vie et de la génération; et c'est en conséquence de cette vérité, que les Anciens se hâtaient de porter les enfants nouveau-nés sur les genoux de leurs pères, en témoignage de leur tige et de leur origine.

De plus, il est fondé sur l'autorité; c'est Euripide qui la fournit. Ce poète représente Hécube reprochant à Ulysse la vie dont il lui était redevable, et les bassesses qu'il avait faites dans une occasion pressante pour l'engager à le sauver. « Vous souvient-il, lui dit-elle, avec quelle humble soumis- « sion vous touchiez alors mes genoux ? » — « Je me souviens « de tout, réplique Ulysse ; j'avoue même que je le fis d'une

(1) *Ibid.* Namque in ipsa genu utriusque commissura, dextra lævaque à priore parte, gemina quædam buccarum inanitas inest, qua perfossa ceu Jugulo, spiritus fugit.

(2) Λύειν, aut Δῦσαι γόνατα.

« manière à vous persuader que ma main était morte dans vos « vêtements (1). » Ces paroles si courtes nous découvrent le véritable sentiment des Anciens. La main était pour eux le symbole de la vie et du mouvement (2) : ainsi, en l'étendant et la portant sur la cuisse ou les genoux de ceux dont on se déclarait suppliant, on faisait profession d'être sans vie (3), de vouloir la tenir d'eux, et de dépendre aussi d'eux, au moins à l'égard de la chose qu'on sollicitait. Mais aussi les mêmes Anciens avaient pour maxime, qu'on ne pouvait rejeter sans impiété la prière de ceux qui se déclaraient suppliants, parce que dès-lors ils étaient personnes sacrées (4), et il fallait les regarder avec des yeux de frère (5).

Bien plus, l'engagement était réciproque; il liait autant celui dont on se déclarait le suppliant, que le suppliant même. La prévention était si forte et si générale à cet égard, que les Anciens qui n'étaient pas disposés à écouter un suppliant, avaient inventé une cérémonie exprès pour rompre l'engagement de leur côté. Ils l'appelaient *résécration* (5) : à la faveur de cette cérémonie,ils prétendaient non-seulement être libres, déliés, et à couvert de la colère des dieux, mais encore faire retomber sur le suppliant seul les maux qu'ils croyaient devoir arriver en conséquence.

(1) Eurip., *in Hecu.*, v. 246 :

Ὥστ' ἐνθανεῖν γε σοῖς πέπλοισι χεῖρ' ἐμήν.

(2) Eustathe le dit en termes exprès en expliquant cette même coutume. *Iliad.* A, p. 129. Δεξιᾶς δὲ διὰ τὸ πρακτικον... Δια δὲ τῆς δεξιᾶς, εἰς τὸ πρᾶξαι.

(3) Il était de l'essence de la cérémonie de mettre bas les armes. Hom., *Iliad. X,* v. 123 et seq.

(4) Eustat., *Iliad.* Ω p. 1343. Καθότ αἰδοῖοι πανταχοῦ ὥσπηρ οἱ ἁπλῶς ξένοι, οὕτω καὶ οἱ ἱκέται. Voyez Homère en cet endroit, et ailleurs avec les scoliastes.

(5) Hom. *Odiss.* Θ v. 546 :

Ἀντὶ κασιγνήτου ξεῖνος θ' ἱκέτης τε τέτυκται.

XXVI. Si l'on veut savoir la signification particulière du serment prêté par Éliézer à son maître, voici comment Dom Martin l'explique d'après les principes qu'il a posés.

« Abraham, dit-il, ayant fort à cœur de donner à Isaac son fils une femme du pays même d'où il était sorti, conjure l'intendant de sa maison de ne rien épargner pour faire réussir cette affaire selon ses désirs. L'intendant pouvait tromper Abraham; ce patriarche avait plein droit de le punir, même du dernier supplice; mais il pouvait arriver que la fraude ne vînt jamais à sa connaissance. Tout cela se présente à son esprit, et le détermine à prendre un parti qui le mette à couvert de tous ces inconvénients: ce parti consiste d'abord à se déclarer son suppliant; ensuite à lui faire faire serment par le Seigneur Dieu du ciel et de la terre. La qualité de suppliant engageait Abraham envers son intendant, et le serment liait l'intendant d'une manière à ne pouvoir s'empêcher de remplir toute l'étendue de l'engagement auquel son maître l'avait soumis. Car pour le dire en passant, les Anciens étaient très-jaloux d'observer leurs serments, non-seulement quant à la substance, mais encore quant à la force des moindres paroles qui l'exprimaient, quoiqu'elles ne fissent point partie de l'intention.

XXVII. Quand je dis, ajoute Dom Martin, qu'Abraham agit en suppliant à l'égard de l'intendant de sa maison, je suppose qu'il toucha ses genoux, comme l'intendant toucha les siens. Ma supposition est fondée sur le texte de Josèphe, dont les termes sont assez formels. Il est vrai que l'Écriture ne dit rien de semblable de ce patriarche: mais quand on prendrait ce silence pour règle certaine qu'Abraham ne le fit point en effet, l'intendant n'était pas moins obligé de le faire à la réquisition ou au commandement de son maître, parce qu'Abraham avait droit de le forcer à lui jurer tout ce qu'il voulait, et de la manière qu'il lui convenait (1). Car celui qui exigeait le serment,

(1) Hom., *Odyss. B*, v. 373, etc.

le dictait lui-même ; et il n'oubliait rien pour le rendre très-précis, très-exprès et sans aucune équivoque (1).

J'avouerai même, poursuit-il, que le sentiment qui tiendrait qu'Abraham ne mit point la main sous la cuisse de l'intendant de sa maison, est plus conforme à l'usage reçu généralement dans tous les pays et chez toutes les nations, aux Israélites près. Cet usage est justifié par les autorités fort anciennes, en grand nombre, et par conséquent très-fortes, que j'ai mises en œuvre.

XXVIII. Dom Martin s'appuie ensuite sur l'autoritc plus récente de cinq médailles. La première est du tyran Maxence; le revers représente l'univers sous la figure d'une femme qui embrasse la cuisse de son vainqueur. La seconde est du grand Constantin ; les deux suivantes de ses fils Constance et Constantin, et enfin la dernière de l'empereur Valens. Dans toutes ces médailles, le revers représente les peuples subjugués, embrassant, les uns les genoux, les autres les cuisses, et d'autres encore les pieds de ces princes.

« Cela posé, il ne paraît ni mystère, ni ombre de mystère dans la conduite d'Abraham, ni dans celle de Jacob ; ils n'ont rien fait l'un et l'autre, qui n'ait été pratiqué communément ailleurs. »

Nous ne pouvions exposer plus fidèlement le sentiment du savant bénédictin, puisque nous l'avons laissé parler lui-même. Il nous faut maintenant examiner l'une après l'autre

(1) C'est le premier exemple que nous ayons des serments qu'on a depuis appelés *serments sur les paroles.* ou d'*après les paroles de quelqu'un.* L'une des parties prononçait telle formule de serment qu'elle jugeait à propos, et l'autre suivait à mesure que la première parlait. Celle-ci, on l'appelait *Rogator*, et l'autre *Promissor.* La première était dite *Præire verbis*, et la seconde, *Conceptis verbis Jurare*, ou *Jurare in verbis alicujus.* Quelquefois pourtant elle se contentait de dire : *Je me charge de toutes ces malédictions.* Voyez un bel exemple de cette coutume dans Plaute, *Rudens*, act. v, sc. 2.

les opinions que nous venons de placer sous les yeux de nos lecteurs.

XXIX. Voyons d'abord si l'on peut donner raison à ceux qui veulent que cette forme de serments ait été en usage parmi les contemporains des Patriarches et même plus tard, et qui lui assignent pour origine le respect religieux qui s'attachait dans ces temps primitifs à la propagation du genre humain.

Si la coutume dont on parle avait réellement existé, on pourrait en fournir quelque preuve; on allèguerait le témoignage positif de quelque écrivain, soit sacré, soit profane. Or, c'est ce qui n'a pas été fait jusqu'ici. Nous ne pouvons pas regarder comme ayant une autorité sérieuse l'assertion d'Aben-Ezra, qui nous dit que cet usage autrefois général parmi les Hébreux, s'est encore conservé dans l'Inde et dans d'autres contrées orientales. D'autres l'ont dit après lui et comme lui; mais peut-être en cela ont-ils été trop fidèles à la manière d'agir de certains commentateurs, qui reproduisent avec une exactitude scrupuleuse tout ce qui a été dit sur une question, sans se donner toujours la peine d'examiner si on l'a dit avec quelque fondement. Il nous semble qu'on ne peut pas non plus se prévaloir des passages de Josèphe et de saint Jean Chrysostôme que nous avons cités plus haut. Le premier de ces deux écrivains parlant de cette cérémonie, dit bien : *Voici la manière dont se fait ce serment ;* γίνονται δ'αῦται τοῦτον τὸν τρόπον. Mais le temps présent qu'il emploie, ne nous paraît pas impliquer absolument la généralité antérieure de cette coutume, ni sa persistance parmi ses contemporains.

Quant à Chrysostôme, la manière dont il s'exprime ne permet pas d'en douter, il croyait qu'il s'agissait là d'un usage reçu parmi les Patriarches ; *mos ille veterum fuit.* Mais sur quoi basait-il cette opinion ? c'est ce qu'il ne dit pas, et rien ne nous empêche de penser que ceci n'était pour l'illustre

orateur qu'une supposition, qui portait avec elle un cachet de vraisemblance.

XXX. Dom Martin n'admet pas qu'on puisse tirer quelque avantage de ce que l'Ecriture ne fait mention que deux fois de cette pratique: nous reconnaissons avec lui que, bien qu'il n'en soit cité que deux exemples, il ne s'ensuit nullement qu'elle n'ait pas été observée en d'autres circonstances. Mais ces circonstances, nous les ignorons. Les auteurs profanes ne nous donnent aucun renseignement sur ce point, et les auteurs sacrés pas davantage. En dehors du livre de la Genèse, il n'est question de rien de semblable. Le savant bénédictin dit bien qu'il ne serait pas difficile de trouver dans l'Ecriture plusieurs traits où l'on peut raisonnablement reconnaître des vestiges certains de cette pratique; mais quels sont ces traits si nombreux et si faciles à trouver? Il ne le dit pas; et cependant, puisqu'il lui était si aisé de les découvrir, il aurait dû ne pas nous faire regretter des indications qui auraient été pour nous d'un très-grand prix.

XXXI. L'existence de cette coutume antique invoquée par les défenseurs du sentiment que nous étudions n'est donc pas prouvée; ce n'est qu'une hypothèse, et rien de plus.

Nous reconnaissons, du reste, que le sens attribué à ce serment n'a rien qui ne soit en parfaite harmonie avec les idées reçues dans ces temps primitifs. Mais en supposant, comme on le veut, qu'il s'agisse uniquement d'une pratique générale dans les pays où se trouvaient Abraham et Jacob, peut-on dire que ces deux Patriarches n'ont suivi, en l'adoptant, que les inspirations d'une prudence vulgaire? Nous ne le pensons pas; et il nous semble qu'il suffit d'un peu de réflexion pour comprendre qu'il n'a pu en être ainsi. Leur conduite, nous le savons, fut toujours sagement calculée; Abraham surtout n'aimait pas à se compromettre; nous en avons pour preuve ce qu'il fit à Gérare et en Egypte, où il recourut à une espèce de

mensonge pour se débarrasser, au sujet de sa femme Sara, d'une curiosité indiscrète qu'il regardait comme pouvant entraîner pour lui un danger sérieux. Oui, sans doute, ils étaient capables de quelque souplesse, quand ils pouvaient s'accommoder aux usages locaux sans engager leur conscience. Mais ce n'est pas là une considération dont on puisse tirer parti en faveur de l'opinion qui nous occupe. On pourrait s'en servir avec quelque avantage, si, au lieu de recourir à d'autres formes de serment, quand ils traitaient avec les étrangers, les Patriarches avaient, dans ces circonstances, juré ou fait jurer en mettant la main sous la cuisse. Mais ce n'est point ce qu'ils font; les deux fois que nous les voyons jurer de la sorte, la chose se passe en famille. Au lieu d'en conclure qu'ils adoptent par prudence un usage établi autour d'eux, ne faudrait-il pas dire qu'il s'agit d'une cérémonie ignorée des étrangers qui les entourent, et dont peut-être il leur paraît sage de ne pas livrer le secret?

XXXII. L'opinion de ceux qui vont chercher dans l'Inde l'origine de cette pratique est de tout point évidemment insoutenable. Comment fera-t-on jamais croire qu'Abraham et Jacob, si souvent loués dans nos saints Livres pour leur foi et leur piété, aient pu se résoudre à introduire dans leurs familles un usage qui n'aurait été qu'un mémorial des plus profanes? On a beau dire qu'ils n'avaient pris que le rite extérieur, sans adopter les traditions mythologiques qui s'y rattachaient. Ce serait les calomnier que de leur prêter de semblables réserves. Les fictions de la fable qui pouvaient exister de leur temps, étaient assurément l'objet de leur réprobation la plus complète; et les usages qui dérivaient de ces rêveries insensées devaient être absolument repoussés par eux, sans autre motif que celui de leur détestable origine.

Puis, enfin, qu'est-ce que Bacchus? est-ce un personnage historique? à quelle époque peut-on faire remonter son expé-

dition dans l'Inde? Ce sont là des questions fort débattues, que nous n'avons pas la prétention de décider. Mais pour que le serment fait en mettant la main sous la cuisse puisse être regardé comme ayant été institué en son honneur, il faut dire que ce célèbre conquérant a vécu avant Abraham.

Or, on n'a aucun moyen de le prouver. Certains auteurs, se fondant sur une inscription trouvée sur d'anciens monuments (1), disent que le Bacchus, conquérant des Indes, n'est point autre qu'Osiris. Mais quoi qu'il en soit de cette assertion, peuvent-ils nous dire à quelle époque vécut ce personnage? D'autres (2) veulent que Bacchus soit le même que *Ramah*, le grand et véritable fondateur de l'empire des Indes, le héros des poèmes, le prince de *Maghâda*, nommé *Deonéhusha* par les Orientaux, et *Dyonusos* par les Grecs. Dans ce cas, il serait le contemporain des petit-fils de Jacob (3). Il y en a aussi qui prétendent qu'on ne peut pas faire remonter la conquête de l'Inde au-delà des temps de Josué. D'après ce calcul adopté par de savants chronologistes, Bacchus n'aurait paru que plusieurs siècles après la mort d'Abraham (4). Tout cela prouve surabondamment que la cérémonie employée par les Patriarches, n'a rien de commun avec le mémorial mythologique des habitants de l'Inde, dont l'origine plus récente paraît suffisamment établie. Ou bien, si l'on veut rattacher l'une à l'autre ces

(1) Voici cette inscription : « Saturne, le plus jeune des dieux, est « mon père. Je suis Osiris. J'ai conduit une armée nombreuse jusque « dans les déserts de l'Inde; j'ai parcouru la plus grande partie du « monde, visité l'Ister et les bords de l'Océan, et répandu des bienfaits « sur tous les habitants de la terre » (J. Lemprière, *Classical Dictionnary).*

(2) H. et Ch. de Riancey, *Histoire du Monde*, t. 1.

(3) Jacob s'établit dans la terre de Gessen 2096 ans avant Jésus-Christ. Rama régnait dans l'Inde 2025 ans avant Jésus-Christ (Voyez Lefranc, *Tableau chronologique de l'Hist. univers*).

(4) Vocation d'Abraham, 2296 av. J.-C. — Mort de Moïse, 1605 av. J. C. (V. Lefranc, *ibid.*).

deux pratiques, la plus ancienne étant évidemment celle qui a produit l'autre, il serait assez rationnel de penser qur le serment fait en l'honneur de Bacchus n'était que le serment des Patriarches, mais transformé et détourné de sa signification primitive.

L'explication donnée par Aben-Ezra n'est donc pas admissible, et si le savant rabbin n'avait pas été plus heureux dans la généralité de ses commentaires, les surnoms de *grand*, de *sage* et d'*admirable*, qu'il reçut de ses coreligionnaires, paraitraient peu mérités.

XXXIII. L'interprétation d'Oleaster est très-simple ; le sens qu'elle donne au serment, en nous représentant cette cérémonie comme uniquement destinée à figurer la fermeté de l'engagement pris par celui qui jurait, n'offre rien de déraisonnable. Mais si elle a sur les précédentes l'avantage de ne donner lieu à aucune objection sérieuse, elle a l'inconvénient de se réduire à une conjecture que rien ne nous oblige d'admettre.

XXXIV. Que dirons-nous de l'opinion de ceux qui regardent cette cérémonie comme une espèce d'hommage, un témoignage de soumission et de dépendance ? Comme l'observe Pererius, l'autorité du supérieur et la dépendance de l'inférieur n'y sont pas représentées d'une manière bien sensible. L'une et l'autre auraient été plus clairement figurées, si le maître se tenant assis eût posé sa main sur la tête de son serviteur fléchissant le genou devant lui.

« D'ailleurs, ce sentiment, dit dom Martin (1), est combattu « et détruit par le serment que le patriarche Joseph fit à son « père Jacob, en mettant la main sous sa cuisse. Quoique Jo- « seph fût fils de Jacob, et qu'à cet égard il lui dût le respect « qu'un fils doit à son père, il était pourtant vice-roi d'Egypte.

(1) Explic. des textes diffic. de l'Anc. Test.

« Aussi Jacob, en lui proposant ce serment, reconnaît-il son
« indépendance et son autorité, et témoigne par le choix de
« ses expresions, que c'est une faveur et une grâce qu'il lui
« demande : Si j'ai trouvé grâce devant vous, lui dit-il, mettez
« votre main sous ma cuisse, et promettez-moi avec vérité la
« faveur que je vous demande. »

« Je ne crois pas, dit le même auteur, qu'on passe à M. Le
« Clerc l'origine qu'il assigne à cet usage ; ce que dit Josèphe
« dans cette occasion suffit pour renverser toutes ces conjectu-
« res chimériques ; puisqu'il assure qu'Abraham observant la
« coutume établie en ces temps-là, mit également sa main
« sous la cuisse de l'intendant de sa maison, comme l'inten-
« dant fit couler réciproquement la sienne sous la cuisse d'A-
« braham, et qu'ils prirent l'un et l'autre Dieu à témoin de
« leur engagement mutuel. Si l'on avait fait une sérieuse at-
« tention à ce passage, et qu'on en eût pris le véritable sens,
« j'ose dire qu'on n'aurait point hasardé tant de propositions
« qui ne sont fondées, ni autorisées, ni souvent raisonnables. »

Nous n'avons pas à rechercher si cette manière de jurer a eu l'origine que Le Clerc lui assigne. Comme on le verra plus loin, rien ne nous oblige à dire qu'Abraham mit la main sous la cuisse d'Eliézer ; et, quoiqu'en pense dom Martin, le texte de Josèphe ne nous paraît pas rigoureux sur ce point. L'argument qu'il base sur ce passage est donc sans valeur réelle. Nous aimons mieux celui qu'il tire de la supériorité que Joseph en sa qualité de vice-roi d'Egypte, avait sur Jacob son père ; et nous n'avons pas besoin d'autre considération, pour convenir qu'on ne peut regarder cette forme de serment comme un témoignage de dépendance.

XXXV. Grotius, d'après lequel mettre la main sous la cuisse de celui auquel on jurait, n'était autre chose que se soumettre à périr par son épée, est combattu par Dom Martin.

« Ce sentiment est si subtil qu'il s'évanouit, dit le savant bénédictin. En effet, quelle apparence qu'Abraham ait voulu « mettre un de ses esclaves de niveau avec lui, comme on est « forcé de le reconnaître, si l'on ne veut démentir Josèphe ; « et, ce qui est plus fort, que la nature de l'engagement qu'il « contractait, consistât à le soumetttre à périr de la main de « de son propre esclave, s'il n'était fidèle à le remplir ? Abra- « ham avait-il besoin d'obliger l'intendant de sa maison à se « soumettre par serment à la mort, au cas qu'il n'exécutât pas « ses promesses ? Cet intendant n'était-il pas l'esclave d'Abra- « ham ? Les maîtres n'avaient-ils pas de toute antiquité, droit « de vie et de mort sur tous leurs esclaves ? Ne pouvaient-ils « pas même dévouer leurs enfants, leurs femmes, en un « mot toute la famille (1) ? »

XXXVI. Nous n'ignorons pas les droits que l'antiquité reconnaissait aux maîtres sur les esclaves ; nous savons aussi comment ces droits furent exercés chez les Grecs et les Romains, qui se glorifiaient de marcher à la tête de la civilisation, et qui vendaient un homme cinq fois moins qu'un cheval. Pour Aristote, qui représente pour nous l'opinion de ce qu'il y avait de plus éclairé dans la société grecque, les esclaves n'étaient qu'une propriété animée, des instruments plus parfaits que les autres, différant d'ailleurs du citoyen autant que le corps diffère de l'âme, et la brute de l'homme (2). Les Hébreux en avaient une toute autre idée, ils reconnaissaient et respectaient en eux la dignité humaine ; ils les admettaient à leur table ; la loi leur permettait de prendre pour épouse leur prisonnière, après lui avoir donné un an pour pleurer son mari et ses parents morts. Les institutions mosaïques en cette matière respirent une charité qui fait pressentir l'Evangile. Or,

(1) V. la *Religion des Gaulois*, t. I, p. 98 et suiv.
(2) *Politique*, l. I, ch. II, § 4 et 13.—*Morale*, l. VIII, ch. II, § 11.

bien loin de regarder ceci comme un sentiment nouveau introduit par le grand législateur, nous croyons qu'il n'a fait que s'inspirer des traditions antiques, et que ses dispositions législatives ont eu pour unique objet de rendre, autant que possible, aux rapports du maître avec ses esclaves le caractère qu'ils avaient autrefois chez les Patriarches, qui se regardaient comme les pères de ceux qui les servaient. Ces considérations, que nous croyons justes, sont de nature à infirmer l'argumentation de Dom Martin contre Grotius, laquelle a pour base des idées que nous n'admettons pas sans quelque réserve.

XXXVII. Eliézer sans doute était le serviteur d'Abraham : mais n'était-il donc pour lui qu'un de ces esclaves qui, d'apres Dom Martin, auraient été immolés si facilement ? N'était-ce pas son homme de confiance, comme le prouve, à elle seule, la mission délicate dont il le charge en cette circonstance ? N'y avait-il pas eu un moment où le saint Patriarche, privé d'enfants, avait jeté les yeux sur lui pour en faire son héritier (1) ? C'était d'ailleurs un homme qui n'était pas sans importance; nous en avons pour garant la ville de Damas encore subsistante, et dont la tradition veut qu'il ait été le fondateur. Si Abraham n'était qu'un grand propriétaire, possesseur de nombreux troupeaux, nous pourrions voir dans Eliézer un esclave comme tant d'autres ; mais nos saints Livres nous le représentent comme l'égal des rois et nous autorisent par là même à regarder comme son ministre celui qui a l'intendance de sa maison.

En nous plaçant à ce point de vue, on le comprend, nous n'éprouvons pas pour le sentiment de Grotius un éloignement aussi absolu que Dom Martin. Il n'y avait peut-être entre Abraham et Eliézer que la distance qui sépare un roi d'un ministre, qui ne lui cède en rien par l'intelligence et le caractère, et qui

(1) Genes., xv, 3.

possède au même degré que lui, le respect et l'affection de ses sujets. Pourquoi, dans ce cas, le Patriarche aurait-il dû renoncer à une pratique qui, selon l'appréciation de Dom Martin, *mettait un de ses esclaves de niveau avec lui?* Ne sait-on pas qu'un homme peut inspirer à son maître assez d'affection, pour que, sous l'influence de ses bons sentiments, et au souvenir d'un noble dévouement qui ne s'est jamais démenti, celui-ci oublie quelquefois dans la pratique, la distance qui le sépare de ses serviteurs?

XXXVIII. En admettant qu'Abraham ait tenu à maintenir en tout sa supériorité, nous ne voyons nullement qu'il ait dû, pour cela, s'abstenir d'exiger un serment qui aurait eu la portée qui lui est attribuée par Grotius; et nous trouvons que ce célèbre critique a pu soutenir son opinion sans être dans la nécessité de démentir Josèphe, ainsi que Dom Martin le prétend. Il est évident qu'un maître ne met pas son esclave de niveau avec lui, parce qu'il lui fait prêter un serment dont il lui prescrit la forme. Il est encore évident qu'il pourrait y avoir, dans certains cas, une sorte de dérogation, s'il prenait lui-même envers son serviteur un engagement semblable à celui qu'il en exigerait; et nous pensons qu'Abraham aurait manqué à sa dignité, s'il avait consenti, pour quelque motif que ce fût, à périr de la main d'Eliézer. Mais Grotius ne dit point que les choses se soient passées ainsi. Il interprète cette forme de serment; mais il suppose qu'il n'y a eu d'engagement que du côté d'Eliézer, et en cela il est d'accord avec le récit de Moïse. Nous y voyons en effet, que ce fidèle serviteur promet à son maître de ne point laisser épouser à Isaac une chananéenne; mais le texte sacré ne dit pas qu'en retour de cette promesse, le Patriarche en ait lui-même fait quelqu'une. Et quant au passage de Josèphe que nous avons cité plus haut, Dom Martin l'a lu sous l'empire de quelque préoccupation qui lui a fait voir autre chose que ce qu'il renferme. L'historien juif dit qu'Abraham,

avant de confier à son serviteur l'importante mission de chercher une épouse à son fils, *voulut le lier par un engagement solennel,* ἐνδησάμενος μεγάλαις πίστεσι; mais il ne dit pas qu'il se soit engagé lui-même. Il ajoute, il est vrai, que ce serment se fait, *en mettant la main sous la cuisse l'un de l'autre,* ὑπὸ τοὺς μηροὺς ἀλλήλοις τὰς χεῖρας ἐπαγαγοντες. Dom Martin en conclut d'abord, que chacun des deux contractants mettait toujours la main sous la cuisse de l'autre, et ensuite que l'engagement était toujours réciproque. Or, ces deux conclusions sont en contradiction flagrante avec la Genèse qui n'indique aucune réciprocité de ce genre dans les deux exemples qu'elle rapporte, et qui sont, comme on le sait, les seuls connus. La comparaison du récit de Moïse avec celui de Josèphe nous montre qu'il en était de ce serment comme de tous les autres, et que, si dans certains cas il a pu servir à lier l'un envers l'autre les deux contractants, il y avait aussi des cas où il n'engageait que l'un. Au lieu de chercher à compléter la Bible par Josèphe, il est plus simple d'expliquer l'historien profane par l'écrivain sacré. C'est ce que nous avons fait, et il n'en faut pas davantage pour détruire l'objection de Dom Martin, en lui enlevant la base sur laquelle elle repose.

XXXIX. Si nous avons défendu Grotius contre des attaques, à notre avis, peu fondées, ce n'est pas à dire que nous regardions son opinion comme véritable. Nous lui trouvons un côté faible si facile à découvrir, qu'il est étonnant qu'on ne l'ait point signalé jusqu'ici.

Abraham n'avait besoin de personne, tant qu'il vivrait, pour empêcher Isaac d'épouser une chananéenne, et c'est uniquement en vue de l'éventualité possible d'une mort qui précéderait le mariage de son fils, qu'il chargea Eliézer du soin de veiller à l'exécution de sa volonté sur ce point. Quant à Jacob, ce qu'il demandait à Joseph, c'était de ne point l'enterrer dans la terre d'Egypte et de le transporter au sépulcre de ses ancê-

tres. Comme on le voit, il s'agit dans les deux cas d'engagements qui ne pouvaient être violés ou observés qu'après la mort de ceux en faveur desquels ils étaient pris; et voilà pourquoi l'interprétation donnée par Grotius ne saurait être admise. En effet, toutes les fois que celui qui jure se soumet à une peine en cas d'infidélité de sa part, il faut que cette peine puisse réellement lui être infligée. Or, le serment pris dans le sens de Grotius reviendrait à dire : *Si, après votre mort, je ne fais pas ce que je viens de vous promettre, vous me percerez de votre épée, j'y consens.* Ceci ne serait point assez sérieux, pour qu'on puisse penser que les Patriarches l'entendaient de la sorte.

On n'a même pas ici la ressource de dire qu'à défaut d'Abraham et de Jacob, les héritiers de leur autorité pouvaient punir les parjures. Ce n'est point Isaac, devenu l'époux d'une chananéenne, qui aurait songé à faire expier à Eliézer une connivence qui lui aurait permis de se marier selon les vœux de son cœur. Quant à Joseph, nous voudrions bien savoir s'il aurait eu rien à craindre dans un pays où il occupait une si haute position.

XL. Passons à l'examen du sentiment de ceux qui veulent qu'il y ait dans la cérémonie du serment fait sous la cuisse une allusion à la circoncision. Les citations que nous avons empruntées à Théodoret et surtout au savant ouvrage d'Ugolinus sur les *Antiquités sacrées,* nous ont permis de l'exposer assez clairement; il nous semble même qu'il suffit de lire avec un peu d'attention ce que nous disent à ce sujet ces deux écrivains, pour se convaincre que l'opinion dont il s'agit est une des plus rationnelles qui se soient produites jusqu'ici. Cependant, elle a été attaquée par de savants commentateurs parmi lesquels nous citerons Oleaster, Thomas Anglicus, Pérérius et Dom Martin (1).

(1) Voy. Pererius, in c. 24, Genes.

XLI. « Quel rapport y a-t-il, dit Dom Martin (1), entre la « cuisse des Patriarches et cette cérémonie ? L'un peut-il être le « symbole de l'autre, et conduit-il à en donner la moindre « idée ? D'ailleurs, pourquoi Moïse, qui parle si souvent de la « circoncision, et qui ne lui donne jamais d'autre nom que « celui qui lui est propre, viendrait-il la désigner ici par un « mot si éloigné, si étranger, si obscur, si problématique ? « Dit-il quelque part qu'on peut appeler la circoncision d'un « autre nom que de celui qui lui est consacré ? »

Quoiqu'en dise le savant bénédictin, il y a entre la cérémonie de la circoncision et la cuisse des Patriarches un rapport qui n'est point difficile à saisir. Nommer la cuisse pour appeler la pensée sur le membre où se faisait la circoncision, est encore de nos jours une espèce d'euphémisme, qui n'est point si rare que chacun n'ait eu quelquefois occasion de s'apercevoir de l'usage que l'on en fait. Nous croyons qu'on peut supposer avec quelque vraisemblance qu'il a été d'un emploi bien plus fréquent chez les Hébreux pour qui cette empreinte charnelle était le caractère de la vraie Religion. Si nous savons désigner certains objets en évitant leur véritable dénomination quand elle serait de nature à blesser la pudeur, les Hébreux ont dû recourir comme nous à des détours de langage, pour parler avec la plus grande convenance des choses qui, pour eux, se rattachaient aux mystères les plus vénérés et aux espérances les plus saintes. Dom Martin lui-même nous en fournit des exemples, comme on l'a vu dans l'exposé que nous avons donné de son sentiment sur la question qui nous occupe. Que si Moïse, qui parle si souvent de la circoncision, ne lui donne jamais d'autre nom que celui qui lui est propre il ne faut pas s'en étonner, puisque ce mot n'a rien qui puisse blesser l'oreille la plus délicate. Mais pourrait-on dire qu'il a toujours désigné

(1) Explic. des textes diffic. de l'Anc. Test.

par son vrai nom le membre où la circoncision se faisait? Evidemment non, et ce que nous disons est assez certain pour qu'on nous dispense de citer des exemples.

XLII. C'est d'ailleurs assez mal entendre la question que de demander pourquoi Moïse *viendrait ici désigner la circoncision par un mot si éloigné, si étranger, si obscur, si problématique.* Les auteurs que nous défendons ne disent pas que le mot de *cuisse* soit employé pour le mot de *circoncision;* mais ils disent que le serment des Patriarches renfermait une allusion à la circoncision qui se faisait non loin de l'endroit, où l'on mettait la main pour jurer. Or, ceci est bien différent. C'est donc à tort qu'on les accuse de prendre le mot de *cuisse* dans un sens détourné, et Dom Martin est convaincu d'avoir traduit leur pensée d'une manière peu exacte.

XLIII. Oleaster prétend que si cette forme de serment avait eu pour but de rappeler la circoncision, il eût été plus convenable de mettre la main sur le membre circoncis que sous la cuisse. Il est certain que, dans ce cas, le sens de la cérémonie aurait été exprimé plus clairement, et que son rapport avec la circoncision aurait été plus facile à saisir. Mais qui ne voit combien il eût été peu décent de livrer sa nudité aux regards et à la main d'autrui? En mettant la main sous la cuisse, la pensée se portait sans peine vers le membre circoncis, et l'action ne sortait point des bornes de la décence.

XLIV. D'après Thomas Anglicus, la circoncision n'avait par elle-même rien de saint ni de sacré. *Circumcisio*, dit-il, *nihil ex se sanctum et sacrum habuit, sed tantum ex fide Christi, et sacramentali quadam ejus significatione.* Elle n'avait qu'une sainteté d'emprunt, qu'elle tirait de la foi au Christ attendu et de la vertu qu'elle avait de le représenter d'une manière sacramentelle. Donc, ajoute-t-il, il ne convenait, ni de jurer, ni de faire jurer soit par la circoncision, soit sur l'empreinte de la circoncision. *Non igitur conveniens fuit per ipsam circumcisio-*

nem, sive in ipsa jurare, sive adjurare. Nous le reconnaissons, le rite de la circoncision n'avait par lui-même rien de saint ni de sacré; mais il avait un caractère symbolique, en vertu duquel le respect religieux d'Abraham et de tous les vrais croyants lui était nécessairement acquis. C'était le *signe de l'alliance,* « signe « qui, comme l'observe Schegg (1), devait rendre efficace et « réelle pour chacun en particulier l'alliance contractée par « Dieu avec le peuple entier. La vertu de cette alliance con- « siste dans l'innombrable postérité promise à Abraham, dans « la possession du pays de Chanaan promise au peuple d'Israël, « dans l'attente du Messie et dans la justification par la « foi (2)... L'Israélite devait être saint; il devait éloigner de « lui tout ce qui est contraire à la sainteté; dans la circonci- « sion il avait un mémorial perpétuel, un signe indélébile que « Dieu est le Très-Saint, et que tout ce qui n'est pas saint lui « est odieux. Indirectement ce Rite renfermait l'aveu de l'im- « pureté et de la déplaisance dans laquelle est vis-à-vis de « Dieu tout homme venant en ce monde, qui ne peut être guéri « et rentrer en grâce que par la volonté libre et miséricor- « dieuse de Dieu. » On comprend sans peine qu'un Rite qui rappelait et représentait tant de mystères et des choses si saintes, devait être en grande vénération parmi les serviteurs de Dieu, puisque c'était le sacrement le plus auguste de la Religion de ces temps-là. Cela ne suffit-il point pour qu'on ait pu convenablement adopter une forme de serment qui y faisait allusion? Quand les chrétiens jurent sur les reliques d'un Saint, ils font leur serment au nom de Dieu qui a sanctifié l'homme dont ils touchent les restes. De même les Patriarches mettant la main sous la cuisse qui leur rappelait la Circoncision, juraient au nom de Dieu qui avait établi ce mémorial

(1) Voyez l'art. *Circoncision* dans l'*Encyclopédie théologique*, traduite de l'allemand par M. Goschler.

(2) Rom., IV, 11.

sacré de l'alliance contractée avec son peuple. En quoi cette manière de jurer peut-elle paraître irrégulière?

XLV. Pérérius pense que, si cette forme de serment avait eu quelque rapport avec la circoncision, elle aurait dû être d'un usage vulgaire chez les Juifs, qui ne manquaient pas de se faire circoncire, et qui attachaient la plus grande importance à imprimer sur leur corps le sceau de leur foi religieuse. Comment donc les Livres saints qui racontent tant de faits où intervient le serment, ne nous offrent-ils que deux exemples de cette manière de jurer en mettant la main sous la cuisse? Voilà, d'après ce savant commentateur, ce que l'on peut objecter de plus fort contre le sentiment que nous étudions; et ce qui prouve que cette objection exprimait sa pensée, c'est qu'il n'a point cherché à la résoudre. Nous croyons cependant que les partisans de la tradition hébraïque ne sauraient être réduits à la laisser sans réponse.

Il est une circonstance qui n'a pas été remarquée, et qui, selon nous, méritait de l'être : c'est que le serment fait en mettant la main sous la cuisse, ne se montre qu'après l'établissement de la circoncision, et n'est plus mentionné à partir de la mort de Jacob qui, en sa qualité de petit-fils d'Abraham, était vraiment peu éloigné de l'origine de ce Rite sacré. N'en pourrait-on pas conclure que ce serment a été inspiré par le souvenir encore récent de l'alliance contractée avec Dieu, et qu'ensuite, ce souvenir s'étant peu à peu affaibli, la forme de serment qui lui devait sa naissance perdit insensiblement son actualité, et finit par tomber en désuétude? Ceci ne paraîtra nullement invraisemblable, si l'on se rappelle que la pratique de la Circoncision fut complètement négligée par les Hébreux durant leur séjour dans le désert. Moïse lui-même ne s'oublia-t-il pas au sujet de son fils, et ne fut-il pas sur le point d'être mis à mort par l'ange du Seigneur à cause de cette coupable omission (1)? Il nous semble que les faits que nous venons

(1) Exode, IV, 24, 25.

d'indiquer fournissent de quoi répondre à l'objection de Pérérius.

(*Suite et fin au prochain numéro*).

TRAITÉ DE L'ADMINISTRATION TEMPORELLE DES FABRIQUES D'ÉGLISES.

DIVISION.

Comme nous l'avons déjà dit (1), on peut envisager les Fabriques sous deux rapports différents : quant aux biens, et quant aux personnes chargées d'administrer ces biens. D'où notre Traité sera divisé en deux parties. Dans la première, nous nous occuperons du personnel des Fabriques ; dans la seconde, nous traiterons de leurs biens.

PREMIÈRE PARTIE.

DES ADMINISTRATEURS DES BIENS DE FABRIQUES.

I. L'article 2 du règlement organique des Fabriques porte que « chaque Fabrique sera composée d'un conseil et d'un « bureau de marguilliers. » On a cru que c'était une innovation ; que le bureau des marguilliers n'existait pas dans les anciennes Fabriques, et qu'il a été créé à l'instar des colléges échevinaux des communes (2). « L'ancienne législation, *dit* « *M. Lauwers,* ne connaissait pas la nature de la distinction « établie par la loi nouvelle entre le Conseil et le bureau de la « Fabrique. Il y avait bien jadis des marguilliers bourgeois, « des marguilliers comptables, des premiers marguilliers, des « marguilliers commissaires des pauvres.—Mais tous ces mar- « guilliers constituaient ensemble le corps administratif de

(1) Cf. introduction, chap. II, n. 1, 4°, *Revue*, série IVe, p. 498.
(2) *Revue théologique*, série IIIe, p. 139.

« l'Eglise, et, en dehors d'eux, on ne connaissait pas, comme « aujourd'hui, des conseillers de Fabrique ou fabriciens. En « ces temps, les marguilliers se réunissaient aussi en bureau, « mais le Conseil n'était autre que l'assemblée annuelle (1) « de tous les notables. C'est-à-dire, comme s'expriment les an- « ciens règlements, les officiers de judicature et avocats en « profession qui fesaient leurs représentations (2). » Nous ne pensons pas que ce soit à l'organisation municipale ou aux constitutions modernes, que l'on doive attribuer l'origine de cette distinction. Elle dérive des anciens règlements sur l'administration des biens d'Église (3). La plupart des anciens règlements de Fabriques reconnaissaient deux sortes d'assemblées : les assemblées générales, et les assemblées du bureau, ou assemblées particulières (4). Les assemblées générales représen-

(1) De tous les anciens règlements que nous avons vus, il n'y en a qu'un seul qui se contente d'une assemblée générale par an : c'est celui de la Fabrique de Saint-Jean-Baptiste de la ville de Nemours. Presque tous les autres veulent qu'il y ait deux assemblées générales par an. Celui de la paroisse de Saint-Jean-en-Grève en prescrit même trois. Tous, du reste, autorisent à en tenir autant qu'il sera nécessaire.

(2) Le règlement, pour les Fabriques de la Normandie, fixait le nombre en-dessous duquel ces assemblées ne pouvaient être considérées comme générales : « Elles seront composées, *dit-il*, dans les « villes, de six marguilliers et de douze propriétaires au moins, et, « dans les campagnes, elles seront composées de quatre marguilliers « et de quatre propriétaires au moins. » Art. 8, Boyer, t. II, p. 75.

(3) *Code de Droit civil-ecclésiastique*, p. 16.

(4) V. le règlement de la Fabrique de Saint-Jean-en-Grève, à la fin du *Traité du gouvernement temporel et spirituel des paroisses*, de Jousse, p. 3 sq.; règlement pour la Fabrique de Saint Louis en l'île de Paris, *ibid.*, p. 34 et 35; pour la Fabrique de Saint-Pierre-le-Marché, de Bourges, *ibid.*, p. 62 et 63; pour les paroisses de Saumur, *ibid.*, p. 96 et 97; pour la Fabrique de Nogent-sur-Marne, *ibid.*, p. 111 et 112; pour Saint-Jean-Baptiste, de Nemours, *ibid.*, p. 145; pour Saint-Vincent, à Lude, *ibid.*, p. 171. Cf. également le règlement pour les Fabriques de Normandie, à la fin de l'ouvrage de Boyer, *Principes sur l'administration temporelle des paroisses*, t. II, p. 74

taient le *Conseil*, dont le nom seul, est nouveau, et jouissaient des principales attributions dont le *Conseil* est aujourd'hui investi. A la vérité les assemblées générales étaient ordinairement composées de toutes les personnes notables de la paroisse, ou à peu près, tandis qu'aujourd'hui le nombre des membres est fort restreint. Les circonstances des temps expliquent cette différence. Lorsque tous faisaient profession de catholicisme, il n'y avait pas tant de danger à appeler tous les paroissiens, du moins les notables, à prendre part à l'administration des biens de l'Eglise. Le bureau était généralement composé, à peu de chose près, comme aujourd'hui. «Le bureau « ordinaire, *porte le règlement de saint Jean en Grève,* sera com- « posé du curé, des quatre marguilliers en charge, du plus « ancien marguillier comptable, et des deux marguilliers qui « seront les derniers sortis de charge (1).» L'auteur du règlement organique des Fabriques, n'a donc pas eu besoin de recourir à l'organisation municipale pour trouver l'institution du bureau des marguilliers.

II. Vuillefroy voit dans cette division la continuation des deux Fabriques qui existaient immédiatement avant le décret de 1809 (2). « La division de la Fabrique en un conseil et un « bureau maintient, sous quelque rapport, à part la commu- « nauté de leur origine et de leur régime, la distinction entre

et 75 ; pour l'église de Saint-Donatien, à Orléans, *ibid.*, p. 148 et 149; pour la paroisse de Châteauneuf-en-Thimerais, *ibid.*, p. 183 et 184; pour la paroisse de Verberie, *ibid.*, p. 198 et 199; pour le diocèse de Reims, *ibid.*, p. 233 et 234; pour la paroisse de Mesnil-Saint-Denis, *ibid.*, p. 290 et 291; pour le diocèse de Tours, *ibid.*, p. 340 et 341; pour le diocèse d'Angers, *ibid.*, p. 386; pour l'église de Saint-Barthelemy en-Beaulieu, *ibid.*, p. 388; pour la paroisse d'Igny, *ibid.*, p. 405; de Treigny, *ibid.*, p. 422; du Mesnil-le-Roy, *ibid.* p. 438.

(1) Art. 6, Jousse, *loc. cit.*, p. 5.

(2) V. sur ces deux Fabriques, introduction, chap. II, n. XL, série IVe, p. 529.

« les deux Fabriques existant avant le décret de 1809, notam- « ment quant à leurs fonctions spéciales (1). » Ainsi, d'après Vuillefroy, le Conseil de Fabrique aurait hérité des attributions de la Fabrique extérieure, et le bureau aurait succédé à la Fabrique intérieure. C'est une erreur. Les Fabriques extérieures n'avaient d'autre mission que celle d'administrer les biens restitués aux Fabriques par l'arrêté du 7 thermidor an XI; elles ne pouvaient s'immiscer dans la gestion de la Fabrique intérieure, ou la surveiller. D'autre part, la Fabrique intérieure restait complètement étrangère à l'administration des biens rendus aux Fabriques. Leur mission se bornait à administrer le produit des quêtes, des oblations et des aumônes autorisées (2). Or, quelles sont aujourd'hui les fonctions du conseil et du bureau? Le bureau administre tous les biens sans aucune exception; le conseil n'intervient, en général, dans cette administration que pour les objets excédant les bornes de l'administration ordinaire des biens des mineurs (3). D'un autre côté la surveillance du Conseil s'étend à tous les objets de l'administration fabricienne : il n'est plus, sous ce rapport, dans la même position que la Fabrique extérieure vis-à-vis de la Fabrique intérieure. C'est le Conseil qui fixe le budget, qui arrête les comptes, qui décide de l'emploi des fonds disponibles, qui règle les dépenses un peu importantes etc. (4). Il est donc bien évident que, quant à leurs fonctions spéciales, il n'y a aucune similitude entre le Conseil et la Fabrique extérieure, pas plus qu'entre le bureau et la Fabrique intérieure.

III. Le personnel de la Fabrique est donc divisé en un conseil et un bureau. Nous avons des exemples d'une semblable organisation dans l'administration communale et provinciale.

(1) *Traité de l'administration du culte catholique*, p 332, n. *b*.
(2) V. introduction, chap. II, n. XLI, série IVe, p. 529.
(3) Décret du 30 décembre 1809, art. 12.
(4) *Ibid.*

Le Conseil de Fabrique est, relativement à la Fabrique, ce que le Conseil communal est pour la commune, ce que le Conseil provincial est pour la province; et le bureau des marguilliers ce que le collége des bourgmestres et échevins est pour la commune, ce que la députation permanente est pour la province. « Le bureau d'aujourd'hui, *dit Lauwers*, c'est l'idée d'un « pouvoir exécutif réalisée pour les Fabriques ; c'est le collége « de la commune, c'est la députation de la province, c'est le « cabinet des ministres du pays. — Le Conseil, c'est le corps « délibérant et législatif (1). »

Ces deux corps ayant des attributions différentes, nous diviserons cette partie de notre Traité en deux sections. Dans la première, nous traiterons du Conseil de Fabrique, et dans la seconde, du bureau des marguilliers.

SECTION I.

DU CONSEIL DE FABRIQUE.

Nous examinerons successivement dans cette section ce qui concerne la composition, la formation, le renouvellement et l'organisation du Conseil, la durée des fonctions fabriciennes, les séances et les attributions du Conseil. D'où la section sera divisée en six chapitres. Le premier sera consacré à la composition du Conseil; le second, à la nomination des conseillers; le troisième, à l'organisation du Conseil; le quatrième, à la durée des fonctions des conseillers; le cinquième, aux séances du Conseil; et le sixième, à ses attributions.

CHAPITRE I.

COMPOSITION DU CONSEIL.

X. De combien de membres se compose le Conseil de Fabrique?

(1) *Code de Droit civil-ecclésiastique*, p. 16.

1° Le Conseil de Fabrique est composé de onze membres dans les paroisses où la population s'élève à cinq mille âmes ou au-dessus; il est de sept dans les autres paroisses (1).

2° Le chiffre de la population est légalement constaté par les états de population dressés et publiés par ordre du gouvernement, conformément aux lois et règlements existants (2).

3° Pour les cathédrales, le nombre des conseillers est fixé par les règlements épiscopaux approuvés par le gouvernement (3).

4° Cependant, s'il y a dans la cathédrale une paroisse avec une Fabrique séparée, celle-ci est régie par l'article 3 du décret.

5° Parmi les sept ou onze membres des Conseils de Fabriques, il y a toujours deux membres de droit; il n'y a que cinq ou neuf membres électifs. Voyons d'abord ce qui concerne les membres électifs; nous verrons ensuite ce qui regarde les membres de droit.

§ I.

Des Membres électifs.

I. Quelles qualités sont requises pour pouvoir être élu membre de la Fabrique?

L'article 3 du règlement organique les détermine en ces termes : « Ils seront pris parmi les notables; ils devront être ca-« tholiques et domiciliés dans la paroisse.

M. Gaudry fait remarquer la différence de rédaction entre les deux membres de cet article, et en déduit que la première qualité n'est pas indispensable : « Cette expression (*notable*)

(1) Décret du 30 décembre 1809, art. 3.

(2) Cf. Delcour, tit. I, chap. I, n. 3; Affre, tit. I, chap. I, art. 1, n. 1, p. 30, édit. belge, et n. *a* de l'éditeur belge; Prompsault, V. *Conseil de Fabrique*, § I, t. I, col. 1081 sq.

(3) Décret du 30 décembre 1807, art. 104.

« est vague : c'est plutôt un conseil qu'une prescription abso-
« lue. L'article même du décret l'indique par les mots : ILS
« SERONT *pris parmi les notables*. Lorsqu'il s'agit des conditions
« plus impérieuses de catholicité ou de domicile, il dit : ILS
« DEVRONT *être*, etc (1). » Expliquons ces trois conditions.

II. D'abord qu'entend-on par *notables ?*

1° Comme le remarque très-bien M. Lauwers (2), il est impossible de donner une règle fixe et absolue ; car la qualité de notable est relative. Tel est notable dans une paroisse de campagne, qui, dans une paroisse de grande ville, ne sera qu'au rang des plus modestes citoyens. Il faut donc prendre ce terme dans un sens relatif. L'appréciation en est entièrement laissée à ceux qui sont chargés de l'élection.

2° Autrefois on comprenait sous cette dénomination les nobles, les personnes exerçant des fonctions publiques, et les personnes les plus imposées. « Ne pourront être réputés no-
« tables, *lit-on dans le Règlement pour la Fabrique de Saint-*
« *Pierre-le-Marché de Bourges,* que ceux qui seront imposés
« sur le rôle de la capitation à la somme de douze livres et
« au-dessus (3). » — « Ne seront réputés tels, *dit le Règlement de*
« *Fabrique de Nogent-sur-Marne,* que ceux qui seront impo-
« sés au rôle des tailles, à douze livres au moins de taille per-
« sonnelle et au-dessus (4). »

3° Aujourd'hui ce mot a plus d'extension. On considère

(1) *Traité de la législation des cultes*, n. 974, t. III, p. 185.

(2) *Op. cit.*, p. 19. Cf. *Journal des Conseils de Fabriques*, t. V, p. 182 ; Gaudry, *loc. cit.*; Delcour, *loc. cit.*, n. 5 ; André, V. *Notable*, t II, p. 297.

(3) Art. 2, Jousse, *loc. cit.*, p. 62.

(4) Art. 3, Jousse, *loc. cit.*, p. 112. Cf les règlements cités par Boyer, t. II, p. 149, art. 2 ; p. 198, art. 5 ; p. 234, art. 3 ; p. 291, art. 4 ; p. 341, art. 3. Le règlement pour les Fabriques de Normandie considérait comme notables tous les propriétaires. Art. 8, Boyer, tom. II, p. 75.

comme notables toutes les personnes pourvues d'un titre de noblesse, tous les citoyens investis de fonctions publiques ou exerçant une profession libérale, et en général tous ceux qui se distinguent soit par leur fortune, soit par leur talent, soit par la considération dont ils jouissent (1).

4° Les auteurs regardent comme tels les électeurs communaux : ils sont, aux yeux de la loi, les hommes les plus capables, et en même temps les plus intéressés à la bonne gestion des intérêts communaux, offrant toutes les garanties nécessaires pour participer à l'administration locale : ils forment donc l'élite légale de la commune, et ont ainsi en leur faveur une présomption légale de notabilité (2). Cela pouvait être vrai autrefois, mais aujourd'hui cela ne l'est plus. Dira-t-on que tous les Français âgés de vingt et un ans accomplis, jouissant de leurs droits civils et politiques, sont des notables ? Certainement non ; et cependant tous sont électeurs communaux (3). Comptera-t-on parmi les notables, en Belgique, une foule de petits cabaretiers qui paient le cens requis pour être électeurs ? Ce serait abuser du mot *notable*. Nous ne pouvons donc admettre cette interprétation.

5° « Du reste, *ajoute M. Lauwers,* il est une autre notabilité « que les anciens membres des Fabriques doivent avoir en vue « quand ils renouvellent ou complètent leur collége. La vertu, « la piété, le vrai dévouement religieux sont des qualités que « le législateur a supposées lui-même chez les marguilliers, et

(1) Delcour, *loc. cit.*; Lauwers, p. 19; Gaudry, *loc, cit.*; De Champeaux, *Bulletin des Lois civiles-ecclésiastiques*, t. v, p. 27, n. 4 et 5; Corbière, *le Droit privé, administratif et public*, etc., V. *Conseils de Fabrique*, part. I, chap. I, tom. I, pag. 413 ; Prompsault, *Dictionnaire raisonné*, etc., V. *Notables de la paroisse*, t. II, col. 990.

(2) *Journal des Conseils de Fabriques*, tom. v, pag. 182 ; André, V. *Notable*, tom. II, pag. 298 ; Delcour, pag. 4, n. 5.

(3) Décret du 2 février 1852, art. 12, et loi du 7 juillet 1852, art. 3 *Journal des Conseils de Fabriques*, tom. XVIII, pag. 97 et 266.

« dont la réunion, jointe au talent, peut suppléer à l'imper-
« fection de quelques autres conditions d'éligibilité (1). »

4° M. Delcour ajoute cette réflexion, à la suite du *Journal des Fabriques* (2) : « Le nombre des personnes, qui peuvent « siéger au sein des Conseils de Fabrique étant déjà très-*res-* « *treint*, il faut se garder d'augmenter, par une interprétation « trop rigoureuse de la loi, la difficulté qu'on éprouve à faire « de bons choix (3). »

III. Du chef de cette condition, ne peuvent être élus:

1° Ceux qui vivent dans un état de domesticité, alors même qu'ils auraient une fortune assez considérable, relativement à leur état (4). Il en est de même des journaliers, dit l'abbé André (5), et, de fait, les anciens règlements les excluaient de l'administration fabricienne (6) ;

2° Ceux qui exercent une profession flétrie par l'opinion publique ou par l'Eglise, quoiqu'elle soit tolérée par les lois ou l'administration publique ; tels sont les directeurs de théâtre, les acteurs, etc. (7) ;

3° Les individus qui ont subi des condamnations correctionnelles ou même civiles, portant atteinte à l'honneur, ou simplement à la considération (8).

(1) Pag. 20. Cf. Gaudry fait la même remarque, *loc. cit.*

(2) *Ibid.*, p. 183.

(3) *Loc. cit.*, item, André, *Cours de la Législation civile-ecclésiastique*, V. *Notable*, t. II, p. 297.

(4) Affre, p. 31, note 6, édit. bel.; André, V. *Notable*, t. II, p. 298 et 299 ; Larade et Caugé, *Guide et Formulaire des Fabriques des Églises*, V. *Conseils de Fabrique*, n. 2.

(5) *Ibid.*, p. 299.

(6) « Ne pourront, les marguilliers, être pris et élus que parmi les « notables habitants, tels que marchands, fermiers et autres de cette « nature, sans qu'on puisse en choisir parmi les journaliers. » Règlement du 10 avril 1781, Boyer, t. II, p. 127. Cf. t. I, p. 32.

(7) Gaudry, n. 974, t. III, p. 186 ; Corbière, *loc. cit.*, t. I, p. 415 ; Lauwers, p. 20.

(8) Gaudry, *ibid.*; Lauwers, p. 20.

IV. On a demandé si les huissiers pouvaient être compris parmi les notables. Mgr Affre ne le pense pas : « Nous ne « pensons pas qu'on doive y comprendre les huissiers, dont « les fonctions, très-honnêtes sans doute, sont généralement « odieuses (1). » Le *Journal des Conseils de Fabriques* (2), suivi par l'abbé André (3), se prononce pour l'affirmative ; car les huissiers sont des officiers ministériels, comme les avoués, les notaires et les greffiers ; ils exercent des fonctions publiques comme eux, et doivent, par conséquent, leur être assimilés. Au surplus, la présence des huissiers dans les Conseils des Fabriques est de nature à offrir de précieux avantages, à raison de la connaissance qu'ils ont des affaires.

V. Sans examiner si les huissiers doivent être ou non compris dans la liste des notables, M. Prompsault croit que la Fabrique doit éviter de les appeler dans son sein : d'abord parce qu'elle peut avoir besoin de leur ministère ; ensuite, parce qu'ils peuvent être appelés à instrumenter contre des membres de la Fabrique qui seraient leurs collègues, ce qui produirait un mauvais effet ; enfin, parce que les huissiers sont en général mal vus (4). Ces inconvénients ne nous paraissent pas assez graves pour contrebalancer les avantages rappelés par le *Journal des Conseils de Fabriques*. Nous y ajouterons l'avantage incontestable de faciliter la rentrée des fonds de la Fabrique, chose souvent très-difficile dans les campagnes, et l'expérience nous a prouvé que la présence d'un huissier dans le Conseil, surtout s'il est chargé de la recette, fait disparaître toute ou presque toute difficulté.

VI. On a aussi contesté aux instituteurs la qualité de notable. Mais c'est à tort. Comme le fait à juste titre observer le

(1) Pag. 31, n. 6, édit. belge.
(2) Tom. v, p. 182.
(3) *Loc. cit.*, t. II, p. 208.
(4) *Dictionnaire*, etc., V. *Huissier*, t. II, col. 575.

Journal des Conseils de Fabriques (1), l'instituteur est le plus souvent l'un des hommes les plus instruits de la commune ; il exerce, d'ailleurs, une profession libérale ; à ce titre, les anciens règlements le rangeaient parmi les notables. Pourquoi n'en serait-il plus de même aujourd'hui ? Du reste, l'opinion commune se prononce en leur faveur (2).

VII. Le droit des fermiers a été également révoqué en doute, sous prétexte qu'ils ne sont pas notables. La loi municipale française (3) et notre loi communale (4) autorisent le fermier à compter, pour se faire inscrire sur la liste des électeurs communaux, le tiers de la contribution foncière du domaine exploité par lui, sans diminution des droits du propriétaire. Ils peuvent donc être électeurs. Comment dès-lors, dit-on, leur contester la qualité de notables? Pour nous, nous préférons l'argument tiré des anciens règlements, qui les mettaient au nombre des notables (5). Aussi l'opinion commune leur est-elle favorable (6).

VIII. La seconde condition requise est d'être *catholique*. Les Fabriques ont pour objet l'exercice du culte catholique ; les membres devaient dès-lors appartenir eux-mêmes à ce culte. Ne serait-il pas absurde de confier à un juif ou à un protestant, c'est-à-dire à un ennemi du culte catholique, les intérêts de ce même culte ? « Il était naturel, *dit Dieulin*, qu'on exi-« geât des garanties de religion de la part de ceux qui sont « appelés à devenir fabriciens. On comprend suffisamment

(1) Tom. v, pag. 182.

(2) André, *loc. cit.*, t. II, p. 298 ; Carré, *Traité du gouvernement des paroisses*, n. 206 ; Dieulin, *le Guide des Curés*, t. I, p. 15, 4e édition, Lyon, 1849.

(3) Art. 14, loi du 21 mars 1831.

(4) Art. 8, loi du 30 mars 1836.

(5) V. ci-dessus, p. 226, n. 3.

(6) *Journal des Fabriques*, t. v, p. 183 ; André, V. *Notable*, p. 298 ; Brixhe, V. *Fabrique*, n. 39.

« qu'on ne saurait confier à des sectaires presque toujours « hostiles au Catholicisme, le soin de pourvoir à son entretien « et à la pompe de ses cérémonies (1). »

IX. Il faut donc être *catholique*. Mais qu'entend-on par-là? « La qualité de catholique ne peut donner lieu à aucune diffi- « culté, *dit M. Delcour* (2), après M. Berryer (3). » Il semble qu'il devrait en être ainsi. Cependant tous n'attachent pas le même sens à cette expression.

Vuillefroy, se basant sur quelques décisions ministérielles (4), enseigne qu'une catholicité purement nominale suffit. « Il n'est « pas, du reste, indispensable, pour qu'un individu soit ré- « puté catholique et puisse être conseiller, qu'il remplisse « exactement les devoirs extérieurs de catholicité. Tout ci- « toyen né dans le catholicisme, tant qu'il n'a pas commencé « à professer une autre religion, est réputé catholique; il suf- « fit, aux yeux de l'Eglise même, qu'il puisse racheter ses « torts par des peines canoniques et qu'il n'ait point renoncé « à sa religion par un acte public, pour qu'on ne puisse révo- « quer en doute, qu'il entend vivre et mourir dans celle où il « est né (5). » Larade et Caugé s'expriment à peu près dans

(1) *Le Guide des Curés*, tom. I, pag. 14. Cf. Brixhe, *ibid.*, n. 14; Prompsault, V. *Conseillers de Fabrique*, tom. I, col. 1130; Corbière, V. *Conseil de Fabrique*, t. I, p. 411.

(2) Num. 6, pag. 5.

(3) *Journal des Conseils de Fabriques*, t. I, p. 172.

(4) Décis. min. 1811, 21 août 1812 et 19 octobre 1813.

(5) *Traité de l'administration du Culte catholique*, p. 334, note *a*. Nous sommes tentés de croire ou que M. de Vuillefroy ignore complètement la doctrine de l'Église, ou qu'il ne comprend pas la portée des expressions dont il se sert dans sa dernière phrase, qui est entièrement fausse. En effet, tant que l'homme est sur la terre, il peut racheter ses torts par des peines canoniques, fût-il même hors du sein de l'Église. Or, n'y a-t-il hors de l'Église que ceux qui ont renoncé à leur religion par un acte public? L'Église présume-t-elle que tous ceux qui n'ont pas fait cette abjuration entendent vivre et mourir dans son sein? Non. Les excommuniés, par exemple, quoiqu'ils n'aient

les mêmes termes : « Par catholique on entend toute personne « née dans le catholicisme et qui n'a pas commencé à prati- « quer une autre religion (1). » M. de Champeaux adopte cette manière de voir et ajoute : « Lorsqu'il accepte les fonctions « de membre du conseil, c'est déjà une présomption, ou du « moins une occasion de retour (2). »

X. M. Gaudry, tout en reconnaissant qu'une semblable nomination serait un scandale, croit cependant qu'elle devrait être maintenue. « Mais pourrait-on choisir un individu, ca- « tholique de droit, et qui, de fait, serait connu comme anti- « catholique, déïste, panthéïste, etc.? Il est presque impossible « de supposer une telle nomination ; elle serait un scandale. « Cependant, si elle avait eu lieu, de même que si une élec- « tion avait porté sur une personne que des considérations « morales auraient dû exclure de cet honneur, nous ne voyons « pas comment elle serait réformée. L'autorité supérieure « peut invalider un choix fait contre des dispositions légales ; « mais la Fabrique ayant reçu de la loi le droit de se recruter, « est omnipotente dans l'exercice de ce droit, toutes les fois « qu'elle s'est bornée à apprécier l'aptitude morale du nouvel « élu (3).

XI. Ces interprétations ne peuvent être acceptées. On peut cesser d'être catholique sans avoir commencé à professer une autre religion. On cesse d'être catholique, dès qu'on rejette

point renoncé à leur religion, ne sont pas présumés vouloir mourir dans le sein de l'Église, à moins qu'ils n'aient donné des preuves positives de repentir. Au contraire, s'ils restent un an sans se faire relever de l'excommunication, l'Église les tient comme suspects d'hérésie Conc. Trid., sess. XXV, cap. 3, *de Reformatione*. Elle est donc bien loin de la présomption que lui attribue Vuillefroy.

(1) *Guide et Formulaire*, etc., V. *Conseils de Fabriques*, n. 3, p. 213.

(2) *Bulletin des Lois civiles-ecclésiastiques*, t. V, p. 23, n. 10.

(3) *Traité de la législation des Cultes*, n. 975, t. III, p. 187.

une seule des vérités que l'Eglise nous propose de croire. Ce n'est pas la profession d'une autre religion, mais le refus de se soumettre à l'enseignement de l'Eglise qui fait perdre la qualité de catholique. On ne peut donc reconnaître cette qualité aux individus qui repoussent l'enseignement de l'Eglise : tels sont, à coup sûr, les impies notoires, les déistes, les panthéistes, en un mot, tous ceux qui refusent de croire *tout* ce que l'Eglise nous enseigne. Du moment donc que quelqu'un sera connu comme rejetant l'enseignement de l'Eglise, ne fût-ce que sur un seul point, il sera inhabile à devenir conseiller de Fabrique. Il lui manque une qualité essentielle d'après le décret organique : celle de *catholique*. Son élection serait donc nulle. Et, dès-lors, comment peut-on prétendre qu'elle ne pourrait être réformée ? La Fabrique n'est pas omnipotente dans l'exercice de son droit d'élection ; elle doit se conformer à la loi qui limite son choix, qui lui défend de choisir d'autres personnes que des catholiques. Or, est-ce à la Fabrique à décider quelles personnes sont considérées comme catholiques ? Certainement non ; l'Eglise seule a qualité pour décider ce point. Or, aux yeux de l'Eglise, quiconque refuse d'admettre son enseignement cesse d'être catholique, et la Fabrique qui élit un individu que l'Eglise ne regarde pas comme catholique, va à l'encontre d'une disposition légale, et s'expose ainsi à voir légitimement invalider son choix. Telle est aussi l'opinion de Lauwers (1) et de Prompsault (2), et c'est la seule raisonnable. En effet, pourquoi le législateur exige-t-il que les conseillers soient catholiques ? C'est afin de mieux assurer l'exercice du culte, de pourvoir plus sûrement au maintien de sa dignité. Comment obtenir ce but, si l'on confie les intérêts de la Fabrique aux ennemis déclarés de l'Eglise et de

(1) Pag. 22.

(2) *Dictionnaire*, etc., V. *Conseillers de Fabrique*, n. 1, tom. I, col. 1130.

son culte? « Il n'a pu entrer dans la pensée de l'Empereur, « *dit Brixhe avec raison,* qu'un impie notoirement connu, ou « professant hautement des opinions contraires à la religion « catholique, puisse devenir fabricien : la raison se révolte- « rait contre une telle nomination (1). »

XII. Le même motif nous porte à dire avec Prompsault, que « la catholicité exigée par les articles 3 et 4 du décret impé- « rial du 30 décembre 1809 n'est pas une catholicité purement « nominale, mais effective (2). » Il faut donc que le conseiller fasse profession de catholicisme, et, par conséquent, qu'il en remplisse, au moins habituellement, les devoirs extérieurs. Quel intérêt peut, en effet, porter à l'Eglise et à la dignité du culte, un homme qui ne met pas les pieds à l'église, un homme dont la conduite n'est que l'expression de la plus complète indifférence? En outre, convient-il d'admettre au nombre des conseillers de Fabrique, et par conséquent au nombre des défenseurs de l'Eglise, des hommes auxquels on devra refuser les prières de l'Eglise, s'ils persévèrent dans leur conduite jusqu'au moment de la mort? « Eh, *s'écrie M. Lauwers,* voyez « quel scandale ne donnerait pas la mort d'un marguillier, « d'un président de Fabrique peut-être, auquel l'Eglise refuse « ses prières et ses solennités (3)! » Aussi Mgr Affre n'hésite-t-il point à déclarer inéligible celui qui ne se présente jamais à l'église, ou qui y manque habituellement le dimanche (4).

XIII. La troisième condition exigée par la loi est d'être *domicilié dans la paroisse.* Le domicile dans la commune ne suffit pas; il faut être domicilié dans la paroisse. « Le législateur a « pensé, *dit le Journal des Conseils de Fabriques,* que des ca- « tholiques domiciliés dans la paroisse seraient plus à même

(1) *Manuel raisonné,* etc., V. *Fabrique,* n. 41, p. 366.
(2) *Ibid.*, V. *Catholicité,* t. I, col. 732.
(3) Pag. 23.
(4) Pag. 40, édit. Liége, 1844.

« que tous les autres de donner à la gestion des biens temporels « de leur Église les soins convenables ; qu'ils seraient plus à « portée de juger des mesures à prendre ; qu'ils se rendraient « avec plus d'exactitude aux séances du conseil et aux séan- « ces plus fréquentes du bureau des marguilliers ; il a pensé, « surtout, que les paroissiens seuls étaient véritablement in- « téressés à la prospérité de la paroisse (1). » Le législateur veut donc que les conseillers aient leur domicile dans la paroisse.

XIV. Mais quel domicile exige-t-il?

Avant d'exposer les diverses opinions, remarquons qu'il y a deux sortes de domicile : le domicile de droit et le domicile de fait, ou la résidence. La résidence n'est que le simple fait de l'habitation dans un endroit; cette résidence constitue le domicile de fait, qui se perd au moment où l'on quitte le lieu qu'on habitait momentanément. Le domicile, outre la simple résidence, exige l'intention d'avoir, dans ce lieu, son principal établissement. On ne perd son domicile antérieur que par l'acceptation de fonctions conférées à vie et que l'on doit exercer dans un autre lieu (2), ou par la translation de son domicile. Cette translation s'opère par le fait d'une habitation réelle dans un autre lieu, joint à l'intention d'y fixer son principal établissement (3). L'acceptation de fonctions temporaires n'emporte translation de domicile que quand le fonctionnaire en manifeste l'intention (4). Passons maintenant à la solution de la question.

XV. Trois opinions sont en présence. La première, qui compte parmi ses défenseurs Corbière (5), André (6), Promp-

(1) Tom. I, p. 256.
(2) Cod. civ., art. 107.
(3) Cod. civ., art. 103.
(4) Cod. civ., art. 106.
(5) V. *Fabrique d'Église*, t. I, p. 412.
(6) V. *Domicile*, t. II, p. 39.

sault (1), exige le domicile de droit joint à la résidence. En effet, l'article 3 du décret organique exige que les membres du Conseil soient domiciliés dans la paroisse ; or, dans le sens légal, le domicile est le lieu où l'on a son principal établissement, le centre de ses affaires (2). Le domicile réel est donc nécessaire. La résidence l'est également ; car, les prétentions à une charge doivent se concilier avec la possibilité d'en remplir les obligations. Or, il est impossible de veiller aux intérêts de la Fabrique d'un endroit où l'on n'a pas sa résidence.

XVI. M. Gaudry estime que le domicile de droit est requis. Le décret dit *domicilié*. Dans le langage légal, jamais le domicile n'est confondu avec la demeure. En outre, le domicile seul donne aux administrés les garanties qu'ils doivent avoir dans le zèle et la coopération de leurs administrateurs. « La condi-« tion d'élection, *conclut M. Gaudry*, est donc le domicile légal « tel qu'il est réglé par les articles 102 et suivants du code « Napoléon, c'est-à-dire le lieu du principal établissement dé-« terminé, ou par la naissance, ou par une déclaration expresse « à la municipalité, ou par le fait matériel d'une résidence « jointe à l'intention du principal établissement (3). » M. de Champeaux enseigne la même doctrine (4). MM. Berryer (5) et

(1) V. *Domicile*, t. II, col. 140 ; V. *Conseillers de Fabrique*, tom. I, col. 1130.

(2) Prompsault se fonde sur un autre motif : « Il ne suffit pas qu'un « homme ait son domicile de fait sur la paroisse, pour qu'on puisse « l'admettre dans le Conseil de Fabrique ; il faut encore qu'il y ait ou « qu'il soit sur le point d'y avoir son domicile de droit, car sans cela « il ne serait pas paroissien, et il nous paraît qu'il faut l'être avant de « pouvoir entrer dans un conseil qui est appelé à surveiller les inté-« rêts de la paroisse au nom des paroissiens eux-mêmes. » Tom. I, col. 1130. Prompsault oublie les principes. On acquiert la qualité de paroissien non-seulement par le domicile réel, mais aussi par le quasi-domicile ou la simple habitation pendant un temps notable.

(3) N. 976, tom. III, pag. 188.

(4) *Bulletin des Lois civiles-ecclésiastiques*, t. IV, p. 261.

(5) *Journal des Conseils de Fabriques*, t. I, p. 172. Cf. *ibid.*, p. 356.

Delcour (1) paraissent du même avis, puisqu'ils exigent le domicile réel ou ordinaire, sans parler de la résidence.

XVII. Enfin une troisième opinion, qui est embrassée par Mgr Affre (2), Brixhe (3) et Lauwers (4), tient que le domicile de fait est suffisant. Par là le but de la loi est atteint. « La loi veut « surtout, *dit Mgr Affre,* que les fabriciens portent à l'Eglise « l'intérêt et les affections que suppose le titre de paroissiens, « et que leur présence leur permette de remplir les fonctions « d'administrateurs de l'église ; or, ils peuvent toutes ces cho- « ses sans avoir un domicile de droit ; donc, il suffit du domi- « cile de fait. » Ajoutons que l'ancien droit ne requérait pas le domicile, mais bien plutôt la résidence. Presque tous les anciens règlements étaient conçus en ces termes : « Ne seront élus pour « marguilliers que des habitants de bonne vie et mœurs, d'une « probité reconnue, qui sachent lire et écrire, et qui par leur « état et profession puissent en remplir les fonctions avec assi- « duité (5). » Il suffisait donc d'habiter la paroisse.

XVIII. Que penser de ces opinions ? Laquelle mérite la préférence ? La seconde nous paraît la moins probable, comme la moins propre à atteindre le but du législateur. En effet, d'après cette opinion, on pourrait faire partie de la Fabrique d'une paroisse dans laquelle on ne résidera jamais, pourvu que l'on y conserve son domicile de droit. Or, quelle affection, quel intérêt peut-on porter à cette église ? Quelle possibilité de veiller

(1) Num. 7, pag. 5.
(2) Pag. 31, not. 4, édit. cit.
(3) V. *Fabrique*, n. 43, pag. 367.
(4) Pag. 23, n. 5. Item Larade et Caugé, V. *Conseils de Fabrique*, n. 4, p. 214.
(5) V. Boyer, tom. II, p. 73, art. 1 ; p. 151, art. 10 ; p. 185, art. 8, p. 200, art. 10 ; p. 258, art. 11 ; p. 292, art. 9 ; p. 345, art. 11 ; p. 390, art. 6 ; p. 407, art. 10 ; p. 424, art. 8 ; p. 440, art. 8 ; Jousse, *Recueil*, etc., p. 6, art. 8 ; p. 36, art. 8 ; p. 78, art. 4 ; p. 114, art. 11 ; p. 147, art. 11.

au maintien et à la dignité du culte dans cette église ? On ne peut concevoir que le législateur eût exigé le domicile de droit, sans exiger en même temps le domicile de fait, qui était bien plus nécessaire pour atteindre son but.

La première opinion nous semble rigoureuse et aurait pour inconvénient de fermer l'entrée de la Fabrique aux fonctionnaires ou à d'autres personnes capables qui habitent la paroisse sans y avoir leur domicile légal, et de priver les Eglises du secours de leurs lumières et de leur expérience. Ce résultat fâcheux nous porte à donner la préférence à la troisième opinion qui, de plus, a pour elle la pratique générale. Nous connaissons un certain nombre de paroisses qui comptent parmi leurs fabriciens des personnes qui n'y ont point leur domicile légal.

XIX. Remarquons, avec Brixhe (1), que quand nous disons que le domicile de fait suffit, cela ne doit pas s'entendre d'une habitation accidentelle, passagère ou de peu de durée ; mais d'une résidence habituelle. Beaucoup de citadins possèdent à la campagne des propriétés où ils vont passer deux, trois, ou quatre mois de la belle saison ; ailleurs est le siége de leurs affaires et leur domicile réel. Cette résidence ne suffit pas pour leur attribuer la qualité de paroissiens, et les rendre aptes à faire partie du Conseil de Fabrique.

XX. Du principe que le domicile est requis, il suit que personne ne peut être à la fois membre de deux Conseils de Fabriques. Cela est évident, si l'on adopte l'une des deux premières opinions ; car personne ne peut avoir en même temps deux domiciles de droit. « La loi ne reconnaît pas, *dit M. Gau-*
« *dry,* la possibilité de deux domiciles, et l'article 102 du code
« Napoléon repousse même cette pensée en disant que le do-
« micile est le lieu du PRINCIPAL *établissement*. Ces mots n'au-

(1) *Ibid.*, n. 41, p. 366.

« raient plus de sens, si l'on admettait qu'entre deux ou trois « demeures il peut ne pas exister un principal établisse- « ment (1). » Du reste, cette conséquence est aussi admise par les partisans de la troisième opinion (2), parce qu'il est également impossible d'avoir en même temps son domicile de fait, sa résidence habituelle dans deux paroisses. Ajoutez que les réunions du Conseil de Fabrique ont lieu dans tout le royaume le même jour et souvent à la même heure. Un conseiller, membre de deux Fabriques, serait donc exposé à manquer nécessairement aux séances de l'une des deux.

XXI. Telles sont les trois qualités requises dans les conseillers de Fabriques. Est-il nécessaire de les conserver tout le temps que dure le mandat de conseiller ? Ou la perte d'une de ces qualités emporte-t-elle *ipso facto* la cessation des fonctions de conseiller?

Distinguons entre les diverses qualités. Quant à la première qualité, nous pensons avec Prompsault (3), qu'il suffit de la posséder au moment de l'élection. *Ils seront pris parmi les notables*, dit le décret. Du moment que le conseiller était notable, lorsqu'il fut élu, on était dans les conditions voulues, on a satisfait aux prescriptions de la loi ; rien dans la loi n'exige qu'il conserve cette qualité jusqu'à l'expiration de ses fonctions. Celui, par conséquent, qui, durant l'exercice de ses fonctions, passe, par un revers de fortune ou de toute autre manière, de la catégorie des notables à celle des gens du commun, ne perd pas pour cela le droit d'être conseiller. « Qu'un conseiller de

(1) Num. 976, p. 189. Cf. Delcour, n. 8, p. 6 ; *Journal des Conseils de Fabriques*, t. I, p. 356 ; *Journal belge des Conseils de Fabriques*, t. I, p. 9 ; Prompsault, V. *Conseillers de Fabrique*, t. I, col. 1131 ; André, V. *Domicile*, t. II, p. 38 ; Dieulin, *le Guide des Curés*, t. I, p. 16.

(2) Brixhe, V. *Fabriques*, n. 43, pag. 367 ; V. *Conseil de Fabrique*, n. 22, pag. 233 ; Lauwers, pag. 26, n. 5 ; de Champeaux, *Bulletin*, etc., t. V, pag. 28, n. 15.

(3) V. *Conseillers de Fabriques*, 1°, t. I, col. 1131.

« Fabrique, *dit Brixhe,* cesse d'être notable, cette incapacité « survenue, n'importe par quelle cause, doit l'engager à se re- » tirer; mais, s'il n'en fait rien, le Roi peut examiner s'il y a « lieu, de ce chef, de le révoquer (1). »

XXII. Pour la seconde qualité, nous la regardons avec Prompsault (2), le *Journal des Conseils de Fabriques* (3), l'abbé André (4) et Brixhe (5), comme nécessaire pendant toute la durée des fonctions fabriciennes. En effet, le décret porte : *Ils devront être catholiques.* Celui qui abjure la Foi, qui se sépare de l'Eglise, qui renonce à sa qualité de catholique, manque d'une des qualités requises pour exercer les fonctions de conseiller de Fabrique. Il cesse dès-lors de faire partie du Conseil. Le but de la loi appuie cette solution. Du moment que le conseiller n'est plus catholique, on ne trouve plus en lui l'intérêt pour le maintien et la dignité du culte, que le législateur exige de ceux qui sont appelés à gérer les intérêts de la Fabrique. Dès ce moment donc, il doit cesser de faire partie du Conseil. Ce chan- « gement étant avéré, *dit Brixhe,* équivaut véritablement à « une démission volontaire; devenu juif, protestant, etc., le « conseiller cesse, *ipso facto,* d'être membre de la Fabrique : « l'incompatibilité est tranchante entre sa religion actuelle et « l'ancienne; l'incapacité est donc de droit; la place est, de « fait, vacante, comme au cas de décès. Mais, s'il y a doute, « sur le changement de religion, la Fabrique doit le lever et « devant qui? C'est encore naturellement devant le Roi qui « ordonne, s'il y a lieu, qu'il soit procédé au remplacement « du conseiller qui s'est retiré de la communion de l'Eglise. » Nous doutons que le roi ait qualité pour prononcer en cas de doute.

(1) V. *Fabrique,* n. 46, p. 368.
(2) *Ibid.*
(3) *Consultation XXXIII*e, t. I, pag. 256.
(4) V. *Fabricien,* § III, t. II, pag. 97.
(5) *Ibid.,* n. 47.

XXIII. Il en est de même de celui qui transporte son domicile hors de la paroisse ; car, lui aussi est privé d'une des qualités exigées par le législateur pour remplir ces fonctions. Cette qualité c'est d'être domiciliés dans la paroisse : *Ils devront être domiciliés dans la paroisse.* Du reste, en changeant leur domicile ils se mettent dans l'impossibilité de remplir le but du législateur. Il ne serait plus vrai de dire qu'ils sont plus à même que tous les autres de donner à la gestion des biens temporels de l'Eglise les soins convenables, qu'ils sont plus à portée de juger des mesures à prendre : ils ne seraient plus dans le cas de se rendre avec plus d'exactitude aux séances du Conseil ou du bureau, et surtout ils n'auraient plus d'intérêt, ou du moins un aussi grand intérêt à la prospérité de la paroisse. « Si le « conseiller de Fabrique, conclut très-bien le *Journal des Con-« seils de Fabriques*, qui a cessé d'être paroissien, continuait de « siéger dans le Conseil, l'intention du législateur serait mé-« connue et son vœu serait trompé. Il faut donc décider que le « fabricien qui quitte la paroisse, perd son titre de fabricien « aussi bien que celui qui cesserait de professer la Religion « catholique (1). » Telle est, croyons-nous, l'opinion unanime des auteurs (2), et elle était consacrée par l'ancienne jurisprudence. Nous lisons en effet dans les anciens règlements : « Si « quelqu'un des marguilliers en charge quitte la paroisse, ou « vient à décéder, il sera procédé immédiatement à la nomi-« nation d'un autre marguillier pour le remplacer (3). »

(1) *Ibid.*

(2) Prompsault, *Ibid.* ; André, *ibid.*, Brixhe, V. *Conseil de Fabrique*, n. 21, pag. 234; V. *Fabrique*, n. 42, pag. 366; Lauwers, p. 26; Affre, pag. 31, not. 4 ; Delcour, n. 7, pag. 5 ; Dieulin, t. I, p. 16; Corbière, tom. I, pag. 412, Larade et Caugé, V. *Conseils de Fabriques*, n. 4, pag. 214 ; de Champeaux, *Bulletin*, etc, t. v, pag. 2[illegible], n. 14.

(3) G Boyer, t. II, pag. 238, art. 12, pag. 346, art. 12, pag. 386, et 420. Cf. Jousse, *Traité du gouvernement spirituel et temporel des paroisses*, chap. II, art. v, § v, pag. 106, édit. 1769.

Une décision ministérielle du 18 mars 1811, confirme ce sentiment (1).

XXIV. On objectera peut-être, dit le *Journal des Conseils de Fabriques,* que, dans une législation à peu près pareille à celle des Conseils de Fabriques, la même question a été décidée différemment. D'après les circulaires ministérielles, lorsqu'un citoyen a été élu conseiller municipal comme domicilié dans la commune, s'il transfère ailleurs son domicile, il ne doit pas être exclu pour ce motif du conseil municipal ; il doit y rester jusqu'à l'expiration de ses pouvoirs.

Notons d'abord que cette objection ne concerne aucunement la Belgique ; car, notre loi communale pose un principe qui la renverse complètement, c'est que « le membre du corps com« munal qui perd l'une ou l'autre des conditions d'éligibilité « cesse de faire partie du Conseil (2). » Or, parmi ces conditions se trouve celle « d'avoir son domicile réel dans la com« mune (3). » Il est donc bien clair que l'objection ne nous regarde pas.

Voici la réponse donnée, pour la France, par le *Journal des Conseils de Fabriques* : « Il faut observer que la loi sur l'orga« nisation municipale ne s'exprime point en termes précis « comme ceux de l'article 3 du décret du 30 décembre 1809 ; « elle ne parle que *du choix* des conseillers municipaux (4). « D'ailleurs elle admet dans le conseil municipal un certain « nombre de membres non domiciliés ; et l'on doit supposer « en outre que l'habitant qui transporte son domicile hors de

(1) Vuillefroy, *Traité de l'administration du culte catholique*, pag. 333, note *d*.

(2) Art. 57, loi du 30 mars 1836.

(3) Art. 47, 4o, même loi.

(4) Loi du 21 mars 1831, article 15. « Les membres du Conseil mu« nicipal seront tous choisis sur la liste des électeurs communaux, et « les trois quarts, au moins, parmi les électeurs domiciliés dans la « commune. »

« la commune, y conserve néanmoins, la plupart du temps, « des intérêts qui se confondent avec les intérêts commu- « naux (1). »

Ainsi, lorsqu'un fabricien transporte son domicile hors de la paroisse, il doit être, à raison de ce seul fait, considéré comme démissionnaire, et il y a lieu pour le Conseil de Fabrique, dans la séance suivante, de pourvoir à son remplacement.

XXV. Quoique le législateur n'ait pas exigé d'autres qualités que celles dont nous nous sommes occupés jusqu'à présent, on a toutefois soulevé un doute sérieux, si une autre qualité n'était pas requise. On s'est demandé s'il ne fallait pas être citoyen. Nous ne connaissons que quatre auteurs qui aient traité la question : Le *Nouveau journal des Conseils de Fabriques* (2), M. Gaudry (3), M. Lauwers (4) et le *Mémorial belge des Conseils de Fabriques* (5).

Les trois premiers se prononcent pour l'affirmative, mais entraînés par des motifs différents. Le *Journal des Fabriques*, parce qu'il les regarde comme des fonctionnaires publics. « Les membres des Conseils de Fabriques sont des fonction- « naires publics, dans le sens le plus étendu de cette expres- « sion. En effet, la qualification de fonctionnaires publics « comprend, dans son acception la plus large, tous ceux qui « concourent, dans une sphère plus ou moins élevée, à l'action « du pouvoir central, ou même tous ceux à qui des lois géné- « rales de l'Etat donnent des attributions et une certaine somme « de pouvoir, même collectif, à exercer. A ce point de vue gé- « néral, il n'est pas douteux qu'un fabricien ne soit un fonc-

(1) *Ibid.* pag. 157. L'abbé André adopte cette réponse, *loc. cit.*
(2) Consultation 93e, t. III, pag. 211.
(3) Traité de la législation des cultes, n. 974, t. III, pag. 186.
(4) Page 17, n. 1.
(5) Tom. IV, col. 541, sq.

« tionnaire public. Or, il est de principe que l'exercice de toute « fonction publique est incompatible avec la qualité d'étran- « ger. Ainsi, pour ne citer que quelques exemples, les Français « seuls sont admis à exercer les fonctions de conseillers géné- « raux de département, de conseillers d'arrondissement, de « conseillers municipaux. Pour être même seulement témoin « dans un acte notarié, il est indispensable d'être citoyen « français. On ne saurait exiger moins de celui qui aspire à « devenir membre d'un Conseil de Fabrique. Il convient d'ail- « leurs d'ajouter que, le plus souvent, un étranger non natura- « lisé français ne pourrait pas être compris parmi les habitants « notables de la paroisse dans le Conseil de laquelle on vou- « drait l'introduire (1).

XXVI. M. Gaudry requiert la qualité de citoyen comme conséquence de celle de notable : pour être notable, il faut être citoyen. « Ainsi, ils doivent être citoyens ; la loi ne le dit pas, « mais le mot *notable* le suppose. D'ailleurs, la tutelle des biens « d'un corps de main-morte exige en eux toute l'étendue de « capacité que peuvent avoir des citoyens. D'après la constitu- « tion du 22 frimaire an VIII, article 4, la naturalisation en « pays étranger, l'acceptation de fonctions ou positions offertes « par un gouvernement étranger, l'affiliation à une corporation « étrangère, la condamnation à des peines afflictives ou infâ- « mantes, font perdre la qualité de citoyen ; et suivant l'article « 5, l'exercice des droits de citoyen est suspendu par l'état de « débiteur failli ou d'héritier immédiat, détenteur à titre gra- « tuit de la succession d'un failli (2), par l'état de domestique

(1) Cette considération n'est d'aucune valeur ; car la question n'est posée que pour les cas où l'étranger réunit les trois qualités préalablement requises par le législateur.

(2) Lors de la discussion de la loi électorale (franç.) des 8 et 28 février et 15 mars 1849, on présenta un amendement qui avait pour objet de comprendre parmi les incapables, les héritiers dont il est ici question. Cet amendement fut rejeté, Cf. *Journal des Conseils de*

« à gage (1), par l'état d'interdiction judiciaire, d'accusation « ou de contumace. Les individus placés dans ces catégories, « ne jouissant pas de la qualité de citoyen, ne pourraient pas « être nommés membres d'une Fabrique. »

XXVII. M. Lauwers se base sur ce que la loi exige la qualité de citoyen pour des fonctions moins importantes. « Les fonc-« tions de fabricien ne le cèdent pas en importance à beaucoup « d'autres pour lesquelles la loi exige la qualité de citoyen. Il « faut justifier de la qualité de belge pour devenir garde-cham-« pêtre, pour être témoin aux actes d'un notaire ; concevrait-« on que la loi admette des étrangers à la gestion d'une partie « de la fortune publique? Nous ne le croyons pas. Il est vrai « qu'elle n'impose pas aux administrateurs des biens du culte « l'obligation de prêter serment avant leur entrée en fonctions ; « mais cette dispense s'explique assez par le caractère de la « mission, toute de charité et de religion, dont les marguilliers « sont investis. Du reste, il est à remarquer que l'ancienne lé-« gislation sur les Fabriques exigeait le serment préalable ; de « sorte que le silence du décret peut être plus facilement at-« tribué à l'oubli. »

XXVIII. Le *Mémorial belge des Conseils de Fabrique* critique cette solution, et avec raison, nous semble-t-il. En effet, c'est un principe généralement admis que les exclusions sont de droit étroit et doivent être ou écrites formellement dans la loi, ou en résulter par une conséquence nécessaire (2). Or,

Fabriques, t. xv pag. 199, note 82. Ainsi on ne regarde plus comme obligatoire cette disposition de la Constitution de l'an VIII.

(1) Cette disposition n'est-elle pas abolie par la Charte, qui (art. 1) déclare tous les français égaux devant la loi, « quels que soient d'ailleurs leurs titres et leurs rangs, » et plus encore par la Constitution du 4 novembre 1848, art. 10.

(2) Cf. *Journal des Conseils de Fabriques*, t. I, pag. 173 ; Prompsault, t. I, col. 1132 ; Corbière, t. I, pag. 414 ; Gaudry, n. 977, t. III, pag. 189 ; Lauwers, pag. 27 ; André, V. *Notable*, t. II, pag. 297 ; Delcour, n. 11 pag. 8.

comme l'avouent ces auteurs eux-mêmes, elle n'est formellement résolue, ni par le décret du 30 décembre 1809, ni par aucune autre disposition législative ou réglementaire. Résulte-t-elle des principes qu'ils invoquent? Nous ne le pensons pas, et nous le prouvons. Le *Journal des Conseils de Fabriques* veut ranger les fabriciens au nombre des fonctionnaires publics, mais c'est à tort. Nous avons déjà vu que cette qualification ne leur appartient pas (1). Le *Journal des Conseils de Fabriques* (2) et M. Gaudry (3) eux-mêmes le reconnaissent. Et quand même on pourrait leur attribuer cette qualification dans le sens le plus étendu de l'expression, serait-ce le cas de le faire ici? Non. On leur refuse la qualité de fonctionnaires publics quand il s'agit de droits électoraux (4), et par conséquent dans les matières où l'on doit donner aux lois l'interprétation la plus large, en vertu de quel principe la leur accordera-t-on dans une matière où la loi doit être, au témoignage de nos adversaires eux-mêmes, interprétée strictement (5)? C'est aller contre toutes les règles d'interprétation. Si les fonctions de fabriciens ne sont pas des fonctions publiques dans le sens légal, nous n'avons, dans toute la législation, aucun texte qui exige qu'elle soit conférée à des citoyens.

XXIX. Si la qualité de citoyen est requise pour des fonctions moins importantes, c'est ou que ces fonctions sont des fonctions publiques, et que, d'après la constitution belge (6) ou le droit commun de la France, les citoyens sont seuls aptes à les remplir, ou qu'un texte formel de la loi exclut les étrangers. On conçoit que le législateur n'ait voulu pour témoins aux

(1) Introduction, chap. v, n. 3, v^e série, pag. 483.
(2) Tom. v, pag. 143, note 1.
(3) N. 970, t. III, pag. 181.
(4) *Journal des Conseils de Fabriques*, t. XVI, pag. 298, note.
(5) Cf. Gaudry, n. 977, t. III, pag. 189; *Journal des Conseils de Fabriques*, t. I, pag. 173, Lauwers, pag. 27.
(6) Art. 6: « seuls, ils sont admissibles aux emplois civils et militaires.»

actes notariés que des citoyens. Comme le remarque Toullier, « les témoins appelés par la loi sur le notariat, pour *assister* le « notaire, sont ses coopérateurs; c'est lui qui les appelle : ils « exercent concurremment avec lui une portion de la puissance « publique, puisqu'ils coopèrent à conférer aux actes l'exé- « cution parée, c'est-à-dire, le droit d'employer la force publi- « que pour les faire exécuter. Or, toutes les fonctions qui ont « du rapport avec l'exercice de la puissance publique, sont des « droits politiques que ne peuvent exercer ceux qui ne sont pas « citoyens (1).» Où nous conduirait, du reste, le raisonnement de M. Lauwers? C'est que tout ce qui est exigé pour des fonctions moins importantes le serait également pour les fonctions fabriciennes. Ainsi, pour nous en tenir à l'exemple qu'il a choisi, le garde-champêtre est obligé de prêter serment avant son entrée en fonctions; concevrait-on que la loi dispense de cette formalité ceux qui exercent des fonctions bien plus importantes ? Certainement non, si, dans les choses positives, l'argumentation *a pari*, ou même *a fortiori* avait toujours de la valeur. Enfin, le législateur n'avait-il pas un motif spécial de ne pas exiger la qualité de citoyen pour remplir ces fonctions? Il n'en est pas des fonctions fabriciennes comme des fonctions civiles et militaires. Ces dernières, qui ont pour objet le bien civil et politique du pays, demandent naturellement l'attachement au pays, attachement qu'on ne trouve ordinairement pas dans un étranger. Il était donc tout naturel d'exiger la qualité de citoyens dans ceux qui prétendent exercer ces emplois. Il n'en est plus de même, lorsqu'il s'agit des fonctions fabriciennes. Elles n'ont pour but que les intérêts religieux de la société ; il suffisait dès-lors de s'assurer des sentiments religieux des conseillers : c'est ce qu'a fait le législateur en exigeant qu'ils fussent catholiques. Voilà, nous semble-t-il, une raison qui

(1) Commentaire sur le code civil, liv. III, tit. II, n. 396.

nous explique suffisamment la différence admise, sous ce rapport, par le législateur, entre les deux sortes de fonctions.

XXX. Prétendra-t-on, avec M. Gaudry, qu'on ne peut être notable sans être citoyen? Mais c'est une opinion singulière et qui renverse le sens que tous les auteurs ont toujours attaché à cette expression. On a toujours entendu par là les personnes les plus considérables, ou les plus remarquables d'un endroit (1). Une personne recommandable par son rang, par ses talents, par sa science, par sa fortune, cesse-t-elle d'ètre notable, ou digne de considération, parce qu'elle n'a pas la qualité de citoyen? Personne ne le prétendra sérieusement. Aussi regardons-nous l'argumentation de M. Gaudry comme dénuée de toute valeur.

XXXI. A quel âge peut-on être nommé conseiller de Fabrique?

Il n'existe aucune loi, ni aucun règlement qui fixe l'âge nécessaire pour pouvoir devenir membre d'une Fabrique; il n'est donc pas étonnant que, sur ce point comme sur bien d'autres, il existe quelque divergence entre les opinions des auteurs.

Le *Journal des Conseils de Fabriques* (2), suivi par Dieulin (3), M. de Champeaux (4) et Dalloz (5), pense qu'il faut avoir vingt-cinq ans accomplis, comme pour l'exercice de toutes les autres fonctions publiques. C'est là un principe général de notre droit

(1) V. ci-dessus, n. 2, pag. 224.

(2) Tom. v, pag. 183.

(3) Pag. 16. Dans cette édition (de 1849), on lit: 4° avoir *vingt-un* « *ans* accomplis, comme pour l'exercice de toutes les autres fonctions « publiques.» C'est évidemment une erreur typographique de la nouvelle édition, puisque les autres fonctions publiques exigent l'âge de 25 ans, du reste les anciennes éditions portent 25 ans.

(4) *Le Droit civil ecclésiastique*, etc., t. II, p. 395, note 2; *Bulletin des lois civiles ecclésiastiques*, t. v, pag. 28, n. 16.

(5) *Législation et traité des cultes*, chap. IV, n. 315, pag. 222.

administratif, applicable par analogie aux fabriciens comme aux autres administrateurs civils. « Nos lois exigent l'âge de « vingt-cinq ans au moins pour être admis à l'exercice de pres« que toutes les fonctions publiques. C'est ainsi qu'il faut avoir « vingt-cinq ans accomplis pour pouvoir être électeur (1), « maire, adjoint au maire, conseiller municipal (2), juge ou « juge suppléant, procureur du roi (3), juge de paix (4), no« taire (5), etc. Le Conseil estime que cette règle, qui est de« venue un principe général de notre droit administratif, doit, « par analogie, être appliquée aux conseillers de Fabriques, « et qu'on ne peut être élu à ces fonctions qu'à l'âge de vingt« cinq ans révolus. Si d'ailleurs cet âge n'était pas exigé, on « ne trouverait plus aucune limite que l'âge de la simple « majorité, c'est-à-dire vingt et un ans. Or, à vingt et un ans, « on n'est même pas complètement majeur sous le rapport « des droits civils; on ne l'est pas pour le mariage, l'adop« tion (6) ; et il n'est aucune fonction publique à laquelle on « soit admissible. »

XXXII. L'opinion commune, qui est embrassée par Corbière (7), André (8), Prompsault (9), Gaudry (10), Delcour (11),

(1) Charte constitutionnelle, art. 34. Nous ferons remarquer que la constitution du 4 novembre 1848, art. 25 et les lois électorales postérieures déclarent « électeurs tous les français âgés de vingt et un ans « et jouissant de leurs droits civils et politiques. » Cf. *Journal des Conseils de Fabriques*, t. xv, pag. 30 et 197 ; t. xvi, pag. 277.

(2) Loi du 21 mars 1831, art. 4 et 17. (Pour la Belgique, loi du 30 mars 1836, art. 47).

(3) Loi du 20 avril 1810, art. 64 et 65.

(4) Lois des 16-24 avril 1790, tit. iii, art. 3; des 25 août, 16 sept. et 19 oct. 1792, et 27 ventôse an viii, art. 2.

(5) Loi de ventôse an xi, art. 25.

(6) Code civil, art. 148, 346, etc.

(7) Tom. i pag. 413, 4°.

(8) V. *Fabricien*, § i, t. ii, pag. 96.

(9) V. *Conseil de Fabrique*, t. i, col. 1082 ; V. *Conseillers de Fabriques*, t. i, col. 1135.

(10) N° 978, t. iii, pag. 190.

(11) N° 9, pag. 6.

Brixhe (1) et Lauwers (2), tient que l'âge de vingt et un ans suffit. A vingt et un ans, comme dit M. Gaudry, un homme est citoyen, et il devient apte à remplir toutes les fonctions pour lesquelles le législateur n'a pas fixé un âge plus avancé. Il ne nous semble donc pas possible de restreindre, en l'absence d'une loi, la capacité générale donnée par la majorité. Les exemples cités ne prouvent rien : ce sont des exceptions établies formellement par des lois, et toutes les fois qu'il s'agit de restreindre un droit général, il faut une loi positive. A vingt et un ans, on peut être tuteur, on a la faculté la plus illimitée d'administrer ses biens; pourquoi ne pourrait-on être admis dans le Conseil qui est chargé de l'administration des biens de l'Eglise?

Ajoutons que les fonctions de conseiller de Fabrique ont beaucoup d'analogie avec celle de tuteur : les fabriciens sont, en effet, les tuteurs de l'église ; or, d'après le code civil, on peut devenir tuteur à l'âge de vingt et un ans (3). Pourquoi pas conseiller de Fabrique ? L'analogie, invoquée par nos adversaires, ne prouve rien; car les fonctions de fabricien ne sont pas des fonctions publiques (4); en tout cas, l'analogie ne doit pas faire loi, quand il s'agit de prononcer des exclusions.

XXXIII. Terminons cette discussion par un argument qui paraît trancher la question pour la Belgique. S'il y a des fonctions qui ont des rapports d'analogie avec celles de fabricien, c'est à coup sûr les fonctions de membre des bureaux de bienfaisance

(1) V. *Conseil de Fabrique*, n. 28, pag. 233.

(2) Pag. 18, n. 2. M. Lauwers dit que, sauf MM. Delcour et André, il n'a rencontré aucun auteur qui traitât la question. La liste que nous avons donnée montre cependant qu'elle a été examinée par un assez grand nombre.

(3) Art. 442.

(4) V. ci-dessus, n. 28, pag. 243; et introduction, chap. v, n. III, série v, pag. 493.

et des hospices. Nos lois les soumettent aux mêmes règles dans un grand nombre de cas. Or, d'après notre législation, l'âge de vingt et un ans suffit pour pouvoir être nommé membre du bureau de bienfaisance ou de l'administration d'un hospice. L'article 84 de la loi communale (1) combiné avec l'article 7 de la même loi (2), ne laisse aucun doute sur ce point, qui est du reste admis par les auteurs (3). Or, si le législateur a trouvé cet âge suffisant pour les fonctions de membres des établissements de bienfaisance, pourquoi se montrerait-il plus sévère, quand il s'agit des conseillers de Fabrique?

(*La suite au nº prochain*).

DES CENSURES.

DE L'EXCOMMUNICATION.

(4e ARTICLE.)

§ VI.

Des effets de l'Excommunication.

50. L'effet propre de l'Excommunication est de priver celui qu'elle frappe de l'usage des biens de la communion de l'Eglise. Mais avant de parler des différents effets de l'Excommunication, et des différents biens dont elle prive, nous devons dire préalablement comment ou de quelle manière une excommunication

(1) « Le conseil nomme.. les membres des administrations des « hospices et des bureaux de bienfaisance...Les incompatibilités.., et « la qualité exigée par le premier numéro de l'article 7, sont appli- « cables aux membres des hospices et des bureaux de bienfaisance. »

(2) « Pour être électeur, il faut : 1° être belge par la naissance ou « la naturalisation, et être majeur aux termes du code civil. »

(3) Cf. Bruno, *Code administratif de Belgique*, n. 2036, t. I, pag. 438; Brixhe, *Manuel raisonné de l'administration des bureaux de bienfaisance*, V. *Age*, pag. 75; Van Overloop, *Notice historique sur les Institutions de bienfaisance en Belgique*, n. 277, p. 137.

produit son effet, et produit cette privation réelle et actuelle des biens dont jouissent ceux qui sont dans la communion de l'Eglise.

Toute sentence d'excommunication porte avec elle son exécution réelle et effective ; ce qui revient à dire que le prononcé de la sentence et sa mise à exécution sont intimement liés ensemble sans aucun intervalle de temps, et sans qu'il soit besoin d'une nouvelle intervention du juge ou de ses ministres. Ainsi quoiqu'il existe une distinction réelle entre la sentence et sa mise à exécution, puisque cette sentence doit préalablement exister avant de produire son effet, il n'est pas moins vrai de dire que malgré cette priorité de raison, l'effet de l'Excommunication est produit par le fait même de la sentence qui acquiert instantanément force de chose jugée, et reçoit son exécution réelle, ou plutôt porte avec elle son exécution, suivant ce qui est dit au chapitre *Pastoralis* (53 *de Appellationibus*): *Cum excommunicatio executionem secum trahit.* Il résulte de là que la mise à exécution d'une sentence d'excommunication se confond avec le prononcé de cette sentence.

Il n'en est pas ainsi de toutes les sentences ; car il en est dont l'effet n'est pas immédiatement produit par le prononcé de la sentence. Ainsi un accusé est jugé coupable et condamné comme tel à la prison. La sentence qui le condamne n'acquiert la force de chose jugée qu'après l'expiration du délai légal ; puis, pour obtenir son effet, il est nécessaire que le condamné subisse réellement la peine de la prison, car la sentence seule ne suffit pas à l'y interner. Un délinquant est condamné à une amende, ici encore la sentence qui le condamne n'emporte pas avec elle son exécution, mais elle n'a son effet que lorsque le condamné a réellement payé cette amende. Contrairement à ces exemples une sentence d'excommunication, par le fait même qu'elle a été prononcée, retranche immédiatement de l'Eglise, rejette hors de sa communion, et prive effectivement

de la jouissance des biens de cette communion, les sujets qu'elle frappe, sans qu'il soit besoin d'un acte ultérieur de mise à exécution. Il résulte encore de là qu'il n'y a pas d'appel suspensif d'une sentence d'excommunication, comme nous le dirons en son lieu.

51. L'effet de l'Excommunication n'est pas restreint au for extérieur; il se produit en réalité devant Dieu. Ce n'est pas une privation fictive, ou qui tombe sur des choses purement extérieures comme l'ont prétendu certains hérétiques, mais une privation réelle qui enlève à celui qui en est l'objet, la possession et l'usage des droits et des biens spirituels et intérieurs dont il jouissait. La proposition contraire a été condamnée par Pie VI comme *fausse, pernicieuse, renouvelée de Luther,* déjà *condamnée avec lui,* et enfin *pour le moins erronée* (1).

52. En quoi consiste précisément l'effet de l'excommunication, et quels sont les biens dont elle prive? Suivant la doctrine commune des canonistes, les biens de la communion chrétienne sont de trois sortes. La première comprend les biens purement intérieurs et surnaturels comme la Foi, l'Espérance, la Charité, la grâce, par lesquels tous les fidèles communiquent mystérieusement entr'eux et avec leur Chef commun, Notre-Seigneur Jésus-Christ. La seconde sorte comprend tous les biens à la fois intérieurs et extérieurs qui sont appelés *mixtes*, c'est-à-dire ceux des biens spirituels qui sont attachés à des signes extérieurs et visibles, et qui sont soumis à l'Eglise, en tant qu'ils dépendent de la juridiction ecclésiastique. Tels sont les Sacrements, le saint Sacrifice de la Messe, les suffrages de l'Eglise, les offices divins, les indulgences, la sépulture ecclésiastique. La troisième sorte comprend les biens simplement extérieurs et qui sont les divers actes et les relations de la vie, comme la cohabitation, l'association, les visites, les repas, les témoignages d'amitié, de respect, etc.

(1) Bulle *Auctorem Fidei*, de Pie VI.

53. L'Excommunication ne prive pas des biens purement spirituels et intérieurs. La raison en est qu'ils ne sont pas soumis à son pouvoir. Ces biens dépendent directement de Dieu qui peut seul les enlever ou les rendre. L'Eglise n'a donc sur eux aucune juridiction *directe* et *immédiate* (2). Mais il n'en est pas de même des biens *mixtes* et, par voie de conséquence, de ceux de la troisième sorte et qui sont purement extérieurs. L'Excommunication prive directement des premiers et indirectement des seconds, comme nous allons le voir. Ainsi les effets de l'excommunication majeure peuvent se réduire à dix principaux.

1° La *privation de l'usage actif et passif des Sacrements*. L'excommunié perd le droit de recevoir licitement les Sacrements, comme celui de les conférer, s'il est prêtre. Nous devons observer qu'il y a entre l'excommunié toléré et l'excommunié dénoncé cette différence, quant à la collation des Sacrements, que le premier peut les administrer, s'il en est requis ou prié par un fidèle, tandis que le second ne peut ni licitement, ni même validement, administrer un Sacrement, excepté le cas de nécessité extrême et à défaut d'un autre prêtre (3).

2° La *privation de l'usage actif et passif des Offices divins*. — Sous la dénomination d'*Offices divins, divina officia,* on entend le saint Sacrifice de la Messe, les prières publiques de l'Eglise, les processions, les heures canoniales, les bénédictions du Saint-Sacrement, et les autres bénédictions en usage dans l'Eglise catholique (4). Un excommunié, s'il est clerc, ne saurait prendre une part active à la célébration des Offices divins, ni même y assister à la manière des simples fidèles. Ceux-ci ne sauraient non plus y assister. Si un excommunié non toléré

(2) Suarez, *de Censuris*, disp. 1, sect. 1, n. 5.

(3) Navarrus, *in Manual.*, c. 27, n. 272. — Suarez, *de Censuris*. disput. 26, sect. 4. — S. Alph. de Lig., *Theol. moral.*, lib. VI, c. 2, dub. 3, n. 560.

(4) Suarez, *de Censuris*, disput. 12, sect. 2, n. 5.

entre dans l'Eglise pendant la célébration des Offices, on doit le sommer de se retirer, et, s'il refuse de sortir, on doit l'expulser de vive force (5) et il encourt *ipso facto* une nouvelle excommunication majeure réservée au Pape (6). Si l'excommunié résiste et qu'on ne puisse l'expulser de l'Eglise, on doit interrompre l'office et les fidèles doivent se retirer et le laisser seul. Si l'office commencé est le saint Sacrifice de la Messe, et que le Canon soit déjà commencé, le prêtre doit continuer le Sacrifice jusqu'à la communion, puis se retirer à la sacristie pour réciter les prières qui restent à dire. Si le Canon n'est pas encore commencé, lorsque l'excommunié pénètre dans l'Eglise, le prêtre doit quitter l'autel et s'abstenir de célébrer. Mais dans l'un et l'autre cas les assistants doivent quitter l'Eglise, à l'exception du servant qui reste seul pour assister le prêtre jusqu'après la communion (7). Le clerc qui est tenu à la récitation du Bréviaire n'en est pas dispensé par l'excommunication ; il doit toutefois le réciter en son particulier, *privatim*, et s'abstenir de dire *Dominus vobiscum* (s'il est diacre ou prêtre). Il ne lui est permis de réciter son Bréviaire avec un autre clerc que dans le cas où il serait toléré, et qu'il en aurait été prié par cet autre clerc (8). Un excommunié, même non toléré, peut entrer dans l'Eglise, hors le temps des Offices, et y prier tout seul ; il peut aussi assister au sermon et au catéchisme ; la raison en est que la prédication n'est pas comprise au nombre des Offices divins, et qu'elle a pour but la conversion des pécheurs (9).

3° *La privation des prières et des suffrages communs et publics de l'Eglise, et des Indulgences.* Un excommunié n'a plus

(5) Clementina II, *de Sentent. Excommun.*
(6) Cap. Eos, *de Sentent. Excommun.*
(7) C. Is qui S. C. veniens, *de Sentent. Excommun.*
(8) S. Liguor., *Theol. moral.*, lib. VII, c. 3, dub. 3, n. 178.
(9) C. *Responsa de Sentent. Excommun.* Lacroix, lib. VII, n. 181. —S. Alph. Ligor., loc. cit., n. 177.

aucune part aux prières et aux suffrages publics et communs de l'Eglise, tant au saint Sacrifice de la Messe que dans les autres prières et supplications publiques. Le prêtre ne saurait les leur appliquer, ni licitement, ni validement, au nom de l'Eglise dont il est le ministre, quand même d'ailleurs ces excommuniés seraient en état de grâce par un acte de contrition parfaite (10). Mais ce que le prêtre ne peut faire comme ministre de l'Eglise et au nom de l'Eglise, il peut le faire comme homme privé, et en son propre nom et même au saint Sacrifice de la Messe (11).

Quant aux indulgences, il est incontestable qu'un excommunié ne saurait en gagner aucune. Car, la distribution et la concession des indulgences dépendent immédiatement de la puissance des clefs et de la volonté libre du Chef de l'Eglise, qui n'accorde de semblables faveurs qu'à ses sujets dociles. L'usage des objets bénits auxquels l'Eglise attache des indulgences, est donc inutile pour les excommuniés qui ne peuvent en retirer aucun fruit (12).

4° *La privation de l'usage et même en certains cas de la possession de la juridiction ecclésiastique.* — Un excommunié non toléré est complètement privé de toute juridiction ecclésiastique, tant au for intérieur qu'au for extérieur; d'où il suit que tous les actes qui requièrent ou qui supposent en leur auteur cette juridiction, sont nuls et invalides de plein droit. Si l'excommunié est encore toléré, ses actes sont valides à la vérité, mais gravement illicites ; car, l'Eglise tout en interdisant à un excommunié toléré l'usage spontané de la juridiction ecclésiastique, ne la lui retire cependant pas. L'usage en est même licite

(10) Nobis 28, *de Sentent. Excommun.*—Suarez, *de Censuris*, disp. 9, sect. 2, n. 17.

(11) S. Alph. de Lig., lib. VII, c. 2, dub. 3, n. 162

(12) Suarez, *de Censuris*, disp. 13, sect. 5, n. 7.—S. Alph. de Lig., *ibid.*, lib. VII, c. 2, dub. 3, n. 174.

lorsque les fidèles ont quelque motif légitime pour exiger qu'un excommunié toléré use en leur faveur de sa juridiction spirituelle (13).

5° *La privation de la sépulture ecclésiastique.* — La sépulture ecclésiastique comprend deux choses : 1° le Rite ecclésiastique qui consiste dans les cérémonies religieuses, les chants, les prières et la présence du prêtre ; 2° la déposition ou inhumation du cadavre dans un lieu saint, c'est-à-dire une église ou un cimetière bénit. Or, l'excommunication prive celui qui en est atteint, du droit que tout fidèle possède à la sépulture ecclésiastique. L'inhumation d'un excommunié non toléré pollue l'Eglise ou le cimetière où elle est faite. Lorsque cette pollution a lieu, on doit, si cela est possible, exhumer le cadavre et l'inhumer dans un lieu non bénit. On peut aussi absoudre le défunt de son excommunication, s'il est mort en donnant des signes de pénitence, et dans ce cas, on n'est pas obligé d'exhumer son cadavre. Cependant, dans le premier cas, on doit réconcilier l'église ou le cimetière (14).

Si l'excommunié est toléré, on *peut* lui accorder la sépulture sans polluer l'Église. La raison en est que puisqu'on pouvait communiquer avec lui pendant sa vie, on peut, pour la même cause, inhumer son cadavre en terre sainte sans que cette inhumation implique une pollution (15).

6° *L'inhabilité aux bénéfices, offices et dignités ecclésiastiques.* —L'Excommunication ne prive pas directement par elle-même des bénéfices, offices et dignités ecclésiastiques que l'on possède ; mais le juge ecclésiastique peut en priver celui qui néglige de se faire absoudre (16). Un excommunié qui possède

(13) Suarez *de Censuris* disp. 14, sect. 1, n. 13.

(14) C. *Sacris de sepulturis.*

(15) S. Lig. loc. cit., n. 187. Cependant il serait illicite d'inhumer en terre sainte un tel excommunié, à moins qu'il n'ait donné des signes de pénitence, ou que l'excommunication soit occulte.

(16) C. *Pastoralis de appellationibus* . S. Verum.

un office ecclésiastique est obligé de restituer les fruits qu'il perçoit de son bénéfice, puisqu'il ne saurait remplir l'office qui y est attaché et en vue duquel le bénéfice lui a été accordé, *quia beneficium propter officium*.

L'Excommunication rend inhabile aux offices, dignités et bénéfices ecclésiastiques, et elle annule d'avance toute présentation, élection, confirmation, institution ou collation. Tout excommunié, même occulte, est obligé en conscience, avant toute sentence, même déclaratoire, de ne pas accepter de bénéfice, ni d'office, ni de dignité, ou, s'il l'avait fait, d'y renoncer (17). Sur ce point il n'y a aucune différence entre les excommuniés tolérés et les non-tolérés, si ce n'est que les premiers ne peuvent dans le for extérieur être exclus ou privés des bénéfices obtenus malgré l'excommunication, qu'après une sentence du juge.

7° *La privation de voix active et passive dans les élections.* — Un excommunié ne peut ni élire ni être élu à un bénéfice, à un office, ou à une dignité ecclésiastique. L'élection faite d'un excommunié non toléré est nulle de plein droit. Si l'excommunié est toléré, son élection n'est pas nulle de plein droit, mais illicite et rescindible. Elle doit être annulée par une sentence du juge. Toutefois, même dans ce dernier cas, l'élu ne peut en conscience, même avant la sentence du juge, consentir à son élection. Les électeurs qui, sciemment, accordent voix active à un excommunié non toléré, annulent par le fait même l'élection qu'ils font. Ils peuvent, cependant, admettre un excommunié toléré (18).

Lorsqu'on s'aperçoit qu'un excommunié a pris une part active à une élection, on doit annuler cette élection, si d'ailleurs le vote de cet excommunié a concouru efficacement à l'élection, en tant qu'il a été nécessaire pour compléter le nombre

(17) Suarez, loc. cit., disp. 13, sect. 1.
(18) Suarez, loc. cit., disp. 14, sect. 2.

des votes requis. Mais dans le cas où ce vote n'aurait en rien changé ou influencé le résultat de l'élection, et si d'ailleurs l'excommunié était toléré, on doit alors maintenir comme légitime l'élection ainsi faite (19).

Dans l'élection du Pape, l'Excommunication ne prive ni de la voix active, ni de la voix passive ; on reste électeur et éligible, malgré l'excommunication, suivant ce qui a été réglé par Clément V (20).

8° *L'incapacité d'obtenir un rescrit du Pape.* — Un excommunié ne peut obtenir un rescrit de grâce ou de justice ; car l'intention du Souverain-Pontife est que tout rescrit obtenu par un excommunié, soit nul et sans effet (21). Il faut, cependant, excepter le cas ou le rescrit regarderait l'excommunication même de celui à qui il est adressé (22). Aussi est-il à remarquer que lorsque le Pape adresse un bref à une personne pour lui conférer une grâce, il commence par l'absoudre, afin que la grâce qu'il lui accorde ait son effet.

9° *La privation de la communion judiciaire,* COMMUNIO FORENSIS. — Un excommunié dénoncé ou non toléré, ne peut agir devant les tribunaux ecclésiastiques, ni remplir les fonctions d'avocat, de procureur, de témoin, de greffier, et encore moins de juge. Tout ce qu'il pourrait faire en cette matière serait nul de plein droit. S'il est toléré, ses actes ne seront nuls qu'autant que la partie adverse aura excipé contre, avant l'exécution de la sentence rendue (23). Quant au témoignage rendu par un excommunié, il vaudra tant que la partie adverse ne l'aura pas rejeté (24). Quoiqu'un excommunié ne puisse légitimement

(19) C. *Super abbat de Offic. Delegat.*

(20) Clementina Ne Romani, *de Electione.*

(21) C. *Ipso jure, de Descriptis* in 6o.

(22) Pichler. *Jus canon. univer.* lib. 1, tit. 2, *de Rescript.* § 3, n. 19, lib v tit. 39 § 2, n. 29.

(23) C. *Pia consideratione de exceptionibus* in-6°.

(24) C. *Veniens de Testibus.*

agir devant un tribunal ecclésiastique, il peut cependant se défendre, s'il est attaqué, et faire tous les actes que sa défense nécessite, alors même qu'il serait dénoncé ou non toléré (25).

10° *Privation de la communion civile, privatio communis in humanis.* — La communion *in humanis* comprend les actions et les relations de la vie civile et humaine, naturelle, que les canonistes désignent par ces mots: *os, vale, communio, mensa; os* signifie le baiser de paix, les signes d'amitié et de bienveillance. — *Vale* désigne les saluts, et les marques de respect et d'honneur. — *Communio* désigne les contrats, la cohabitation, l'association, la collaboration, les relations commerciales, les voyages. — *Mensa* désigne la vie commune, sous un même toit, à une même table, dans un même lit.

D'où il suit, que les excommuniés n'ont plus aucun droit à être salués et traités en amis par les autres fidèles, à cohabiter avec eux, et à entretenir des relations avec eux (26), excepté le cas où les fidèles peuvent et veulent les admettre à leur communion civile. Ce point recevra de plus amples développements dans le paragraphe suivant, où il sera question de l'obligation imposée aux fidèles d'éviter les excommuniés. Quant aux excommuniés eux-mêmes, qu'ils soient occultes ou notoires, dénoncés ou tolérés, peu importe, ils sont toujours obligés de s'abstenir des actes que l'excommunication leur interdit, à moins qu'une excuse légitime ne les en dispense. Nous reviendrons sur ce sujet en parlant du péché que commettent et des peines qui atteignent les violateurs de l'excommunication.

(25) S. Alphons. de Lig., lib. VII, c. 2, dub. 3, n. 181.
(26) Suarez, *de Censuris*, disput 15, sect. 2.

NOUVEAU DECRET DE LA CONGREGATION DES SAINTS RITES.

La fête de l'Immaculée-Conception de la Sainte-Vierge ne jouissait que des priviléges communs à toutes les fêtes de deuxième classe. Il pouvait donc se faire que, par suite du grand nombre de fêtes occurrentes dans la seconde semaine de l'Avent, ou même parce qu'il y aurait eu à replacer d'autres fêtes plus élevées en rite ou en dignité, la fête de l'Immaculée-Conception, en incidence avec le deuxième dimanche de l'Avent, dût être reculée bien loin, et au-delà de son octave. Aujourd'hui en vertu du nouveau décret du 24 mai 1860, cette fête jouit des priviléges accordés à la Purification. Conséquemment, quelle que soit la fête qui arrive le 9 décembre, à moins que ce ne soit une fête de première classe, et quelle que puisse être sans exception la fête qu'il y a à transferer auparavant, l'Immaculée-Conception y sera célébrée, lorsqu'elle a été empêchée par le deuxième dimanche de l'Avent.

Il reste cependant deux doutes à éclaircir.

1° Si le 9 décembre est occupé par une fête de première classe, par exemple, un patron ou titulaire, le privilége est-il censé accordé à la fête de l'Immaculée pour le lendemain, 10 décembre? Malgré le sentiment contraire de Tetamo et Cavalieri (1), nous répondons affirmativement. Car *a*) le privilége est concédé de la même manière que pour la Purification; or celle-ci, lorsque le lundi est empêché par une fête de première classe, est remise au mardi avec les mêmes prérogatives, ainsi qu'on l'a déclaré en 1850 pour le diocèse de Malines. *b*) Le motif d'accorder ces priviléges si étendus à la Purification est, selon le décret de 1746, « ne continuatio mysterii

(1) Caval., t. II, app. ad cap. XXX. Tetamo, not. ad 2 febr., n. 10.

« dominicæ Incarnationis diu protrahatur.» Or un pareil motif est allégué dans notre nouveau décret, où il est dit que les fidèles sont peinés de voir trop longtemps différer cette fête. Les motifs étant les mêmes, les dispositions doivent aussi être identiques.

2° Une fète de deuxième classe *plus digne* devrait-elle l'emporter sur l'Immaculée-Conception? Les auteurs cités tout à l'heure répondent affirmativement, puisque le Bréviaire donne la préférence à une fète plus digne, dans les mêmes termes qu'à la fète d'un rite plus élevé. Quoique ce principe soit vrai, nous trouvons qu'il n'est pas applicable ici, car une fête de deuxième classe, plus digne que l'Immaculée-Conception ne pourrait être qu'une fète *secondaire* de Notre-Seigneur Jésus-Christ. Or, on sait que dans l'occurrence, les fêtes secondaires, quelle qu'en soit la dignité, doivent céder aux fêtes primaires, et à ce titre la fête de la Sainte-Vierge l'emporterait. Cela est d'ailleurs conforme au décret dont le texte porte *quocumque festo etiam æqualis ritus*.

En terminant, remarquons que la translation n'a lieu que pour l'office seulement, la solennité dans le peuple reste attachée au dimanche, et le lundi, les curés ne doivent nullement appliquer la messe *pro populo*.

Voici maintenant le texte du décret tel qu'il est sorti des presses de la Chambre apostolique.

DECRETUM URBIS ET ORBIS.

Postquam Sanctissimus Dominus Noster PIUS PAPA IX, anno 1854, dogma de Immaculata Beatæ MARIÆ VIRGINIS Conceptione, universo plaudente orbe catholico, solemniter proclamavit, vetus Christifidelium pietas erga splendidissimum istud Deiparæ privilegium, nova veluti addita flamma, adeo exarsit, ut si hoc festum nequeat VI Idus decembris, quæ propria

est ipsius dies, ob occursum dominicæ secundæ adventus celebrari, vehementer doleant diu quandoque protrahi debere.

Communibus itaque cleri populique fidelis votis Sanctitas Sua satisfacere cupiens, quod de duobus aliis Beatissimæ Dei Genitricis Festis, Purificatione et Annuntiatione, a Sacra Rituum Congregatione cautum est Decreto *Urbis et Orbis*, diei 20 julii anni 1748, ad festum quoque Conceptionis extendere dignata est, ac proinde jussit, ut quibus annis prædictum festum occurrerit in dominica secunda adventus, transferendum sit in feriam secundam immediate sequentem, quocumque festo etiam æqualis, non tamen altioris ritus in eam incidente.

Hoc autem decretum promulgari, atque in generalibus calendarii Romani rubricis adjici voluit. Contrariis quibuscumque non obstantibus. Die 24 maii 1860.

C. Episcopus Albanen. Card. Patrizi, S. R. C. præf.

H. Capalti, S. R. C. secretarius.

DE L'OBLIGATION DE DIRE LES MESSES VOTIVES ET DE REQUIEM.

RÉPONSE DE L'AUTEUR.

La réponse qu'on va lire n'est pas de nature à satisfaire nos lecteurs. M. l'abbé Bouvry a, nous le reconnaissons, le grand art de ne pas faire la moindre attention à nos remarques, de ne tenir aucun compte des nombreuses preuves que nous avons apportées contre sa doctrine, de ne connaître rien de plus parfait que le texte de son livre, et de nous l'envoyer à insérer tout entier. Mais ce n'est pas là du tout répliquer victorieusement à nos attaques. Le procédé est plus aisé qu'il n'est efficace.

On croira peut-être que, selon l'auteur, nous avons défiguré sa théorie, et que nous lui avons prêté des opinions qui ne sont pas les siennes. Point du tout. Il répète ici qu'il n'y a pas de dérogation à la volonté des fondateurs, que la Messe votive et la Messe des morts sont dans des conditions identiques, et que le décret d'Alexandre VII, malgré la clarté et l'universalité des expressions, n'est pas applicable à tous les cas; car le décret de 1761 lui est postérieur et renferme le principe universel à appliquer toujours et partout. C'est bien là ce que nous lui avons attribué; pourquoi donc et dans quel but nous fait-il donner ici une seconde édition de son texte? Que les lecteurs le devinent; pour nous nous avouons n'en pas connaître le motif.

Actuellement donc croyons ce que l'auteur fait et ce qu'il aurait dû faire. Il pose son grand principe — principe aussi ancien que le monde — que le célébrant doit accomplir son obligation, et que s'il accepte l'honoraire d'une Messe qu'on a demandée votive ou des morts, il doit dire la messe votive ou des morts. Ce principe posé, il se hâte de déduire ses conclusions au pas de course. Nous voulons l'arrêter, nous lui crions que le principe, évident en lui-même et incontesté, doit être modifié selon les dérogations ou dispenses accordées par le Souverain-Pontife; il n'entend rien, il ne veut rien entendre, et paraît étonné de ce que nous n'admirons pas sa manière de raisonner. Or, il y a bien évidemment ici une question préjudicielle à éviter, un *postulatum* à établir, comme on disait autrefois (1). Tout est là. Avant de tirer des conclusions, ne faut-il pas déterminer l'etendue du principe? Quoi de plus naturel,

(1) Dans notre article nous avons dit quelque part que c'était le principe de l'auteur, et il nous reprend à ce sujet. Mais ne peut-on pas appeler principe une supposition fondamentale sans laquelle croule tout un système? N'est-ce pas là ce qui fait la nouveauté de la théorie que nous avons combattue?

de plus simple, de plus logique, que d'étudier la portée des actes du Saint-Siége, et les modifications que les décrets ont apportées à la volonté des fondateurs et par suite aux obligations contractées des prêtres? Eh bien, l'auteur s'obstine à ne pas s'apercevoir qu'il existe de ces actes, de ces décrets, il n'en souffle mot ni dans son texte, ni dans sa réponse; et comme nous avons dit, la supposition qui fait son point de départ, est qu'il n'y a pas eu de dérogation à la volonté des fondateurs.

Puis donc que M. Bouvry veut avoir raison contre nous, il lui reste à établir : 1° que le décret général d'Alexandre VII, et les autres de même nature que nous avons cités, ne renferment aucune dérogation à la volonté des donateurs ou fondateurs; 2° que le décret de 1761 ne doit pas être restreint au cas particulier posé dans la demande, mais qu'il doit s'appliquer, sans aucune exception, à tous les cas compris dans la plus grande extension des termes; 3° que ce décret, tout à fait particulier, a réformé, quoiqu'il n'en fasse pas mention (1), le décret général qu'Alexandre VII adressa à tous les prêtres du monde, et qu'il fit afficher dans toutes les sacristies; que l'un de ses successeurs ordonna d'insérer en tête du Missel romain, où nous le lisons toujours, et que la Congrégation a rappelé nombre de fois après comme avant 1761; 4° que la Congrégation des Rites a commis une grosse bévue en 1840, établissant une distinction entre les Messes votives et la Messe des morts, alors que la demande les mettait sur le même rang: *Dummodo fideles expresse non regaverint dici Missas de requie vel votivas.*

Aussi longtemps que M. l'abbé Bouvry n'aura pas établi ces points, nous serons en droit de dire que sa théorie est une nouveauté, et qu'il ne tient aucun compte des décisions de la Congrégation des Rites. Nous maintiendrons que la supposition

(1) On prétendrait même avec fondement que la réponse de 1761, confirme implicitement le décret général de 1662, dont il est parlé dans la demande.

qui fait son point de départ est fausse, et que les conclusions sont formellement contraires à la doctrine enseignée dans les actes du Saint-Siège Apostolique.

Encore un mot. L'auteur trouve mauvais que nous ne lui ayons pas laissé l'appui qu'il avait dans les auteurs (1), contre la distinction du décret de 1840 ; nous pensions en cela lui être agréable, puisque, selon lui, ce sont les auteurs seuls qui ont embrouillé la question. Quant à ses petites insinuations armées d'une pointe de malice, nous lui en laissons volontiers la consolation, c'est bien le moins que nous montrions un peu de générosité envers un adversaire qui ne sait pas se défendre.

« Dans son dernier cahier, qu'un ami a eu l'obligeance de me communiquer, la *Revue Théologique* veut bien s'occuper d'une question que j'ai traitée dans mon ouvrage, *Expositio Rubricarum Breviarii, Missalis et Ritualis Romani*, etc. Je dois à la vérité, comme au lecteur sérieux et impartial, de montrer brièvement que mon critique s'est tout-à-fait mépris sur ma doctrine, de faire voir, pièces en mains,

(1) Il revendique surtout Cavalieri qui regarde *instar legis* la volonté des testateurs. Or, voici ce que dit ce docte liturgiste : « Cum prævaleat ecclesiæ lex, et *huic semper subordinatur mens testatorum*, tunc legato satisfieri censetur, quando satis fit modo possibili ac ab Ecclesia permisso. » Ailleurs parlant des Messes chantées autres que les anniversaires, il dit : « Non transferendæ erunt, nec per Missam privatam de Requiem in duplicibus suppleri poterunt, sed per Missam de die cum applicatione sacrificii explendæ. Decretum namque dumtaxat est favorabile anniversario... » Et en commentant le décret d'Alexandre VII : « Parendum est potius, scite ait Azovius, rubricis et Ecclesiæ præceptionibus, quam testatoris verbis, qui mentem suam et voluntatem Ecclesiæ institutioni accommodare debuit, quippe si adfuisset nunc, hoc procul dubio voluisset... Quare nec testatores ipsi jure præsumi queunt inviti, nec qui sic præstant, justitiam violant aut fidelitatem. » Nous pourrions multiplier les citations, mais ce qui précède suffit pour montrer combien c'est à tort que l'auteur se réclame de l'appui de Cavalieri, pour échapper au reproche de nouveauté que nous avons appliqué à son système.

qu'il se trompe sur mon point de départ, sur ma base ; que c'est sans fondement qu'il qualifie mon enseignement de *nouvelle théorie*, de *nouveau système*, et qu'il ne l'a pas réfuté, comme il le prétend.

Afin d'être aussi court que possible, je m'abstiendrai de suivre mon contradicteur pas à pas, et de relever toutes les assertions non fondées. Je me bornerai à mettre textuellement sous les yeux du lecteur de la *Revue* l'enseignement qui a été l'objet de la critique, en y ajoutant seulement quelques réflexions, ainsi que des extraits de l'article auquel je réponds. Je m'efforcerai d'observer cette mesure de langage et ce respect des personnes, que l'on serait heureux de rencontrer dans des discussions qui ne doivent avoir pour objet que la recherche de la vérité.

§ I. *De l'obligation de dire les Messes votives.*

Au *titre IV*, *page* 69, je parle spécialement de l'obligation de dire les Messes votives, *De obligatione dicendi Missas votivas*, me réservant de traiter, *ex professo* au titre V, de l'obligation de dire les Messes de *Requiem*. Cependant, celles-ci devant, selon moi, être mises sur le même pied que les autres, quant à l'obligation de les dire, j'ai cru bien faire d'établir, dès l'abord, cette illégalité de position, et c'est pourquoi j'ai ajouté aux mots, *Missas votivas*, ceux-ci : *aut defunctorum*. Et dans une note qui se rapporte à ces mots, j'indique mes raisons, dans les termes suivants : « Hic conjungi possunt Missæ votivæ et defunctorum, quia de utrisque eadem est ratio, quoad obligationem eas celebrandi, et de utrisque idem docet S. R. C. (*in dec.* 3 *mart.* 1761). Utrasque confundere etiam solent AA. ubi agunt de obligatione easdem celebrandi. Cf. pt. S. Lig. *Th. mor.* l. 6, n. 422. » Mon contradicteur cite une partie de cette note, n° 5, et omet complètement l'autre ; et cependant la partie omise, où j'allègue S. Alphonse avec les AA. cités dans son ouvrage, n'était nullement indifférente pour apprécier l'accusation de *nouvelle théorie* qui m'est adressée. J'arrive à mon texte.

« *Obligatio dicendi votivas privatas.* De obligatione dicendi Missas *votivas* aut *defunctorum* (ici est indiqué la note dont je viens de parler) multum fuit controversum inter theologos et rubricistos, multaque dubia fuerunt sacræ Rit. Cong. proposita. Ex illis autem con-

troversiis et ex consectariis, minus recte deductis ex responsis S. R. C., quæstio de se simplex et satis clara, multum intricata et obscura evasit. Controversiis occasionem præsertim dedit *privilegium limitatum* quod, in hac rubrica et tit. V, 2. tribuitur voluntati postulantium Missas votivas aut defunctorum. Ab hac media via recessum est; et alii privilegium, alii ejus limitationem exagerarunt; sed ecclesia utrumque excessum compescuit, providitque ut servarentur et rubricæ et voluntas rationabilis postulantium. Unde ut dignoscatur an adsit nunc obligatio dicendi votivas aut *de Requiem*, videndum est an talis petita fuerit Missa, et an possit dici tempore præscripto, servatis rubricis. Illud ad leges contractuum, hoc ad rubricas pertinet: et utrumque exprimi potest sequentibus regulis »

« *Regula I*ᵃ. Si sola Missæ applicatio fuerit petita, non vero ejus qualitas, satisfit propriæ obligationi per Missam de die, per se patet, et confirmari potest ex resp. 2 april 1840 dato de Missis pro Defunctis.» Il est question de la réponse de la S. Cong. de l'Index (1), citée plus bas pour les Messes *de Requiem*, à la 1re q. R. I.

« 2a Si Missa *votiva* petita fuerit pro aliqua die libera, tunc non satisfit obligationi susceptæ nisi per Missam notivam. Constat per se, et ex dec. 3 mart. 1761, n. 4.50. 14. « *Expressa enim voluntas testatorum vel postulantium*, ut tibi arguit S. C., *dummodo sit rationabilis, debet adimpleri.* » Rationabilis autem est voluntas, quando petitio conformis est rubricis. Si dies non fuerit assignata, aliqua libera erit eligenda intra tempus congruum. »

Il me paraît important de donner ici intégralement le texte de la réponse que je viens de citer en partie. Le voici : « *Diebus, quibus dici possunt Missæ votivæ privatæ, vel defunctorum, sacerdos ad illos obligatus ratione fundationis, vel accepti manualis stipendii, propriæ obligationi non satisfacit, dicendo Missam de die occurrente : expressa enim voluntas testatorum, vel postulantium, dummodo sit rationabilis, debet adimpleri.* »

Remarquons 1° que, dans ce décret, les Messes votives et les Messes des défunts, ou de *Requiem*, sont mises sur le même pied quant à l'obligation de les célébrer, et en vertu du même principe, *expressa*

(1) De l'Index ? en pareille matière ! !.

enim voluntas, etc.; 2° Que ce décret est postérieur à celui d'Alexandre VII, que mon contradicteur trouve capital (*page* 537, *n.* 10); et 3° Que mon point de départ n'est pas une supposition, mais bien un principe incontestable, appliqué par la Congrégation même au point qui nous occupe.

« *Regula* 3a. Si votiva petita fuerit pro die vetito, tunc, cum in tali die dici non possit, videndum erit quid præcipue intenderit benefactor : an malit Missam dici juxta ipsius mentem applicari, quam expectari diem liberam pro votiva. Tres prædictæ regulæ supponunt clare expressam fuisse voluntatem benefactoris ac proinde non sufficiunt pro omni casu, et subjicienda 4a. »

« 4a. Si voluntas benefactoris obscure fuerit expressa, et dubitetur an solam Missæ applicationem petierit; vel, cum petierit votivam pro die non libera, an malit Missam dici applicari juxta ipsius mentem, quam votivam dici in alia die; tunc examinetur quænam revera sit ipsius voluntas. Ipse interrogetur, si id commode et utiliter fieri possit; secus, recurratur ad consuetas interpretationis regulas. Et sacerdos, qui onus Missæ suscepit, tenebitur, ut supra, ad implendam rationabilem benefactoris voluntatem, quatenus ipsi innotuerit; voluntas vero rationabiliter præsumpta, laudabiliter servabitur. Cf. dicenda convenientia dicendi Missam *de Requiem* diebus liberis, extra casum obligationis. »

Il faut que mon critique n'ait pas lu cette 4e règle, ni les dernières lignes de la 3e, ou qu'il les ait entièrement perdues de vue, pour m'attribuer l'oubli qu'il signale, page 536, n. 8. « Il a oublié, dit-il, de donner la solution de la plus grande des difficultés qui se présentent dans son système; savoir comment on agira dans le doute, lorsqu'on ne peut pas déterminer précisément quelle est la volonté prédominante de celui qui a demandé la Messe..... »

Après la 4e règle, je donne quelques considérations pour servir à interpréter la volonté plus ou moins incertaine du bienfaiteur. Les voici :

« In interpretanda benefactoris voluntate sequentia juvare poterunt : 1° petitio Missæ *in honorem alicujus Mysterii aut Sancti*, per se non exprimit qualitatem Missæ, prout dictum est pag. 46; 2° decreta S. R. C. data pro hujusmodi voluntate interpretanda, applicari pote-

runt ad casus *iisdem stipatos circumstantiis*; 3° multum etiam confert, si recurratur ad circumstantias personarum, locorum et ipsius petitionis : sic v. g. si Missa de B. M. V. petatur in die non libera dicenda pro persona quæ in actuali periculo mortis versatur, vel ad avertendum aliquam imminentem calamitatem, procul dubio præsumi non poterit petentem velle ut dies libera exputetur ; 4° cavendum est ne confundantur hæ duæ quæstiones : 1a an obligatus ad dicendum Missam *votivam* possit in die libera susceptæ obligationi satisfacere per Missam currentis officii? 2a An *obligatus sit* ad Missam *votivam*, qui suscepit onus celebrandi in honorem alicujus Mysterii aut Sancti. In prima enim quæstione supponitur suscepta obligatio celebrandi *votivam*, et in secunda, quæritur an suscepta fuerit hujusmodi obligatio Hac distinctione intelligitur quare S. R. C. quæ *die* 3 *Mart.* 1761 idem docuit de obligatione dicendi Missas sive votivas, sive defunctorum, *die tamen* 12 *septemb.* 1840, n. 4750, 7, *in Brugen.* diversum dedit responsum ad dubia, quæ attento citato dec. 3 Martii, specie tenus eadem videbantur postulare responsa. Dico *specie tenus*, quia licet in mente oratoris fortasse supposita non fuerit differentia inter unum et alterum casum *quoad succeptam obligationem*; reipsa tamen existit in terminis, juxta quos respondit S. R. C. Etenim ex una parte Missa dicitur petita *pro uno vel pluribus defunctis*; ex altera autem, *votiva in honorem alicujus Mysterii vel Sancti*, de proinde Missa non est *expresse* petita *de Reuiem*, bene vero *votiva*. Itaque non in 1o, sed in 2o, Missæ qualitas fuit a benefactore petita seu expresse rogata, et ideo S. R. C. respondit *affimative* ad 1, juxta in 1am regulam, et *negative* ad 2, juxta 2am regulam. Diversitas igitur responsi minime exinde oritur quod minus liget suscepta obligatio dicendi Missas *de Requiem*, quam obligatio dicendi Votivas, sed ex diversa voluntate seu petitione, ac proinde ex diversa conventione. Cf. addenda tit. sq. de obligatione dicendi Missas defunctorum. »

§ II. *De l'obligation de dire les Messes de* Requiem.

Je traite cette matière en trois questions, au tit. V, pag. 92 et suiv. Il me suffira de donner ici les deux premières, la 3me regardant la convenance de dire les Messes de *Requiem*, hors du cas d'obligation. »

« 2. 1. An per Missam Officio conformem satisfieri possit susceptæ obligationi celebrandi pro defunctis ? »

« Pronot. 1° Ad mentem revocanda est differentia, supra pag. 47 exposita (1), qua existit inter hanc duplicem dictionem : *Missa defunctorum, et Missa pro defunctis.* 2° Præ oculis habendum est solutionem quæstionis petendam esse a rationabili voluntate petentis Missam pro defunctis, uti dictum est supra pag. 69, de obligatione

(1) Les explications de la page 47, auxquelles je renvoie ici, sont rapportées inexactement dans la *Revue*, page 535, n. 7, au point de ne pas rendre ma pensée. Je me trouve ainsi forcé de les reproduire textuellement. Les voici. « Locutio, *Missa pro defunctis*, magis patet quam tres sequentes : *Missa defunctorum*, *Missa de Requiem*, *propria pro defunctis* (Rit. Rom. *de Exequiis*). Illa enim, spectata verborum significatione, non designat Missæ qualitatem, sed solam ejus applicationem ; significat scilicet quamcumque Missam pro defunctis celebratam ; cf. dec. 2 april. 1840, ad 1. (C'est le décret de la Sacrée Congrégation de l'Index, cité ici R. I); hæ autem solam exprimunt Missam defunctis propriam. Quandoque tamen prima idem sonat ac sequentes ; sed tunc id eruitur ex contextu aut ex circumstantiis, ut v. g. si Missa pro defunctis petatur celebranda ad altare privilegiatum in die libera. Sic pariter v. g. hoc loco patet agi de Missa defunctorum ; nam Rubrica loquitur de Missa quæ non est votiva et tamen celebratur extra ordinem Officii ; pariter de Missis defunctorum quæstio est in decreto, 5 aug. 1662, n. 2031, ubi post hæc verba « Missas privatas pro defunctis, » additur : seu *de Requiem ;* et in dubio 12 sept. 1840, n. 4750, 7, *in Brugen.*, ubi, de Missis privatis pro defunctis, advertitur quod non fuerint *expresse* petitæ *de Requiem.* Primæ formulæ æquiparanda est sequens : *Missa in remedium* aut *refrigerium animæ* ; per hæc enim verba non exprimitur Missa defunctorum ; an autem hanc intendere censendi sint petentes, inquiritur infra. Cf. pt. Gav. p. 3, tit. 12, n. 20, et Caval., tom. III, dec. 70, n. 5 sqq. » Il n'est donc pas vrai de dire que, selon moi, un fidèle demandant une Messe *pro defunctis* ne demande qu'une Messe, n'importe laquelle, pour le soulagement des morts. Selon moi, il faut considérer les paroles et les circonstances comme je viens de l'exposer. En présence de ces explications, la *Revue* pouvait se dispenser de fournir tant de citations (pag. 544, n. 17), pour montrer que « l'expression, *Missa pro defunctis*... loin d'être ambiguë, est l'expression favorite des Rubriques, lorsqu'il est question d'une Messe de *Requiem.* »

Missæ votivæ. 3° Hic similes regulæ servandæ sunt ac pro Missis votivis. Quare :

« R. I. Affirmative, si petita fuerit sola Missæ applicatio, et non qualitas Missæ defunctorum aut *de Requiem*. Huc pertinet dec. *S. C. Indicis*, 2 *april*. 1840 (1), quod legitur apud P. Gury, p. 743 *nov. edit. Tornaun.*, et *S. R. C.* 12 *sept*. 1840 *n*. 4750, 7. Cf. dicta supra *pag*. 71, de sensu hujus decreti (cette explication est rapportée plus haut à la fin du § I.) Huc etiam aliquatenus pertinet decretum S. R. C. quod apud diaria refertur sub data 29 *nov*. 1856. Vid. *infra*, *n*. 11.»

R. II. Negative, si petita fuerit Missa defunctorum aut *de Requiem*, et occurrat dies libera intra tempus congruum aut assignatum. Quod ex jure contractuum constat (2) quidquid sentiatur de majori aut minori functu unius quam alterius Missæ, et quidquid sit de majori vel minori numero Doctorum qui stent aut stare videantur pro vel contra. « Expressa enim voluntas testatorum vel postulantum, dummodo sit rationabilis, debet adimpleri. » Ita S. R. C. in resp. 3 *mart*. 1761, *n*. 4150, 14, quo contudit exagerationem eorum qui nimis absolute velint ut Missæ dicantur conformes Officio...... »

« Resolutioni datæ non obstat resp. S. R. C. 12 *sept*. 1840, *in Brugen.*, quia ibi supponitur petita sola Missæ applicatio; qui petitioni satisfieri potest per Missam diei ad normam dec. Alexandri VII. Cf. dec. 2 *sept*. 1690, *n*. 3079, 1. »

Faisons deux observations. 1. Ce qui précède montre que la note de la *Revue*, *pag*. 533, *n*. 4, est dénuée de fondement. 2. La note

(1) L'auteur fait sans doute allusion ici au décret de la Congrégation des *Indulgences* du 11 avril 1840, qui est rapporté dans plusieurs ouvrages modernes. V. *Mélanges théol.*, tom. VI, pag. 278. Depuis quand la Congrégation de l'Index s'occupe-t-elle de ces matières ?

(2) « Non stante impedimento, Missæ dici debent *de Requiem*, quoties tales a benefactoribus, seu testatoribus sunt indicæ, nec licitum est easdem in Missas de die commutare : solum enim eas in casu impedimenti commutari decretum indulget, nec aliter exposcit testatoris mens vel erogantis stipem, quæ instar legis se habet. Violaret itidem, qui secus faceret, fidem, et ingeneraret scandalum, quod facile evenit quando præsentes sunt, qui obligationem probe sciunt, vel imposuerunt. Cav., tom. III, dec. 70, n. 4. Cf. quæ ex eodem exscribuntur *infra ad q*. 4. » Cette note se trouve placée dans mon ouvrage, comme ici à la R. II.

tirée de *Cavalieri*, mise dans mon ouvrage à cette seconde réponse, montre une fois de plus (voyez la note transcrite plus haut pag. 2 au commencement du § I) que c'est gratuitement qu'on m'attribue une nouvelle théorie : Cavalieri aussi regarde comme une loi, *instar legis*, la volonté raisonnable de celui qui demande la Messe.

« R. III. Si petatur Missa defunctorum, dicenda die vetito, cum talis voluntas non sit rationabilis, utpote contra rubricas, servari non potest. Quod pluries decrevit S. R. C., sic compescendo excessum quo nimis tribuitur voluntati postulantium Missas dicii extra ordinem Officii. Cf. dec 5 *aug.* 1662, *n.* 2031, ab Alexandro VII confirmatum. Cum igitur duo petantur quæ conjunctim præstare non potest sacerdos, videndum erit quid præcipue intendat benefactor : an malit dici Missam de die, quam spectare diem liberam, aut vicissim. Qua facta inquisitione, voluntas a sacerdote servabitur, quatenus innotuerit. Cf. dec. 5 *aug. cit.* »

» Q. 2 Unde dignoscitur quæ sit aut censeatur voluntas benefactoris circa qualitatem Missa aut ejus translationem, quando petiit Missam *de Requiem* in die vetita?

« R. Si benefactor interrogari non possit, aut hujusmodi interrogatio existimetur inutilis, tunc recurrendum est ad circumstantias et decreta quibus S. R. C. interpretata est veluntatem benefactorum. Cf. dicenda *ad quæst. sq.* »

« Porro in decretis S. R. C. duæ habentur regulæ, una pro Missis privatis, altera pro Missis cantatis. *Prima regula* ponitur in *die* 5 *aug* 1662, pro Missis privatis *de Requiem*, quæ incidunt in festum duplex. In illo decreto ab Alexandro VII approbato statuitur quod si ex benefactorum prescripto Missæ hujusmodi celebrandi incidant in festum duplex ; tunc minime transferatus in aliam diem non impeditam, ne dilatio animabus suffragia expectantibus detrimento sit, sed dicantur de festo currenti, cum applicatione sacrificii juxta mentem eorum benefactorum. » Quam regulam posuit Alexander VII, benefactorum voluntatem potius interpretando quam, suo supremo jure usus, moderando. Nomine benefactorum hic generatim veniunt qui, aliquo dato stipendio, sive manuali, sive alio, Missam petierunt. Hinc S. R. C. 6 *april.* 1680, *n.* 2770, 2, declaravit nomine benefactorum in *die* 5 *aug.* cit. venire etiam testatores. Cf. *die* 3 *mart*, 1761, cit. »

« *Altera regula* versatur circa Missas cantatas *de Requiem* : et regula generalis est ut hujusmodi Missæ non suppleantur per Missam Officii currentis, sed, si impediantur propria die, ad diem liberam transferantur aut anticipantur. Ita resolutum est, *a*) de Anniversariis defunctorum, die 22 *decemb.* 1753, *n.* 4088, 3; et *b*) de Missis cantatis *de Requiem, die* 23 *aug.* 1766, *n.* 4187, 1. Hæc tamen regula non est applicanda quando constat benefactorem intendisse potius circumstantiam temporis quam qualitatem Missæ *de Requiem*, aut nolle Missam transferri. Hinc eadem S. C., *die* 2 *sept.* 1690, *n.* 3079, 1, proposito dubio circa Missas cantatas *de Requiem*, affixas feriis IV et VI. Quatuor Temporum et Octavæ Pentescostes, atque interrogata an hujusmodi essent transferendæ aut supplendæ per Missam diei, respondit « jam provisum esse in allegato decreto S. M. Alexandri VII, nempe per celebrationem Missæ currentis, cum applicatione Sacrificii juxta mentem testatorum, satisfieri obligationibus ex dispositione eorumdem injunctis. » Hoc autem responsum limitari non potest ad Missas privatas : verba enim « *cantarie in tali giorno........ cantare le Messe de Requie* » non obscure ostendunt dubium poni de Missis cantatis defunctorum.

La *Revue, page* 534, critique l'expression, *potius interpretando quam* etc. ; elle fait remarquer « que l'auteur n'a pas osé nettement écrire qu'Alexandre VII ne fait qu'interpréter la volonté des donateurs; » elle ajoute que « c'est là évidemment sa pensée, puisque sans ce point de départ, sa théorie croule à l'instant. » Et *page* 537, *n.* 10, il est dit que j'ai à peine effleuré le décret d'Alexandre VII, qui est capital.

Voici mes réponses. 1. Mon critique cherche mon point de départ en dehors de la question principale, dans une question subsidiaire, dans une remarque, là où il n'est pas et ne peut-être. — 2. Il m'attribue gratuitement une déloyale réticence (*n'a pas osé*), donne à mes parole un sens qu'elles n'ont ni en elles-mêmes, ni d'après le contexte, et veut que le sens supposé soit regardé comme base de ce qu'il appelle nouveau système. J'admets, sans doute aucun, le décret d'Alexandre VII ; mais je pense qu'il n'est pas applicable au cas où il est certain que la personne, qui demande une Messe de *Requiem* un jour défendu, *veut certainement* qu'elle soit dite un jour libre, plutôt que

de laisser célébrer la Messe du jour à son intention. Et, comme nous l'avons vu, je m'appuie sur un principe incontestable, appliqué à notre cas par le Saint-Siège lui-même, et postérieurement au décret d'Alexandre VII. — 3. Le sens des paroles, *potius interpretando*, est celui-ci : la règle, posée par Alexandre VII, est basée plutôt sur une interprétation que sur une dérogation, étant donnée pour les cas où la volonté raisonnable présumée, *ne dilatio*, est que la Messe ne soit pas transférée. Je dis *plutôt*, parce que, pour appliquer cette règle, il ne faut pas être sûr que la volonté réelle (on la suppose incertaine) soit conforme à la présomption ; et si elle était autre, alors il y aurait dérogation. Et cette sorte de dérogation est plutôt une interprétation, qu'une dérogation proprement dite. Au reste, je ne demande pas que l'on donne une grande importance à cette explication : ce n'est pas du tout sur elle que repose mon enseignement. Il me suffit de savoir et de constater par la déclaration du 3 mars 1761 que, nonobstant le décret d'Alexandre VII, il faut se conformer à la volonté expresse et raisonnable de celui qui demande la Messe. — 4. l'exemple apporté *n.* 16, est une pure pétition de principe. — 5. J'ai donné intégralement le décret approuvé par Alexandre VII, ayant trait à notre matière, excepté ces paroles : « Et facta de prædictis Sanctissimo relatione, Sanctitas Sua annuit, et cum applicatione Sacrificii satisfieri, ac benefactorum mentem impleri voluit. » J'avais cru exprimer suffisamment le sens de ces paroles, en disant : *In illo decreto, ab Alexandro VII approbato statuitur...*

En terminant, je crois devoir rappeler au lecteur, que mon intention n'a pas été de révéler toutes les assertions que je trouve dénuées de fondement ; mais seulement de montrer pièces en main, que mon contradicteur n'a ni exécuté la promesse qu'il fait, n° 9, de me suivre *pas à pas*, ni atteint le but qu'il énonce au même n°, de montrer « que tout, principe et conséquences, point de départ et applications, est formellement et directement contraire à la doctrine professée par la Congrégation des Rites.... » Je crois en effet que la seule lecture de mon texte fait voir à l'évidence, 1° que, loin de partir d'une simple supposition, je me base sur un principe, qui non-seulement est certain en lui-même, mais qui de plus a été expressément donné par la S. Congrégation comme motif de sa décision dans l'espèce ; 2° qu'il n'y a

rien, absolument rien, dans l'article de la *Revue* qui vienne infirmer ce principe; 3° que ma doctrine n'est pas un nouveau système; et 4° que loin de ne pas tenir compte des déclarations de la S. Congrégation, je cherche soigneusement à en connaître, à en préciser le sens et la portée, pour m'y conformer ponctuellement.

Tournai, 31 août 1860.

G. F. J. Bouvry, *Prof. des Rites au Séminaire.*

CONSULTATION I.

Voici encore deux difficultés relatives aux Prières liturgiques et pouvant faire suite à celles que je me suis permis de proposer à la *Revue*, le 24 juin dernier.

3 (bis). A la Recommandation de l'âme, les Bréviaires indiquent le psaume *Beati immaculati* comme devant être récité en entier; tandis que le Rituel n'en donne que les deux premières divisions.

La même divergence existe à l'enterrement des enfants, et même quelques livres ne prescrivent que la première division du psaume CXVIII.

I. Les prières de la recommandation de l'âme peuvent se diviser en deux parties. La première comprend les prières prescrites absolument et directement, et ces prières sont les mêmes dans le Rituel et dans le Bréviaire. Mais il y a divergence pour la seconde partie qui compend les prières additionnelles qu'on ne récite que lorsque l'agonie se prolonge. « Ubi « namque Rituale in subsidium vocat, dit Cavalieri (1), evan« gelium S. Joannis *Sublevatis*, historiam passionis Christi, « orationem de singulis articulis ejusdem passionis, psalmos, « tresque orationes pias et utiles morientibus; Breviarium,

(1) Tom. III, cap. XIII, décret. 2, n. 26.

« missis omnibus, solos psalmos assignat. Sed ne postea de-« sint preces, si agon diutius perduret, ex psalmo CXVIII, ne-« dum legendum mandat, quod ex eodem legitur ad Primam, « scilicet *Beati immaculati et Retribue* uti Rituale præstat, sed « totum psalmum ipsum, prout distributus est ad primam « tertiam, sextam et nonam. » Pourquoi donc une telle différence entre le Rituel et le Bréviaire? Parce que, disent les auteurs, la recommandation de l'âme n'a été introduite dans le Bréviaire que pour les cas de nécessité, et à l'usage de tous les prêtres, et qu'il ne convenait pas de donner trop d'espace à une chose tout-à-fait accessoire. « Ut autem, dit Gavan-« tus (1), quilibet sacerdos ad manum habere queat, necessi-« tate præsertim urgente, et Rituali (quod parochorum est) « deficiente, ad calcem Breviarii additus est ordo commenda-« tionis animæ. » Cavalieri dit encore plus explicitement (2) : « Cum in Breviarium invectæ dumtaxat fuerint preces com-« mendationis animæ, ut ad sacerdotis manus forent pro in-« gruenti necessitatis casu, rite putatum extitit, in ipsum in-« troducendas dumtaxat esse preces, quæ in tali officio abso-« lute præstandæ sunt, non vero quæ in subsidium assignan-« tur, ne Breviarii volumen nimis excresceret in cleri incom-« modo, cum tamen jam ipsum habeat præfatos psalmos, qui « quodammodo supplere queant, et a Rituali ipso, licet non « immediate, in subsidium acciuntur. » Cet auteur conclut de là que la recommandation de l'âme doit être faite de préférence, comme au Rituel ; que, cependant, si les prières qui y sont marquées viennent à être épuisées, on ne doit pas employer les prières de l'un ou l'autre livre de piété, mais réciter le psaume *Beati* en entier, selon l'indication du Bréviaire.

Il existe donc évidemment une divergence entre le Bréviaire

(1) *Comment. in Rubr. Brev.*, sect. 9, cap. 5, n. 1.
(2) *Loc. cit.*, n. 36.

et le Rituel pour la recommandation de l'âme, mais cette différence s'explique raisonnablement et doit être maintenue.

II. Pour l'enterrement des enfants, il y a deux questions à résoudre. 1° Le Rituel romain porte qu'après l'antienne *Sit nomen Domini*, le psaume *Laudate, pueri*, et l'antienne répétée en entier, « dum portatur ad ecclesiam, dicatur psalm. *Beati* « *immaculati*, etc. Et, si tempus superest, dici potest psalmus « *Laudate Dominum de cœlis*, cum aliis duobus sequentibus, « et in fine *Gloria Patri*, etc. » Or, il s'agit de déterminer si le psaume *Beati immaculati* est le psaume CXVIII tout entier, tel qu'il est partagé entre toutes les petites heures, ou seulement la partie qu'on dit à prime, avec ou sans *Retribue*. Il nous semble que Cavalieri a parfaitement raison de soutenir que c'est le psaume *Beati* de prime jusqu'à *Retribue* exclusivement (1). Voici les motifs dont il appuye son opinion *a*). Les diverses parties du psaume *Beati*, tel qu'il est divisé, sont censées faire autant de psaumes distincts *b*). Lorsque la Rubrique veut, sous le nom du psaume *Beati immaculati*, entendre toutes les parties dont il est composé, elle le dit clairement. Ainsi le Bréviaire, dans la recommandation de l'âme, ne manque pas de déterminer : « Totus psalmus *Beati immaculati*, per horas distributus *c*). » Enfin, le contexte donne lui-même une preuve péremptoire ; car pour le psaume *Laudate Dominum de cœlis*, le Rituel marque nettement qu'il faut y joindre les deux autres dont il n'est jamais séparé ; or, il aurait dû, à plus forte raison, donner cette indication pour le psaume *Beati*, dont les diverses parties sont bien distinctes au Bréviaire romain.

Nous pensons qu'on ne peut rien argumenter contre ces raisons. 2° Nous n'en disons pas autant de l'opinion du même auteur relativement à un deuxième doute, savoir si en portant le corps de l'enfant au sépulcre on doit dire le psaume

(1) *Loc. cit.*, cap. 16, decret. 1, n. 2 et 3.

Laudate Dominum de cœlis, seul, ou avec les deux autres. Cavalieri enseigne que c'est le psaume entier avec les deux suivants (1) : « Utique cum duobus psalmis sequentibus, quia « Rituale notat, *ut supra fol.*, ubi cum prædictis psalmis con« junctus reperitur, unde et cum uno dumtaxat *Gloria Patri,* « in fine omnium dici debebit. » Pour nous, nous croyons que c'est le seul psaume CXLVIII, sans les deux derniers. En effet 1° nous venons de voir que le Rituel, lorsqu'il s'agit d'apporter le corps de l'enfant à l'église, a eu soin de demander le psaume CXLVIII, *cum duobus sequentibus.* Pourquoi aurait-il omis cette indication, s'il avait voulu que les trois psaumes fussent chantés à l'inhumation, puisqu'il était entré dans ce détail, une page plus haut? 2° On conçoit que le Rituel ajoute les deux suivants au psaume CXLVIII, quand on porte l'enfant à l'église, *si tempus superest;* l'éloignement est parfois considérable; mais ici le psaume se chante pendant le trajet au cimetière, trajet toujours fort court, d'après les règles canoniques. « Dum portatur ad tumulum et *etiamsi tunc non portetur,* dicitur « psalmus *Laudate,* etc. » Pour une telle cérémonie, le seul psaume CXLVIII doit suffire abondamment.

Nous croyons cependant que si le trajet est plus considérable, de telle sorte que le seul psaume *Laudate* ne puisse suffire, on pourra fort bien ajouter les deux derniers, d'autant plus qu'ils sont indiqués par le Rituel, pour le transport du corps à l'église avant l'enterrement. Mais, nous le répétons, nous n'en reconnaissons pas l'obligation.

CONSULTATION II.

A Messieurs les rédacteurs de la *Revue Théologique,*

Je vous serais bien reconnaissant, si vous aviez l'obligeance de répondre aux questions suivantes dans votre prochain cahier.

(1) *Loc. cit.*, n. 5.

1° Que doit faire le prêtre qui par suite de maladie n'a pas acquitté ou fait acquitter les messes de paroisses qui lui sont imposées comme curé. Est-il obligé en conscience et *sub gravi* de les acquitter lorsqu'il est revenu en santé ?

2° Dans un précédent cahier vous avez dit qu'il n'était pas nécessaire de bénir le sel chaque fois que le prêtre bénissait l'eau. La Congrégation des Rites l'a ainsi déclaré ; mais je n'ai trouvé cette décision dans aucun recueil. Je vous serais très-obligé de m'en faire connaître le texte.

3° Dans une conférence ecclésiastique, on a soutenu qu'il était encore permis d'asperger les autels latéraux avant la Messe, qu'en pensez-vous ?

4° Que penser d'un ecclésiastique qui se charge de faire parvenir à un ministre protestant une lettre dans laquelle on invite ce ministre à venir voir un moribond. L'ecclésiastique connaissait le contenu, seulement il a fait parvenir la lettre par une tierce personne, ne voulant pas aller lui-même la porter.

Il n'a nullement pensé qu'il pouvait par cette conduite tomber sous les peines de l'Eglise contre ceux qui ont des rapports *in divinis* avec les hérétiques.

1° Il n'est pas douteux que le curé malade ne soit tenu de faire célébrer par un autre les Messes qu'il est obligé d'appliquer au peuple, et que, s'il y a manqué, il ne doive y suppléer par la suite. « Quod censeo omnino tenendum, *dit saint Al-*
« *phonse* (1). Ratio est, quia parochus non solum tenetur cele-
« brare pro populo, sed etiam Missam populo applicare...
« Obligatio pastoris orandi pro populo est equidem personalis,
« sed obligatio applicandi populo fructum Missæ simul est
« personalis et etiam realis... sicut igitur tenetur pastor oves
« suas pascere prædicatione, Sacramentorum administratione,
« sic etiam tenetur pascere applicando eis sacrificium Missæ ;
« quapropter, sicut pastor impeditus prædicare, vel Sacra-

(1) *Theol. mor.*, lib. VI, tr. 3, n. 326.

« menta administrare, tenetur prædicare et Sacramenta mini-
« strare per alium, ita impeditus applicare per seipsum populo
« Missam, tenetur per alium applicare sacrificii fructum, quod
« est pasculum utilius quo populum juvare potest. »

D'ailleurs une simple considération démontrera qu'il en est ainsi. Si l'obligation d'appliquer le fruit du Sacrifice n'était pas réelle, en même temps que personnelle, un curé qui y eût manqué volontairement en état de santé, ne serait pas tenu de réparer ces omissions, et n'aurait contracté aucune obligation de justice. Or, une telle conséquence est manifestement fausse et l'on ne trouverait personne pour l'appuyer. Elle serait en outre opposée à la conduite constante du Saint-Siége qui dans ses décrets, accorde la condonation des Messes omises de bonne foi aux fêtes supprimées.

Le confesseur d'un curé qui refuserait obstinément de reconnaître l'obligation qu'il a contractée, dans ces circonstances, devrait lui refuser l'absolution, puisque ce serait le cas de ceux qui, suivant le Rituel, *aliena, si possunt, restituere nolunt.*

2° Voici le texte du décret qui se trouve dans la *Collection alphabétique* (1) : « An quoties fit aqua benedicta, toties sal sit
« exorcizandus; vel adhiberi possit jam in hujusmodi fun-
« ctione exorcizatus, et in hunc usum servatus, conformiter
« Rituali romano Pauli V, de Baptismo administrando?

R. Negative quoad primam partem; affirmative quod secundam. *Die* 8 *aprilis* 1713 *in Lausanen., ad* 3. »

3° Nous pensons qu'il faut s'en tenir au texte du Missel et du Rituel, et qu'on ne peut asperger que l'autel où se célèbre la Messe. « Altare vero aspergitur ob reverentiam Sacramenti
« in eo conficiendi, ut inde arceantur hostes, » dit Gavan-

(1) *S. R. C. Decreta*, V. Aqua benedicta, § 1, n. 1.

tus (1). L'aspersion des autels latéraux se ferait sans motif raisonnable, et ne peut donc pas être admise.

4° La Congrégation de l'Inquisition a déclaré, il y a quelques années, en 1848, que cela ne peut pas se faire. On demandait si les religieuses qui desservent un hôpital peuvent appeler le ministre hérétique, à la prière d'un malade, et si cela peut également se faire dans une maison particulière. La réponse fut : *Non licere, et passive se habeant* (2).

CONSULTATION III.

MESSIEURS,

Je prends la liberté de vous adresser quelques consultations, auxquelles je vous prie humblement de vouloir répondre selon votre charitable coutume.

1° Puisque le Saint-Siége ne regarde pas aujourd'hui les religieuses de France comme de véritables religieuses, les aumôniers, chapelains, des religieuses Carmélites, par exemple, ou Clarisses, sont-ils encore obligés de dire la Messe conventuelle conforme à l'office de ces dames?

Les décrets prescrivant cette conformité sont-ils toujours en vigueur pour la France, quoiqu'il n'y ait pas de religieuses proprement dites?

2° Supposé que votre réponse soit affirmative, il s'ensuit que l'aumônier ne peut jamais dire une Messe votive (*Revue théol.*, année 1859, cahier de février, p. 137), ni, par conséquent, de Messe de *Requiem*.

Alors, je demande : L'aumônier, disant tous les jours sa Messe conventuelle à un autel privilégié, comment s'y prendra-t-il, pour faire profiter, aux jours libres, le défunt à qui il applique la Messe, de l'indulgence plénière? Si l'Evêque vient à prescrire une Messe de

(1) *P. Rubric. Missalis*, part. IV, tit. 19, litt. *f*.

(2) Cfr. *Mélanges Théol.*, 2e série, pag. 88.

Requiem; si des motifs impérieux, ou de haute convenance, exigent que l'aumônier dise la Messe avec ornements noirs, comment s'arrangera-t-il avec la loi de la conformité en question?

3° La *Revue théologique*, année 1859, cahier de juin, page 340, dit qu'il n'est pas sûr qu'une Messe *votive* du Saint-Sacrement satisfasse à l'obligation de célébrer pour un mort, lors même qu'une Messe de *Requiem*, et en noir, n'a pas été expressément demandée.

A ce sujet, je propose le doute suivant : La Messe qu'un aumônier dit conforme à l'office des religieuses, en laissant celle qui convient à son propre office, serait-elle, par hasard, une sorte de Messe votive? Vous voyez tout de suite, Messieurs, ce qui s'ensuivrait : Que l'application de cette Messe à un défunt serait d'une validité douteuse.—Or, la Messe conforme à l'office des religieuses peut être différente de celle correspondante à l'office de l'aumônier, ou 1° parce que l'office des religieuses sera d'un Martyr et celui de l'aumônier d'un Confesseur ; ou 2° le premier double, et le second semi-double ; ou 3° le premier d'un Saint propre à l'Ordre des religieuses, et le second tel que l'indique le Calendrier romain.

Dans tous ces cas, un aumônier satisfait-il à l'obligation de célébrer pour un mort, par l'application de la Messe conventuelle, lorsqu'on n'a pas demandé formellement la Messe avec les ornements noirs?

4° Un prêtre libre, habitué, est *prié* par un vicaire-général, et *pour lui faire plaisir*, de dire la Messe, sans limite de temps, à des religieuses Carmélites. Ce prêtre, qui n'accepte cette fonction que sur *prière* et pour *faire plaisir*, sera-t-il tenu à la loi de la conformité susdite, supposé que cette loi soit en vigueur en France?

Il est à savoir que ce prêtre, pour ce petit service rendu à ces religieuses, ne reçoit ni indemnité, ni émolument, ou traitement ; qu'il n'est ni leur directeur ni leur confesseur ; le tout est qu'au lieu de dire sa Messe à la paroisse, il la dit dans leur chapelle.

Recevez, Messieurs, l'assurance de mon sincère respect et le témoignage anticipé de ma juste reconnaissance.

Les doutes proposés ici sont très-compliqués, et il nous est impossible de les résoudre, sans des données plus positives et

plus détaillées. Nous rappellerons toutefois les principes en deux mots, peut-être cet exposé suffira-t-il pour lever les principales difficultés.

1° Les réponses de Rome relatives à l'état des religieuses en France, ne déclarent pas qu'elles ont perdu la qualité de religieuses, mais seulement que les vœux faits par elles ne sont pas solennels. Il est à remarquer, en outre, que ces réponses sont toutes particulières, et qu'il ne serait peut-être pas impossible de contester l'exactitude des questions proposées, quant aux faits qui y sont rapportés. Il est donc permis, ce nous semble, de continuer à appliquer aux religieuses actuelles dont il est ici question, les décrets de la Congrégation des Rites.

2° Ces religieuses étant supposées (1) tenues à la récitation publique de l'Office, sont également obligées de faire célébrer la Messe conventuelle, qui est la partie principale de l'Office divin (2). Cette Messe conventuelle, partie de l'Office, lui est nécessairement conforme, et ne peut être remplacée par une Messe votive ou des morts. La règle est générale, pour les couvents, non moins que pour les cathédrales.

3° L'application de cette Messe conventuelle est-elle libre, ou la Messe doit-elle être nécessairement célébrée pour les bienfaiteurs? Tamburinus soutient que l'application est libre (3), parce que ces religieuses, dit-il, ayant apporté leurs biens au couvent et vivant de leurs revenus, ne peuvent pas être comparées aux religieux mendiants et vivant d'aumônes. Ceux-ci sont bien tenus, en vertu de leur constitution, de célébrer pour leurs bienfaiteurs, ce n'est là que de l'équité,

(1) Nous disons supposées, car toutes n'y sont pas tenues. L'obligation n'existe qu'en vertu des vœux solennels, ou d'un article exprès de la règle.

(2) Corduba, *Comp. Privileg. Fratr. Min.* V. Moniales.

(3) *De Jure Abbatiss. et Monial.*, disp. 15, quæst. 2.

mais les religieuses n'ont pas le même motif. Cette raison ne nous convainc pas, parce qu'elle prouve trop ; elle prouve en effet que les religieux mendiants soutenus par la charité publique seraient tenus d'appliquer, non-seulement la Messe conventuelle, mais encore toutes les autres qu'ils célèbrent pour leurs bienfaiteurs. Il faut donc tirer d'ailleurs l'obligation d'appliquer la Messe conventuelle pour les bienfaiteurs en général. Or, nous croyons que cette obligation résulte du droit général, qui enjoint la célébration de la Messe conventuelle conforme à l'Office : car, cette conformité implique nécessairement une application spéciale déterminée, ainsi que Benoît XIV l'a défini pour la Messe quotidienne des cathédrales, et pour la Messe aux dimanches et fêtes dans les églises paroissiales. Supposez, en effet, d'un côté la nécessité de se conformer à l'Office, et de l'autre la liberté d'application, et conséquemment parfois l'obligation contractée d'une Messe spéciale, vous vous trouverez forcément dans l'impossibilité de satisfaire, ou vous violerez la loi.

Nous ne concevons donc la Messe véritablement conventuelle que sous la condition qu'elle doive être appliquée aux bienfaiteurs en général. Dès que le célébrant peut recevoir un honoraire, la Messe dite par lui n'est plus la Messe conventuelle.

4° L'obligation de conformer toujours la Messe à l'Office récité par les religieuses n'existe que pour la Messe conventuelle ; les autres Messes ne sont pas assujetties à cette règle.

5° Il se peut que sans dire la Messe conventuelle, un prêtre qui célèbre dans une église de religieuses, doive suivre leur directoire, et se conformer à leur office ; par exemple, lorsque la couleur est différente de celle que réclame son propre office. La Messe ainsi célébrée cependant n'est nullement une Messe votive, mais bien réellement une Messe du jour, conforme à l'office, et par conséquent une telle Messe suffira sans aucun doute pour satisfaire à une obligation de Messes pour les morts.

6° Il existait autrefois un inconvénient pour les prêtres qui allaient célébrer, sans y être tenus, dans les églises des religieuses; souvent en effet les offices de ces églises sont du Rite double, et en même temps de Saints propres à l'Ordre. Or, ces prêtres ne pouvaient pas, l'indult ne les ayant pas compris, dire la Messe de ce Saint propre aux religieux, et d'une autre part, ils devaient se conformer à la couleur de l'Eglise, l'office étant double. Bien plus, la plupart de ces Messes étant propres ne se trouvaient pas au Missel romain, et il devenait très-difficile aux prêtres étrangers de pouvoir y dire la Messe, sans violer quelque Rubrique importante. Aujourd'hui tous ces inconvénients ont disparu, et la plupart des Ordres religieux ont obtenu des priviléges à ce sujet. Les prêtres qui célèbrent dans leurs églises peuvent se servir du Missel de l'Ordre, en se conformant à l'office qui y a été récité (1).

Voilà en peu de mots les règles qui régissent la matière ; il nous semble qu'à leur aide, on pourra déjà résoudre bien des difficultés.

CONSULTATION IV.

Quel est le sens précis du commandement de l'Eglise, *Hors le temps, noces ne feras?* Lorsque les époux ne cohabitent pas, peuvent-ils recevoir la bénédiction nuptiale, après le temps clos, si le mariage a été célébré pendant ce temps?

1. Le sens précis de ce commandement nous est donné par le Rituel romain : « Postremo meminerint parochi... solemni-« tates nuptiarum prohibitas esse, ut nuptias benedicere, « sponsam traducere, nuptialia celebrare convivia. *Matrimo-« nium autem omni tempore contrahi potest.* »

Telle est la loi générale de l'Eglise. Toutefois, en un grand nombre de diocèses, en vertu de statuts particuliers, ou d'une

(1) Cfr. *S. R. C. Decreta.* V. *Capellanus*, note.

coutume régulièrement introduite, la célébration elle-même du mariage a été défendue ; et cette défense doit alors être respectée (1). Mais comme c'est une loi diocésaine, l'Evêque peut en dispenser, tandis qu'il n'a pas le pouvoir de dispenser de la règle générale établie par l'Église.

2. Non-seulement ils peuvent, mais ils doivent recevoir la bénédiction nuptiale. Cependant, selon le sentiment communément reçu et suivi par saint Alphonse (2) et Benoît XIV, *licite consummant matrimonium tempore feriarum, et ante benedictionem sacerdotalem.*

Toutefois, saint Alphonse fait remarquer que c'est un péché au moins véniel, pour les époux, de ne pas recevoir la bénédiction nuptiale (3).

CONSULTATION V.

Je suppose que le décret du cardinal Caprara en date du 21 juin 1804, qui fixe les processions du Saint-Sacrement au dimanche dans l'octave et au suivant, regarde la France comme la Belgique. Il me semblerait donc que toute sa solemnité extérieure pour le peuple, à l'occasion de cette octave, doit se placer entre ces deux dimanches, et par conséquent les expositions et bénédictions du Saint Sacrement. De là, il paraîtrait que dans telle église cathédrale, on aurait mal interprété le rite romain, en adoptant avec lui et par lui, l'usage de faire tout cela d'un jeudi à l'autre. Par ce moyen, même le vendredi, fête du Sacré-Cœur, il n'en reste pas vestige aux offices capitulaires.

Réponse. — Cette difficulté a été résolue dans le cahier de juillet de la présente année, page 476. Nos conclusions diffèrent totalement de celles de notre respectable abonné, ainsi qu'on pourra le voir à la page indiquée.

(1) Cfr. Bened. XIV, *Instit. eccles.*, 80, per totum.
(2) Lib. VI, tract. 6, n. 984.
(3) *Ibid.*, n. 988.

CONSULTATION VI.

MESSIEURS,

Permettez maintenant à un de vos abonnés, encouragé par l'accueil bienveillant que vous faites aux consultations qui vous sont adressées, et plein de confiance dans la solution que vous leur donnez, de vous soumettre les doutes suivants.

1° Les *Mélanges théologiques*, IIe série, p. 638 et aussi le *Cours abrégé de Liturgie pratique*, p. 173, n. 10, enseignent que tous les doubles-mineurs, à moins qu'ils n'aient des répons propres, ont pour leçons du premier nocturne, celles de l'Ecriture, marquées pour ce jour dans le propre du temps. D'après cela, aux fêtes suivantes : Saint Thomas d'Aquin, 7 mars; saint Grégoire, 12 mars; saint Isidore 4 avril; saint Léon, 12 avril; saint Anselme, 21 avril; saint Bonaventure, 14 juillet; saint Augustin, 28 août; les Stigmates de saint François, 17 septembre; saint Joseph de Copertino, 18 septembre; saint Jérôme, 30 septembre; saint François d'Assisse, 4 octobre; Dédicace de la Basilique du Sauveur, 9 novembre; saint Pierre-Chrysologue, 4 décembre; saint Ambroise, 7 décembre; les leçons du premier nocturne, devraient être, ce semble *de scriptura occurrente*. Cependant M. l'abbé Falise, dans son *Journal Liturgique*, suivant en cela le Bréviaire, duquel il faudrait, je crois, s'écarter sur ce point, tant les décrets cités paraissent décisifs, leur assigne, ou des leçons propres, ou celles du commun. N'est-ce pas une contradiction, ou l'Indult, qui a accordé ces fêtes, ferait-il mention que les leçons ne devront pas être tirées de l'Ecriture?

2° Au cas où l'on devrait s'écarter du Bréviaire, et ne pas réciter en les fêtes sus-mentionnées les leçons du premier nocturne, qui y sont assignées, que faire si l'une d'elles est ou la fête patronale, ou tombe pendant le Carême ou les Quatre-Temps? Quelles leçons prendre : celles qui sont au propre, ou toujours et en tous cas celles du commun? Je pencherais, moi, pour ce dernier parti, car les leçons du propre devraient être regardées, ce me semble, comme n'existant en aucune façon.

3° De quel rite est la fête de la Dédicace de la Basilique des saints

Apôtres Pierre et Paul, du rite double-majeur ou mineur? Je ne connais pas de décret qui ait élevé le rit de cette fête.

4° Le binage est illicite le jour des fêtes supprimées. Le curé, chargé de deux paroisses, devra-t-il alors appliquer sa Messe conjointement pour les fidèles de l'une et l'autre paroisse, ou sera-t-il tenu, ce que je ne pense pas, de faire l'application d'une autre Messe pour les fidèles de la paroisse qu'il dessert par binage.

Réponse. — 1 et 2. Il faut évidemment ici faire une distinction entre les fêtes qui se trouvent au propre du Bréviaire romain édité par les Souverains-Pontifes Pie V, Clément VIII et Urbain VIII, et celles qui ont été accordées et ordonnées depuis, soit par indult, soit par décret général. Pour celles-là, on doit suivre l'indication du Bréviaire, et réciter au premier nocturne, les leçons qui y sont spécialement assignées. Telle est la règle expresse de la Rubrique (1). » In officio novem lectio-
« num dicuntur hoc modo. In primo nocturno semper legun-
« tur tres lectiones de Scriptura : quæ *quando suis locis propriæ*
« *aut de communi Sanctorum non assignantur*, semper leguntur
« ut in officio de tempore. »

Et au n° 5 : « Lectiones autem de Scriptura in officio de
« tempore sic distributæ per annum, ut quotidie aliquid ex ea
« legatur, etiam in officio de Sanctis, *quando aliæ, ut dictum*
« *est, non assignantur*. »

Et plus loin encore, au n. 9 : « Lectiones de scriptura positæ
« in communi Sanctorum leguntur in festis, ubi assignantur in
« proprio Sanctorum per annum. »

Quant aux autres fêtes introduites depuis la dernière réforme du Bréviaire, il faut consulter les indults ou décrets de concession.

« Lectiones primi nocturni in casu esse de Scriptura, nisi
« diversæ in indulto *expresse* assignentur, » dit la Congrégation

(1) *Regular. gener. Brev.*, tit. XXVI, n. 2.

des Rites en 1836 (1). Or, les auteurs, et Tetamo en particulier, qui en cite la date, nous assurent que selon les décrets d'extension de ces offices, les leçons du premier nocturne sont propres, ou du commun, par exception à la règle générale ; et conséquemment il faut pour ces offices s'écarter de la Rubrique du Bréviaire. On pourra voir dans l'ouvrage cité de M. l'abbé Falise, la date de concession des offices qui ont été rendus obligatoires, depuis Urbain VIII, et ce qu'il y a de propre pour chacun d'eux. Pour les autres plus anciens, on suivra les indications du Bréviaire, au propre des Saints.

3° Il est vrai que plusieurs directoires attribuent le rite double-majeur à la Dédicace de la Basilique des saints Apôtres ; cependant, le décret *Urbis et Orbis*, du 29 mars 1855, ne fait aucune mention de l'élévation du rite. Il y est dit seulement qu'on modifiera la cinquième et la sixième leçon, *juxta exemplar supra descriptum, servatis cœterum rubricis*.

On ne peut donc pas changer le rite de double-mineur qui a toujours été assigné à cette fête, à moins d'un indult spécial.

4° L'obligation d'appliquer la Messe pour le peuple est propre au jour de la fête. Si donc le curé ne peut dire qu'une Messe, il n'est évidemment tenu que d'en appliquer une à son peuple, ou à ses peuples, s'il a plusieurs paroisses. On ne peut pas imposer une obligation au curé, et le mettre dans l'impossibilité de la remplir.

(1) Cfr. *S. R. C. Decreta*, V. *Lectiones*, § 1, n. 1.

Pour tous les articles contenus dans ce cahier,

L'un des Secrétaires de la Rédaction, A. Jouby.

Imprimatur :

Atrebati, die 20 octobris 1860.

✝ P. L., *Episcopo Atrebat. Bolon. et Audom.*

Arras. — Typographie Rousseau-Leroy, rue Saint-Maurice, 26.

REVUE THÉOLOGIQUE.

5e ANNÉE.

10e Cahier. — 1er décembre 1860

DROIT CANONIQUE MODERNE.

DES CHANOINES HONORAIRES.

SOMMAIRE. — I. *Leur antiquité.* — III. *A qui appartient le droit de les nommer?* — VI. Quid *de la coutume qui a prévalu en France et en Belgique?* — XII. *D'une interprétation donnée par la* Correspondance de Rome *à la bulle d'érection de l'évêché de Bruges.* — XIV. *Pour quels motifs peut-on nommer des chanoines honoraires?* — XVI. *Combien l'Évêque peut-il en nommer?* — XVIII. *Quelles sont leurs obligations?* — XIX. *Peut-on les obliger à assister au chœur et à faire leur semaine?* — XXIII. *Quels sont leurs droits?* — XXIV. *Quant à leur place au chœur?* — XXVII. *Quant aux distributions?* — XXVIII. *Quant aux insignes canoniaux?* — XXX. Quid *de la coutume en France et en Belgique?* — XXXII. *Quant à la voix au chapitre?* — XXXIX. *Ont-ils droit aux prébendes vacantes?* — XLV. *Sont-ils inamovibles?*

I. Diverses questions nous ont été proposées à l'occasion des chanoines honoraires; on en trouvera la solution dans cet article, qui comprendra tout ce qui concerne spécialement cette catégorie de chanoines.

Autrefois on distinguait deux sortes de chanoines *honoraires*

ou *surnuméraires* (1). Les uns étaient nommés avec droit d'*expectative*, c'est-à-dire qu'ils avaient droit à la première prébende vacante; les autres étaient simplement nommés pour l'honneur, ils n'avaient ni prébende, ni droit d'expectative. La première sorte de chanoines honoraires n'existe plus depuis que le Concile de Trente a aboli les expectatives (2). Nul doute cependant que le Souverain-Pontife ne puisse encore en nommer, s'il le jugeait à propos : jouissant du pouvoir suprême dans l'Eglise, il n'est pas lié par les Canons. Du reste, comme le remarque Scarfantoni (3), l'usage de nommer des chanoines avec droit d'expectative a cessé; nous n'aurons donc pas à nous en occuper; nous examinerons seulement ce qui concerne les chanoines honoraires proprement dits.

II. « L'usage d'accorder à des prêtres distingués par leur « science, leurs vertus, leurs services ou leur position, le « titre honorifique de chanoines honoraires est fort ancien « dans l'Eglise, *dit l'abbé André;* on en trouve des exemples « à Rome même (4). » D'un autre côté, M. Bouix paraît

(1) Scarfantoni (*Animadversiones ad lucubrationes canonicales Ceccoperii*, lib. I, tit. XIV) en donne une troisième sorte : ce sont ceux qui, par suite d'une fondation nouvelle, sont ajoutés à l'ancien nombre. C'est à tort qu'il range ces chanoines au nombre des surnuméraires, ils font réellement partie du corps canonical; ils ne sont plus surnuméraires.

(2) « Decernit sancta Synodus mandata de providendo, et gratias, « quæ exspectativæ dicuntur, nemini amplius, etiam collegiis, univer- « sitatibus, senatibus, et aliis singularibus personis, etiam sub nomine « indulti, aut ad certam summam, vel alio quovis colore concedi, nec « hactenus concessis cuiquam uti licere. Sed nec reservationes men- « tales, nec aliæ quæcumque gratiæ, ad vacatura, nec indulta ad alie- « nas ecclesias, vel monasteria, alicui, etiam ex sanctæ romanæ « cardinalibus concedantur; et hactenus concessa abrogata esse cen- « seantur. » Sess. XXIV, cap. 19, *de Reformatione*.

(3) *Ibid.*, n. 6.

(4) *Cours alphabétique et méthodique de Droit canon*, V. *Chanoine*, § XI, t. I, p. 583.

assez disposé à leur attribuer une origine fort récente : « Unde « forsan absonum non erit dicere, canonicos mere honorarios « quales hodie exstant, verbi gratia, in Gallia, sat recentiori- « bus incœpisse temporibus (1). » Si la chose n'est pas ancienne, le nom, du moins, remonte à une assez haute antiquité. Nardi cite un Concile de Constantinople de 1110, où il est fait mention de chanoines ordinaires, de surnuméraires et d'honoraires (2).

III. Quoiqu'il en soit de la question de l'origine, ou de l'antiquité des chanoines, voyons d'abord à qui appartient le droit de les nommer. L'abbé André estime que leur nomination appartient exclusivement à l'Évêque, quoiqu'il soit à désirer que l'Évêque prenne l'avis du Chapitre dans l'intérêt de la bonne harmonie qui doit règner entre eux : « Quelques canonistes, du « nombre desquels se trouve Nardi, pensent que l'Evèque ne « doit nommer des chanoines honoraires qu'après avoir pris « l'avis de son Chapitre. Si cette prévenance est convenable « pour conserver l'harmonie entre le Chapitre et l'Evêque, « elle ne nous semble pas de rigueur (3). »

IV. Tous les autres auteurs, que nous avons vus, enseignent que de droit commun, la nomination doit se faire conjointement par l'Evêque et le Chapitre. Tel est l'avis de Riganti (4), Scarfantoni (5), Nardi (6), M. Bouix (7), la *Correspondance de Rome* (8) et l'auteur des *Institutions canoniques*, qui ont paru sous le patronage de Mgr Parisis (9). Les décisions de la Sa-

(1) *Tractatus de Capitulis*, p. 151.
(2) *Dei Parrochi*, vol. II, p. 305.
(3) *Loc cit.*
(4) *Commentaria in regulam* LVIII *Cancellariæ*, n. 28.
(5) *Loc. cit.*, n. 13.
(6) *Loc. cit.*, p. 307.
(7) *Loc. cit.*, p, 153 sq.
(8) N. 102, du 14 juin 1852, tom. III, p. 590, édit. Liége.
(9) *Institutiones juris canonici et privati, ad usum scholarum accommodatæ. auctore R. de M.*, t. I, lib. VIII, cap. III, p. 393.

crée Congrégation du Concile ne laissent aucun doute sur ce point. En 1639, dans une cause de Foligno, on lui soumit la question suivante : « An Episcopus auctoritate ordinaria possit « in sua ecclesia creare canonicos supranumerarios absque « Capituli consensu, et canonicorum? » Le 16 février 1639, la Sacrée Congrégation répondit : « Non posse (1). » Il faut donc l'intervention simultanée de l'Evêque et du Chapitre. La nécessité du consentement du Chapitre se justifie par l'intérêt qu'a ce corps dans la nomination des chanoines honoraires. Le Chapitre est intéressé à ce que l'on n'en nomme pas un trop grand nombre, et que l'on ne diminue pas ainsi la considération dont ils doivent être environnés, et à ce que le choix tombe sur des personnes qui ne déshonorent point leur qualité; enfin si, comme dans certains diocèses, les chanoines honoraires ont droit aux distributions quotidiennes, le Chapitre est encore intéressé, de ce chef, à ce qu'on n'en augmente pas le nombre outre mesure, au détriment des revenus de l'église cathédrale. Ces considérations sont certainement suffisantes pour justifier le concours du Chapitre dans la nomination des chanoines honoraires.

V. Notons ici que ce n'est pas seulement l'avis du Chapitre que l'Evêque doit prendre, d'après le sentiment commun appuyé sur l'autorité de la Sacrée Congrégation, comme le suppose à tort l'abbé André; c'est son assentiment que l'Evêque doit obtenir. Ainsi que la Sacrée Congrégation l'a déclaré dans la cause de Foligno, l'Evêque ne peut les nommer sans le *consentement* du Chapitre : *absque Capituli* CONSENSU. S'il avait suffi de prendre l'avis du Chapitre, la réponse de la Congrégation, au lieu d'être négative, eût été affirmative.

VI. Tel est le droit commun. La coutume n'y a-t-elle pas

(1) Lib. XVI *Decretorum*, pag. 160 a tergo. Cf. Zamboni, *Collectio Declarationum S. Congregationis Concilii*, V. *Canonicus*, § IV, n. 1, t. II, p. 170.

dérogé en France et en Belgique? M. Bouix ne le pense pas; parce que, selon lui, il n'existe pas, dans ces pays, de coutume contraire au droit commun sur ce point. En effet, lorsque les Evêques ont nommé des chanoines honoraires, aucun Chapitre n'a réclamé; donc, tous les Chapitres ont donné leur assentiment aux nominations faites par l'Evêque. On ne peut donc pas dire que les Evêques aient, en leur faveur, la coutume de nommer seuls les chanoines honoraires. Nos lecteurs croiront peut-être que nous travestissons la doctrine de M. Bouix; qu'ils en jugent : « Quid vero dicendum de consuetudine « quæ alicubi in Gallia a tempore Concordati 1801 inva- « luisset, ut canonici honorarii ab Episcopo nominarentur, « absque ullo Capituli consensu? Neganda videtur hypo- « thesis; nulla enim, quod sciamus, in temporibus præte- « ritis facta est a Capitulis reclamatio : ergo nominationibus « ab Episcopo factis consensum præbuerunt capitula. Qui « consensus inde etiam manifestus fuit; quod tales canonicos « tanquam legitimos receperunt in stallis suis et tabulis in- « scripserunt. Talis autem consensus, licet tacitus seu per « facta potius quam per scripta instrumenta datus, sufficere « videtur ad legitimam canonici receptionem præsertim ho- « norarii. Hinc dici potest canonicos honorarios de facto fuisse « cum consensu Capituli ubique creatos in Gallia, a tempore « erectarum hujus regionis recentium ecclesiarum. Nec ob- « stat alicubi forsan capitulares ignorasse suum requiri con- « sensum, et ideo tantum non reclamasse, quod revera eve- « nire potuit ob interrupta sat longo tempore, in Gallia præ- « sertim, juris canonici studia. Nam quæcumque fuerit assen- « tiendi causa, assensus certo extitit. Unde Episcopi Galliæ « dici nequeunt, contra jus commune in hoc præscripsisse et « acquisivisse jus creandi canonicos honorarios absque Capituli « consensu, ex consuetudine a tempore Concordati invecta : « talis scilicet consuetudo allegari nequit, cum de facto capi-

« tula nominationibus ab Episcopo factis consenserint (1). »

VII. Cet argument n'est pas sérieux. Comme le reconnaît M. Bouix lui-même (2), le droit de nommer les chanoines honoraires, est un droit *simultané*, qui s'exerce, par conséquent, conjointement par l'Évêque et le Chapitre. Or, quelle a été jusqu'à présent la part des Chapitres dans la nomination des chanoines honoraires? Elle a été complètement nulle ; il n'y a eu aucun concours de leur part à ces nominations ; il est donc vrai de dire que jusqu'à présent les Evêques ont été en possession de faire seuls ces nominations. Quelle serait, du reste, la conséquence de la doctrine de M. Bouix? La voici. De droit commun, l'Évêque a besoin du consentement de son Chapitre pour certaines choses graves, par exemple, pour le démembrement d'une paroisse, pour l'érection d'un canonicat, d'une dignité, etc (3). Supposons, comme cela s'est déjà fait bien des fois, que l'Évêque, loin de demander le consentement du Chapitre, ne prenne même pas son avis, et que cependant le Chapitre n'élève aucune réclamation, ainsi que cela s'est fait jusqu'à nos jours. Dira-t-on que, par suite du silence du Chapitre, ces actes ont été posés avec son consentement? Ce serait la conséquence du principe de M. Bouix. Toutefois, lui-même n'admet pas cette conséquence. Il avoue que, depuis un certain nombre d'années, les Evêques ne consultent plus leur Chapitre; or, que dit-il de cette coutume? « Nihilominus tamen si duret adhuc in posterum dicta con« suetudo, non reclamantibus Capitulis, aliquando legitimam « evasuram negari nequit. Versatur enim in materia præ« scriptibili (4). » Il n'y a qu'une petite difficulté à cela : c'est que, si le premier principe de M. Bouix est vrai, les Chapitres

(1) *Loc. cit.*, p. 154 sq.
(2) *Loc. cit.*, p. 155.
(3) Cf. Bouix, *loc. cit.*, p. 388.
(4) *Ibid.*, p. 385, n. 6.

pourront dire que les Evêques ne se sont jamais passés de leur consentement, puisque leurs actes ont toujours été approuvés par le silence des Chapitres. Que répondrait M. Bouix à cette objection des Chapitres? Rien de raisonnable, s'il maintient sa première assertion.

VIII. Tenons donc comme certain qu'il existe en faveur des Evêques une coutume contraire au droit commun. Cette coutume est-elle revêtue des conditions nécessaires pour avoir dorénavant attribué aux Evêques la nomination des chanoines honoraires sans la participation des chapitres? Nous renvoyons, sur ce point, à ce que nous avons dit sur la coutume de conférer les canonicats titulaires (1). Nous n'ajouterons que deux réflexions : 1° Si les Evêques se sont crus, par leurs lettres d'institution, en droit de nommer les chanoines titulaires, ne devaient-ils pas à fortiori se croire investis du pouvoir de nommer les chanoines honoraires? « Cui licet quod est plus, licet « utique quod est minus, » dit une règle de droit (2). Les Evêques pouvaient trouver dans cette règle un juste titre à leur possession.

IX. 2° La possession des Evêques doit encore ici, comme pour la prescription de la nomination des chanoines titulaires, avoir une durée de quarante ans (3). Nous trouvons la confirmation des principes que nous avons émis à ce sujet dans une cause de Foligno. Par un décret en date du 18 mars 1785, l'Evêque de Foligno érigea quatre canonicats honoraires dans la collégiale de Saint-Sauveur, avec tous les honneurs et les obligations qui appartiennent ordinairement aux chanoines surnuméraires, et notamment avec la prérogative de porter le rochet et la mozette au chœur, et aux autres fonctions ecclésiastiques. Il leur imposa l'obligation d'assister aux offices, les

(1) V. série v, t. I, p. 212, n. XXIII sq.
(2) *Regula* 53 *juris in* 6.
(3) Cf. *Revue théologique*, *ibid.*, n. XXV, p. 214.

jours de fêtes solennelles et pendant la semaine Sainte, et d'intervenir aux processions avec les autres chanoines de la collégiale. A partir de cette érection le Chapitre nomma lui-même les chanoines honoraires. En 1808 seulement, l'Evêque s'adressa à la Sacrée Congrégation du Concile, demandant si le décret de son prédécesseurs était légitime et devait être exécuté, et réclamant en même temps le droit d'intervenir dans les nominations. La Sacrée Congrégation rendit sa décision le 17 décembre de la même année, reconnut la légitimité du décret du 18 mars 1785, et en même temps le droit de l'Evêque d'approuver le choix des chanoines : « I. An sit exe- « quendum decretum Episcopi Ginanni, die 18 martii 1785 in « casu, etc. — Ad I. Affirmative, salvo jure Episcopi pro ad- « probatione eligendorum (1). » Une possession de vingt-trois ans ne fut pas regardée comme suffisante pour accomplir la prescription au profit des chanoines; elle ne l'est pas davantage si la prescription court au profit de l'Evêque. « Les prin- « cipes ne changent pas, *comme dit la Correspondance de Rome,* « lorsqu'il s'agit du Chapitre, lorsque la prescription s'exerce « au préjudice de ses droits de simultanée (2). »

X. Nous pensons donc que là où les Evêques sont dans l'usage, depuis plus de quarante ans, de nommer les chanoines honoraires, ils ont légitimement prescrit ce droit; mais qu'il n'en est pas de même dans les diocèses qui ne comptent pas encore quarante années d'existence. Là le Chapitre peut encore réclamer son droit de concourir à ces nominations. Ce droit du Chapitre est reconnu dans les statuts du Chapitre de Moulins, statuts approuvés par le Saint-Siège : « Prædicti ho- « norarii canonici, *y lit-on,* ab Episcopo nominabuntur, *con-*

(1) *Thesaurus resolutionum S. Congregationis Concilii*, t. LXXIV, p. 117 et 161.

(2) N. 101, 4 juin 1852, t. III, p. 570, édit. Liége.

« *sulto et assentiente Capitulo* (1). » Nous n'admettrions d'exception à cette règle que pour les Evêques en faveur desquels le Souverain-Pontife aurait établi une dérogation aux principes.

XI. L'Evêque de Bruges est en possession d'un semblable privilége. Nous lisons en effet dans la bulle d'érection de cet évêché : « Antistiti vero pro tempore Brugensi facultatem tri« buimus atque concedimus, canonicos honorarios nominandi « et in Capitulum adjiciendi, ita tamen, ut titularium canoni« corum numerum neutiquam excedant; et iisdem quidem ac « titulares honoribus, insigniis atque privilegiis utantur et « gaudeant, sed ultimi post canonicos titulares sedeant, ac « jure suffragii in capitularibus comitiis omnino careant (2). »

XII. Nous devons ici dire un mot de l'interprétation donnée à cette bulle par la *Correspondance de Rome*. Nous l'avions déjà fait à la fin de l'article que nous avons consacré à la collation des prébendes canoniales; mais nous ne savons par quelle fatalité ces pages se sont égarées : nous réparons cette omission, et ce n'est pas un hors d'œuvre; car l'argumentation de la *Correspondance de Rome* regarde aussi bien la nomination des chanoines honoraires que celle des chanoines titulaires. Voici donc ce dont il s'agit. La *Correspondance*, après avoir établi que la nomination des chanoines doit se faire simultanément par l'Evêque et le Chapitre, nous apprend qu'elle ne se souvient pas « d'avoir rencontré dans tout le Bullaire romain un seul « exemple que le Saint-Siége ait dérogé à la règle générale « de la collation simultanée, au point d'exclure les Chapitres « de toute participation à la nomination des chanoines pour « l'attribuer entièrement aux Evêques (3). » Après avoir ré-

(1) Art. 11. Ces statuts se trouvent à la fin de l'ouvrage de M. de Conny : *Des Usages et des Abus en matière de cérémonies*, p. 106 sq.

(2) *Collectio epistolarum pastoralium, instructionum et statutorum Ill. Boussen, Brugens. episcopi*, t. I, p. 108.

(3) Tom. II, pag. 603, édit. cit., l'auteur ajoute : « Si quelqu'un

pété plus tard la même assertion, elle ajoute : « On pourrait « m'objecter la bulle d'érection du siège de Bruges en Bel- « gique, si ce n'était cette règle de droit que le Pape n'est pas « censé exclure le Chapitre, ni déroger aux prérogatives que « le droit commun lui confère, lors même qu'il ne fait men- « tion que de l'Evêque seul dans l'acte apostolique qui concerne « la collation des canonicats. Cela est tout simplement relatif « aux règles de la Chancellerie, auxquelles le Pape renonce, « à l'exception de celle qui réserve la première dignité du « Chapitre; mais il n'est pas censé déroger par là à la règle « de la simultanée (1). » Ainsi donc, d'après la *Correspondance*, la collation des canonicats, même dans le diocèse de Bruges, doit se faire simultanément par l'Evêque et le Chapitre.

XIII. Nous ne pensons pas que l'interprétation de la *Correspondance* puisse être admise. Voici le passage de la bulle où le Pape statue sur le mode de collation des canonicats de Bruges : « Similiter collationem et provisionem, tum dignitatum, tum « canonicatnum et mansionariorum ut supra erectarum, hac « prima vice futuro Episcopo Brugensi concedimus atque elar- « gimur : futuris autem temporibus archidiaconatum, pri- « mam post pontificatum dignitatem, quovismodo et quando- « cunque vacare contigerit, Nobis et Apostolicæ Sedi affectam

« connaît quelque exemple d'une pareille dérogation au droit commun, « nous l'invitons humblement à nous en instruire. » Un semblable exemple a été donné pour le diocèse de Digne, dans les statuts capitulaires, approuvés par un décret du Saint-Siége, en date du 15 avril 1843. L'article 6 du premier chapitre des statuts porte : « Canonicatus tum » titulares, tum honorarios conferre nobis unice reservamus. » *Institutions diocésaines*, etc., par Mgr l'Évêque de Digne, t. I, p. 72 et 113. Les statuts capitulaires du diocèse de Moulins, également approuvés par le Saint-Siége, nous en offrent un nouvel exemple : « Episcopi « Molinensis erit, *porte l'article* 6, canonicatus nunc existentes con- « ferre, excepta prima dignitate, etc. » *Des Usages et des Abus*, etc., pag. 107.

(1) Tom. III, p. 571.

« et reservatam edicimus atque decernimus, et per Datariam « Apostolicam litteras collationis et omnimodæ provisionis « expediri jubemus, reliquas autem dignitates, canonicales « præbendas ac mansionarias ab Episcopis pro tempore exis- « tentibus, ut in prima earum provisione, personis idoneis et « in sacris ordinibus constitutis, semper et in perpetuum « libere conferri, reservationibus et affectionibus cessanti- « bus, statuimus et ordinamus, exceptis tamen canonicalibus « theologali ac pœnitentiaria præbendis, quas prævio examine « et concursu, ad præscriptum Concilii Tridentini et Aposto- « licarum Constitutionum, tum hac prima vice, tum perpetuis « futuris temporibus, per Episcopum conferri volumus atque « mandamus (1). » Ce texte renverse de fond en comble l'argumentation de la *Correspondance*. On aurait peut-être pu appliquer la règle invoquée par la *Correspondance*, si le Pape s'était purement contenté de se réserver la première dignité, laissant purement et simplement les autres à la collation de l'Evêque. Mais ici les choses ne se passent pas ainsi. Le Pape attribue à l'Evêque de Bruges le droit de nommer *librement* aux canonicats qui deviendront vacants, comme lors de la première provision, *ut in prima eorum provisione*. Or, quel était alors le droit de l'Evêque? La *Correspondance* ne le contestera pas : il nommait seul aux canonicats. Quels chanoines eussent concouru avec lui à ces nominations, lorsqu'il n'y en avait pas encore? Si l'Evêque pourvoyait seul à ces nominations, il s'ensuit évidemment que c'est encore à lui seul à nommer dorénavant aux canonicats vacants, sans quoi il ne serait pas vrai de dire qu'on lui donne le droit d'y pourvoir comme pour la première provision. En outre le Souverain-Pontife lui donne le même droit à la collation des autres canonicats, qu'à la nomination du théologal et du pénitencier : toute la différence

(1) *Collectio epistolarum pastoralium*, etc., pag. 110.

que le Souverain-Pontife y met, c'est que la collation des deux dernières prébendes doit être précédée d'un examen et d'un concours. Or, à qui appartient le choix, la nomination du théologal et du pénitencier? A coup sûr, le droit de les nommer appartient exclusivement à l'Evêque (1). Nous sommes donc autorisés par le texte de la bulle à conclure que l'Évêque a le même droit, quant à la collation des autres canonicats. Il nous semble donc impossible d'admettre l'interprétation de la *Correspondance*.

XIV. Revenons à la suite de notre travail. La nomination des chanoines honoraires exige-t-elle une cause et quelle cause est nécessaire?

Il est permis, dit Fagnanus de recevoir quelqu'un au nombre des chanoines sans lui donner un bénéfice ou une prébende, pourvu, ajoute-t-il, que cela se fasse pour un bon motif : « Nota... licitum esse recipere aliquem in canonicum sine « beneficio seu præbenda.... Declara primo prædictam con- « clusionem, ut procedat dummodo receptio in canonicum « sine præbenda fiat ex causa; puta, ut receptus instituatur « in moribus et officiis ecclesiasticis, et inserviat prioribus et « antiquis canonicis et ecclesiæ... Alioquin superior ex officio « cassabit; præsertim si multi sic fuerint recepti.... Secundum « Innoc... Hostien... et Abb... ubi ait, non multos débere sic « recipi, ne hoc tendat in dedecus ecclesiæ (2). » Scarfantoni requiert aussi une juste cause : « Hujusmodi vero canonico- « rum creatio debet fieri ex causa, nempe, ut augeatur cultus « ecclesiæ, et quod canonici, sic recepti, instituantur in mo- « ribus, et officiis ecclesiasticis, et ut inserviant tam ecclesiæ, « quam canonicis titularibus in divinis functionibus (3). » On conçoit très-bien que les auteurs exigent une juste cause :

(1) Cf. Bouix, *Tractatus de Capitulis*, p. 111 et 129.
(2) In cap. *Dilectus*, n. 9, *de Præbendis et dignitatibus.*
(3) *Loc. cit.*, n. 22.

les supérieurs ne doivent pas agir sans motif, et distribuer cette distinction sans une juste raison, serait le moyen le plus propre de leur faire perdre tout leur prix, de les avilir.

XV. Ainsi que nous venons de le voir, les auteurs n'admettent comme juste cause que le service de l'Eglise cathédrale, l'assistance des anciens chanoines. Une décision de la Sacrée Congrégation du Concile justifie la rigueur de cette doctrine. Un clerc du diocèse de Terracine demandait de pouvoir être admis comme chanoine honoraire dans une église collégiale. Il se contentait de la dernière place après les chanoines et les coadjuteurs, ne désirant aucune part dans les revenus, ni dans les distributions. La demande était appuyée par l'Evêque et le Chapitre. Le 19 janvier 1788, le doute suivant fut proposé : « An et quomodo sit consulendum Sanctissimo pro ad« missione clerici Josephi Quadrassi in canonicum honorarium « ecclesiæ collegiatæ S. Mariæ sermonetæ in casu? » Le 16 février suivant, la Sacrée Congrégation répondit : « Negative (1) ». Le motif en est, suivant un mémoire fait pour la Sacrée Congrégation du Concile, dans lequel, dit la *Correspondance de Rome,* les questions relatives à la constitution canonique des chapitres sont élaborées avec autant de gravité que de science, le motif, disons-nous, en est que le Chapitre était dejà assez nombreux : « ea scilicet de causa, quia illud capitulum suffi« cienti numero jam constabat (2). » Dans une cause, résolue en 1837, le secrétaire de la Sacrée Congrégation semble encore exiger la nécessité, pour qu'on puisse nommer des chanoines honoraires : « Licet caute admodum, *dit-il,* ad eorum institu« tionem procedendum sit, uti monet Fagnanus *in cap. Dilec« tus, n.* 10 *De Præbendis*, tamen novum non est, ut aliquando « instituantur canonici honorarii, ubi id postulat ecclesiæ ne-

(1) *Thesaurus resolutionum S. Congregationis Concilii*, tom. LVIII, pag. 7 et 13.

(2) *Correspondance de Rome*, tom. III, pag. 590 et 591, édit. Liége.

« cessitas. *Monet. de distribut. quotid., p. 2, quæst. 1, n. 10.*
« *Fermosin. ad cap. 2 de Constit. quæst. 1, n. 40, S. C. in*
« *Terracinen seu Setina 19 jan. 1788* (1). »

On s'est un peu relâché de cette rigueur, et l'on admet d'autres causes que l'utilité de l'Église cathédrale. On ne critiquerait pas à Rome une nomination faite en vue de récompenser des services signalés rendus au diocèse par un prêtre méritant. Nous lisons, en effet, dans le mémoire que nous venons de citer : « Cum ejusmodi institutio ad augendum « ecclesiæ cultum, et ad honorem pro meritis peculiaribus « alicui rependendum invecta sit (2). » En outre les statuts capitulaires de Digne, approuvés par le Saint-Siége, le supposent évidemment, puisque l'Evêque peut nommer dix chanoines honoraires hors du diocèse, et que ces chanoines sont dits non résidants (3). S'ils ne résident pas dans le diocèse, de quelle utilité peuvent-ils être pour le service de l'église cathédrale? On peut également faire la même question pour ceux qui résident dans le diocèse, mais n'habitent pas la ville épiscopale, ou ne fréquentent pas les offices de la cathédrale. Voyez, du reste, le rescrit cité ci-dessous, n. 17.

XVI. L'Evêque peut-il nommer autant de chanoines honoraires qu'il le juge à propos?

Si nous en jugeons d'après la pratique commune, on devrait dire que les Evêques ont toute latitude sur ce point. Aussi Prompsault enseigne-t-il que « le nombre des chanoines ho- « noraires est illimité. L'Évêque de Saint-Dié a cru devoir in-

(1) *Thesaurus resolutionum S. Congregationis Concilii*, tom. XCVII, pag. 20.

(2) *Correspondance de Rome*, tom. III, pag. 591.

(3) « Præter canonicos titulares seu præbendatos, eligi a Nobis po- « terunt et alii viginti canonici uti dicuntur honorarii inter fines diœ- « cesis, seu residentes, et decem alii extra diœcesim, seu non resi- « dentes. » Cap. I, art, 6, *Institutions diocésaines*, t. I, p. 71.

« sérer cette disposition dans les statuts qu'il a donnés à son « diocèse (Ord. épisc., 21 mars 1831, a. 6). Dans les autres « diocèses, elle est supposée de droit commun (1). » Prompsault nous apprend ensuite que le Chapitre métropolitain de Paris compte quatre-vingt douze chanoines honoraires et dix chanoines d'honneur (2); que le Chapitre d'Arras en a presque autant; qu'à Albi, il y avait, en 1836, deux chanoines d'honneur et cinquante quatre chanoines honoraires. Tout nous porte à croire, dit-il en terminant, que le nombre des chanoines honoraires dépassait douze cents en 1841, et il augmente tous les ans.

XVII. Les anciens auteurs ne permettaient d'en nommer qu'un nombre assez restreint. Jean André donnait la règle suivante. « Si sint quadraginta præbendæ poterunt recipi sex « vel septem ultra numerum. Si vero decem poterunt recipi « duo vel tres. Si quinque vel quatuor, unus tantum (3). » Fagnanus approuve cette règle en y renvoyant (4).

Rome ne se montre pas si difficile. Nous avons vu (n. XI) que Grégoire XVI avait permis à l'Evêque de Bruges de choisir autant de chanoines honoraires que de titulaires. Un indult, en date du 7 juillet 1839, l'autorisa à dépasser cette limite. *L'Annuaire ecclésiastique de Belgique*, pour l'année 1860, en porte le nombre à quatorze. De tous les diocèses de la Belgique, c'est celui de Tournay où l'on a le plus prodigué cette distinction. Dans l'archevêché de Malines, on compte seize chanoines honoraires; à Tournay, il y en a plus de trente. Ce nombre

(1) *Dictionnaire raisonné de Droit et de Jurisprudence civile et ecclésiastique*, V. *Chanoines honoraires*, tom. I, col. 784.

(2) « On appelle chanoines d'honneur les prélats qui, avant leur « élévation à l'épiscopat, ont été membres d'un Chapitre, soit en qua- « lité de chanoines titulaires, soit en qualité de chanoines honoraires.» Prompsault, *Op. cit.* V. *chanoines d'honneur*, tom. I, col. 783.

(3) In cap. *Dilectus, de præbendis*, n. 12.

(4) In cap. *Dilectus de præbendis*, n. 9.

excède les justes limites, comme on le verra tout-à-l'heure, d'après un rescrit de la Sacrée Congrégation. A la vérité, on a permis à l'Evêque de Digne d'en nommer trente, dont vingt pris dans le diocèse et dix pris hors du diocèse (1). Mais c'est une concession spéciale; et encore l'Evêque ne peut-il porter au-delà de vingt le nombre des chanoines résidents dans son diocèse. C'est aussi le nombre approuvé par Rome pour le diocèse de Moulins; seulement, outre ce nombre, il y a quelques chanoines honoraires *de droit;* les vicaires généraux et les chanoines démissionnaires : « Præter canonicos ipso jure « honorarios, insuper viginti canonici honorarii admittentur, « quibus insignibus canonicorum uti competit, ad formam « art 24, et sedere post canonicos præbendatos, servato inter « ipsos installationis ordine (2). » Nous doutons qu'à Rome on permette de dépasser ce nombre.

Un Archévêque français avait, selon les règles canoniques, envoyé à Rome la relation de l'état de son diocèse, où l'on comptait trente-deux chanoines honoraires. Voici le passage de la lettre qu'il reçut du Préfet de la Congrégation, qui concerne les chanoines honoraires : « De canonicis honorariis « quos numero 32 in ista diœcesi enumerari scribis, animadver- « tas velim, eam esse hujus S. Ordinis disciplinam, ut parce « satis hujusmodi honorificentia tribuatur; tametsi nonnihil « hodie de ea remissum fuerit erga Galliam ob modicum, quo « laborat, canonicorum numerum. Attamen illud firmiter ser- « vatum est, ut idem honor nonnisi ob augmentum cultus di- « vini, et in gratiam peculiarium alicujus personæ meritorum, « concedatur. Itaque saltem curabis, ut in posterum nullus « alius cooptetur, usque dum, decrescentibus qui nunc sunt « ad congruum ii qui superfuerint numerum coerceantur. » Cette lettre est datée du 8 juillet 1857.

(1) V. l'article des statuts ci-dessus, pag. 302, not. 2.
(2) Art. 10, *des usages et des abus*, pag. 108.

On conçoit que Rome ne permette pas toute latitude sur ce point. Rendre cet honneur trop commun, c'est lui enlever son prix, c'est avilir la qualité de chanoine. Scarfantoni en avait déjà fait la remarque, à la suite de Jean André, Butrio et Fagnanus : « In illorum receptione habendus est re« spectus tam ad numerum titularium, quam ipsorum jam re« ceptorum, ne adeo excrescat, ut vilescat, et nimia canonico« rum multitudo in ecclesiæ dedecus tendat (1). »

XVIII. Voyons maintenant quelles sont les obligations des chanoines honoraires. En régle générale, on peut dire qu'aucune des obligations spéciales aux chanoines n'incombe aux chanoines honoraires. La raison en est que, comme le dit Scarfantoni, ils ne sont pas compris sous la dénomination de chanoines : « Isti canonici honorarii, etiamsi creati fuerint a « Summo Pontifice, cum sede in choro, non veniunt appella« tione canonicorum, quoties, præsertim in jure, de canonicis « fit mentio, cum sub isto nomine non comprehendantur, nisi « habentes præbendas in ecclesiis cathedralibus, seu collegia« tis, non autem tales canonici, habentes simplex, ac vacuum « nomen sine effectu, et executione canonicatus... et jus adeo « tenue, et exile, ut de vento reputetur, et canonicatum in « aere habere dicantur (2). » En réalité, ils ne sont pas proprement chanoines : « Non sunt vere canonici, sed sola fruun« tur honorifica denominatione, » lisons-nous dans une cause de la Sacrée Congrégation du Concile (3). Il ne serait donc pas juste de les déclarer soumis aux obligations des chanoines titulaires.

XIX. Mais s'ils n'y sont pas soumis de droit commun, l'Evêque n'a-t-il pas le droit de les y contraindre? Ne pourrait-il

(1) *Loc. cit.*, n. 22.
(2) *Loc. cit.*, n. 14.
(3) *Thesaurus resolutionum S. Congregationis Concilii*, t. XXXIX, pag. 136, édit. Rom. 1843.

pas, par exemple, les obliger à assister au chœur et à faire leur semaine?

Distinguons les différents cas qui peuvent se présenter. 1° Il y a des diocèses, où les chanoines honoraires ne reçoivent aucune rétribution pour les assistances au chœur; 2° dans d'autres diocèses, ils ont droit à leur présence comme les chanoines titulaires. Examinons successivement les deux cas.

1° Et d'abord, il y a un point qui doit être mis hors de toute contestation : c'est que si, lors de la nomination des chanoines honoraires, on ne leur a pas imposé cette obligation, il est bien certain que l'Evêque ne peut les y astreindre par la suite. Quel principe l'Evêque pourrait-il invoquer pour soumettre les chanoines a ces obligations? Aucun; sinon peut-être le pouvoir absolu dont certains Evêques s'imaginent être revêtus. C'est un principe d'équité naturelle qu'on ne doit gréver personne, qu'on ne doit pas imposer un fardeau à quelqu'un, sans lui donner une juste rétribution; enfin que toute peine mérite un salaire. Ce principe serait-il respecté dans notre cas? Certainement non.

XX. L'Evêque pourrait-il du moins insérer cette condition dans les lettres patentes de nomination? On pourrait dire, pour justifier l'insertion d'une clause semblable, que l'Evêque laisse la liberté d'accepter l'honneur qu'il offre, ou de le refuser. Si on l'accepte, on se soumet à la condition. De quel droit viendrait-on après la repousser? La charge que l'Evêque impose est largement compensée par l'honneur d'être attaché au Chapitre de la cathédrale.

Nous doutons cependant que ce raisonnement soit goûté à Rome. Il sera toujours vrai de dire que l'on impose aux chanoines honoraires un lourd fardeau, sans aucune compensation. Quel moyen, du reste, aurait-on de les contraindre à l'accomplissement de la condition? Pas d'autres que de les priver de la qualité de chanoines. Comme le faisait remarquer le se-

crétaire de la Sacrée Congrégation du Concile, l'Evêque et le Chapitre sont dépourvus de tout moyen de coaction : « Nolen-« tem cogere non posset. Per simplicem enim stalli concessio-« nem non tenetur canonicus honorarius residere, et choro « interesse, neque ad id compelli potest, quum *in præmium « residentiæ non habeat fructus, seu distributiones* (1). » C'est le sentiment commun, que Scarfantoni rappelle dans les termes suivants : « Per istam stalli concessionem non adstringuntur « ad residentiam; cum solum dicantur acquirere sedem hono-« rariam in ecclesia, quæ non importat necessitatem, sed so-« lum facultatem residendi, cum eatenus quis compelli possit « ad residentiam, quatenus sit conjuncta cum fructuum per-« ceptione, ac proinde si in præmium residentiæ non habeat « fructus, seu distributiones, non potest juris remediis ad eam « compelli (2). » Il n'y aurait donc pas d'autre moyen que la destitution. Mais ce moyen comme nous le dirons plus tard, ne peut être employé que lorsque la mauvaise conduite d'un ecclésiastique exige de procéder régulièrement contre lui, afin de prévenir de plus grands scandales. Ce sont les termes de la Sacrée Congrégation des Rites (3). Nous pensons donc qu'une semblable condition mise à la nomination des chanoines honoraires ne serait pas ratifiée à Rome, si la cause y était portée.

XXI. 2° Les solutions seront-elles les mêmes, si comme les chanoines titulaires, les chanoines honoraires sont payés pour leur présence au chœur?

Si lorsque ces chanoines ont été nommés, il n'y avait point de statuts ou de coutume qui les obligeât à assister au chœur et à faire leur semaine, et si cette condition n'a pas été insérée dans leur lettre de nomination, nous estimons qu'on ne peut leur en faire une obligation. C'est un principe de droit qu'un

(1) *Thesaurus resolutionum S. Congregationis Concilii*, t. LVII, p. 9.
(2) *Loc. cit.*, n. 9 et 10.
(3) V. ci-dessous, n. XLVI, p. 327.

bénéfice une fois conféré, l'Evêque ne peut imposer de nouvelles charges aux bénéficiers; car, les bénéfices ecclésiastiques doivent être conférés sans aucune diminution : *Ut ecclesiastica beneficia sine diminutione conferantur*, porte la Rubrique du douzième titre du troisième livre des Décrétales. Or, il y a diminution, disent les commentateurs, lorsqu'on impose une charge nouvelle (1). D'où ils concluent que : « Omnino illicitum, atque prohibitum est, beneficium conferre cum diminutione per novi oneris impositionem (2). » A la vérité, les canonicats honoraires ne sont pas des bénéfices, de sorte qu'à la rigueur ces principes ne leur sont pas applicables; mais n'a-t-on pas un motif d'équité de les leur appliquer? Lorsque quelqu'un accepte un canonicat honoraire, il se soumet, par le fait même, aux obligations, aux charges qui accompagnent cet honneur au moment de l'acceptation; mais il ne s'oblige pas par là à subir toutes les charges qu'il plaira à l'Evêque et au Chapitre d'imposer par la suite. Il intervient une espèce de contrat entre celui qui donne cet honneur et celui qui le reçoit : c'est d'observer les conditions alors en vigueur. Serait-il juste, équitable, que l'une des parties les change au détriment de l'autre? Cette solution nous paraît trop rationnelle pour ne pas y donner notre plein assentiment.

XXII. Mais nous ne trouvons ici aucun obstacle à ce que la condition d'assister au chœur et de faire leur semaine soit insérée dans l'acte de nomination. En acceptant une telle nomination, le nouveau pourvu s'oblige à remplir les conditions du contrat, et l'Evêque n'est plus dépourvu de moyens de coërcition. Nous ne voyons rien que de très-juste dans une sem-

(1) Cf. Reiffenstuel, *Jus canonicum universum*, lib. III, titul. XII, n. 4; Leurenius, *Forum ecclesiasticum*, lib. III, quæst. 133, n. 1, et quæst. 134, n. 1; Pichler, *summa jurisprudentiæ sacræ universæ*, lib. III, titul. XII, n. 9.

(2) Reiffenstuel, *ibid.*, n. 5.

blable clause, rien qui ne soit propre à procurer la plus grande gloire de Dieu, et nous ne doutons pas que Rome ne donne son approbation à une semblable mesure. Nous en avons des exemples dans des statuts capitulaires approuvés par le Saint-Siége. Ainsi, d'après les statuts de Digne, les vicaires généraux quoiqu'étant chanoines honoraires seulement, sont tenus de faire leur tour de semaine (1). Ainsi encore, dans le diocèse de Moulins les chanoines honoraires *de droit*, qui se trouvent dans la ville épiscopale, doivent chanter la Messe conventuelle à leur tour, comme les chanoines titulaires (2).

XXIII. Passons maintenant aux droits des chanoines honoraires. Le principe, sur ce point, est qu'ils n'ont d'autres droits que ceux qui leur sont conférés ou par des règlements revêtus de l'approbation du Saint-Siége, ou par la coutume, ou par les actes de nomination. « De talium canonicorum juribus, *disait « le secrétaire de la Sacrée Congrégation du Concile en* 1836, eos « illa tantum jura, et honores obtinere posse, qui in illorum « canonicatuum erectione concessa, ac condecorata sint, do- « cent *Abbas in cap. Cum M. Ferrariensis, n.* 29 *de Constitut.*; « *Fagnanus in cap. Dilectus* 1, *n.* 21 *et* 24, *de præbendis; De « Luca, de Canon, disc.* 37, *n.* 2 (1). » Exposons les principes généralement admis sur les principaux points qui peuvent soulever des difficultés.

XXIV. Et d'abord quelle place les chanoines honoraires doivent-ils occuper au chœur?

(1) « Attento exiguo canonicorum numero, duo vicarii generales « missam capitularem per hebdomadam cantabunt et applicabunt, « uti cæteri titulares » cap. II, art. 6, *Institutions diocésaines*, etc., tom. I, pag. 86.

(2) « Canonici ipso jure honorarii, cum Molinis actu degunt, cele- « brationne missæ conventualis ipsi quoque vice sua fungi in choro « studeant, quippe qui pro ordine suo honoribus decorantur ac si « essent præbendati. » Art. 16, *Des usages et des abus*, etc., p. 110.

(3) *Thesaurus resolutionum S. Congregationis Concilii*, tom. XCVI, pag. 548.

N'étant pas chanoines dans toute la force du terme, tout naturellement, les chanoines honoraires ne doivent pas avoir la préséance sur les chanoines titulaires; ils n'occuperont que les dernières stalles. C'est cette règle que rappelle la bulle de Grégoire XVI, pour l'érection de l'évêché de Bruges. En autorisant l'Evêque à nommer des chanoines honoraires, le Pape y met la condition qu'ils siégeront toujours après les chanoines titulaires: *Sed ultimi post canonicos titulares sedeant* (1).

XXV. L'Evêque pourrait-il déroger à cette règle? Pourrait-il accorder aux chanoines honoraires la préséance sur les titulaires selon leur ancienneté?

L'Evêque de Ventimiglia se crut ce pouvoir. Faisant la visite canonique de la cathédrale, et reconnaissant l'insuffisance du nombre des chanoines titulaires pour le service de l'église, il institua des chanoines honoraires et demanda aux titulaires de les recevoir comme frères. Ceux-ci y consentirent, mais à la condition que les chanoines honoraires n'auraient voix ni active ni passive, qu'ils ne pourraient assister aux Chapitres pour quelque raison que ce fût, qu'ils ne jouiraient d'aucune préséance sur les autres chanoines, et n'auraient jamais que les quatre dernières stalles; enfin, que les chanoines titulaires leur seraient toujours préférés dans les offices pontificaux. L'Evêque protesta contre les conditions imposées par le Chapitre, et donna droit aux chanoines honoraires dans leurs prétentions sur ces différents points. L'affaire fut enfin soumise au jugement du Saint-Siége. Le doute suivant fut proposé: « An et « quomodo decretum Episcopi Ventimiliensis diei 26 martii « anni 1833 servandum sit in casu? » Le 17 décembre 1836, la Sacrée Congrégation du Concile répondit : *Negative in omnibus* (2). Il est donc bien clair que l'Evêque ne peut de sa

(1) *Collectio epistolarum pastoralium... Brug. Episc.*, t. I, p. 108.

(2) *Thesaurus resolutionum S. Congregationis Concilii*, tom. XCV, pag. 549 et 550.

propre autorité accorder ce droit aux chanoines honoraires.

XXVI. Nous pensons cependant que l'Evêque pourrait le leur concéder du consentement du Chapitre. Du moins, ils peuvent l'acquérir par la coutume ou par un privilége, comme l'enseigne Scarfantoni: « Cæterum quoties ex consuetudine, vel pri« vilegio, etiam isti canonici supranumerarii utuntur iisdem « insignibus, ac canonici præbendati, ac parem sedem ha« bent, sunt etiam in cæteris æqualiter honorandi, cum præ« cedentia, et præeminentia veniat in sequelam habitus, et « sedis æqualis (1). » Les statuts capitulaires de Moulins nous fournissent un exemple d'un semblable privilége en faveur des chanoines honoraires de droit. Nous y lisons, en effet, la disposition suivante : « Canonici ipso jure honorarii, *ex privi« legio Apostolico*, inter canonicos præbendatos sedent, prout « unicuique ex installatione competit ; locum autem suum re« tinent, etsi mutato titulo ex canonicis ipso jure honorariis « præbendati fiant, aut vice versa (2). »

XXVII. Quant aux distributions quotidiennes, les chanoines honoraires n'y ont aucun droit, à moins que la coutume ou les statuts particuliers de l'église ne leur accordent cette faveur. Elle peut certainement leur être donnée par l'Evêque du consentement du Chapitre. L'intervention du Chapitre est nécessaire, parce que l'administration des biens de l'église cathédrale appartient conjointement à l'Evêque et au Chapitre (3) ; et disposer des revenus de la cathédrale en faveur des chanoines honoraires, est bien certainement un acte d'administration, et qui rentre par conséquent dans les attributions collectives de l'Evêque et du Chapitre.

XXVIII. Les chanoines honoraires ont, en troisième lieu, le droit de porter les insignes canoniaux, dans les mêmes limites

(1) *Loc cit*, n. 25.
(2) Art 16, *Des usages et des abus*, etc., pag. 110.
(3) Cf. Bouix, *Tractatus de capitulis*, pag. 430.

que les chanoines titulaires. Ceux-ci ne peuvent porter leurs insignes hors de l'église cathédrale que dans deux circonstances : la première, c'est lorsque le Chapitre, comme corps, remplit des fonctions hors de la cathédrale ; en second lieu, lorsqu'ils assistent l'Evêque célébrant hors de la cathédrale, ou l'accompagnent dans la visite de son diocèse (1). Comme le remarque Mgr de Conny, les insignes canoniaux ne sont destinés qu'à relever l'action canoniale, et ne peuvent par conséquent être portés que par les chanoines en corps (2). « C'est « en vue des fonctions, *dit encore le même auteur*, que l'Eglise « donne les insignes. Le prêtre descend de l'autel ; il a terminé l'action ineffable dans laquelle il paraissait devant Dieu « comme le représentant de Jésus-Christ et de l'Eglise ; il se « dépouille des ornements sacerdotaux, et n'entreprend point « de les porter dans l'habitude de la vie, non pas même dans « la récitation de ses prières. Le chanoine sort de la cathé- « drale, il va dans quelque autre église prêcher la parole di- « vine, assister, mêlé aux autres clercs, à des cérémonies qui « ne sont plus la prière solennelle du diocèse ; il n'y a plus « lieu à ce qu'il se revête des insignes canoniaux ; car, ces in- « signes étaient destinés à rehausser la dignité du Chapitre « dans des fonctions collectives du corps canonial ; et non

(1) Outre les nombreux décrets de la S. Congrégation des Rites, nous avons le décret général du 31 mai 1817, approuvé le 4 juin suivant par Pie VII, où il est déclaré : « 2. Dignitatibus vero et canonicis, « etiamsi gaudeant indulto deferendi cappam, et rochettum tam in « propria, quam in alienis ecclesiis ; hujusmodi tamen, aliorumque « canonicalium insignium usum extra propriam ecclesiam, licitum « esse dumtaxat quando capitulariter incedunt, vel assistunt, et peragunt sacras functiones, non autem, si intersint uti singuli, nisi « speciale privilegium, nedum collegium comprehendat, verum etiam « singulariter, et distincte ad personas extendatur.» *Sacrorum Rituum Congregationis decreta authentica*, V. *Canonici*, § II, n. 8.

(2) *Des usages et des abus en matière de cérémonies*, chap. VI, pag. 43.

« point à relever chacun des chanoines dans ses actions per-« sonnelles (1). » Si les chanoines titulaires ne peuvent porter leurs insignes hors de l'église cathédrale, tout naturellement les chanoines honoraires ne le pourront davantage.

XXIX. Ne le pourraient-ils pas, du moins, avec la permission de l'Evêque? L'abbé André leur accorde ce droit. « La « Congrégation des Rites, dit-il, a décidé que les *chanoines ho-« noraires,* comme les *chanoines titulaires,* ne peuvent porter « leurs insignes que dans leur propre église. Ainsi un *cha-« noine* titulaire ou honoraire ne peut porter la mosette dans « un autre diocèse que le sien, sans une permission de l'Evê-« que dans le diocèse duquel il se trouve (2). »

Nous ne pouvons adopter ce sentiment, et nous partageons la manière de voir de M. Bouix qui dit : « Ab Episcopis quidem « Galliæ sic permittitur : at Episcopi potestatem insignia con-« cedendi non habent (3). » Car il y a une loi générale qui le défend, et c'est un principe de droit que l'inférieur ne peut modifier la loi de son supérieur : « Cum ordinariæ potestati, « *dit Benoît XIV,* nulla sit potestas derogandi, aut dispen-« sandi in iis quæ a Romanis Pontificibus, atque a jure cano-« nico decreta sunt (4). » La loi générale, ce sont les nombreux décrets de la Sacrée Congrégation des Rites et spécialement celui de 1817. A moins donc qu'un Evêque n'eût obtenu des pouvoirs spéciaux du Saint-Siége, il ne pourrait autoriser les chanoines honoraires à porter leurs insignes, hors de l'église cathédrale.

(1) *Ibid.*, pag. 44 sq.

(2) *Cours alphabétique et méthodique de droit canon*, V *Chanoines honoraires*, tom. I, pag. 562.

(3) *Tractatus de Capitulis*, pag. 515.

(4) *Constit.* Prodiit Jamdudum, § 10, *Bullarium Benedicti XIV*, vol. VIII, pag. 324, édit. Mechlin. Cf. cap. cum inferior, 16, *de Majoritate et obedientia ; Clementin.* Ne romani, 2, *de Electione et Electi potestate.*

XXX. Les chanoines ne sont-ils pas en droit de se prévaloir de la coutume contraire, qui paraît généralement admise en France et en Belgique?

L'abbé André paraît l'admettre comme valable; car il ajoute immédiatement après le passage que nous venons de citer: « Cependant, l'usage, en France, est qu'un *chanoine* peut por-« ter ses insignes dans quelque diocèse que ce soit, toutes les « fois qu'il est autorisé à y prêcher. Le chanoine prêche tou-« jours avec sa mosette. »

M. Bouix rejette cette coutume (1) et avec raison, ce nous semble. En effet, les considérants du décret général de 1817, qualifient d'*abus* les coutumes contraires aux principes de la Sacrée Congrégation sur ce point. Voici ses termes: « Alias... « eadem Sacra Congregatio decrevit ut canonici qui usu cappæ « et rochetti donati sunt, his aliisve sibi tributis honorum in-« signibus utantur dumtaxat in propria ecclesia. Quod si pri-« vilegio polleant ea induendi etiam extra, nonnisi in suppli-« cationibus aliisque ecclesiasticis functionibus quibus capitu-« lariter, non autem uti singuli, intersunt, ea possint adhi-« bere. Ast cum adversus hæc aliaque id genus Sacræ Con-« gregationis decreta abusus haud mediocres irrepsisse digno-« scantur (quemadmodum patet ex quæstionibus et dubiis « quæ sæpe numero enodanda proponuntur), idcirco eminen-« tissimi Patres eidem Congregationi præpositi... ut si quæ « perperam invaluerint auferantur: generale decretum, facto « verbo cum Sanctissimo, ferendum atque edendum esse cen-« suerunt (2). » La Sacrée Congrégation déclare donc *abusive* la coutume dont nous parlons; or, d'après les principes, lorsque le droit réprouve une coutume comme *abusive*, elle ne peut jamais devenir légitime: « Consuetudo, *dit très-bien*

(1) *Loc. cit.*

(2) Gardellini, *Decreta authentica Congregationis S. Rituum*, n. 4387, tom. VI, pag. 40.

« *M. Bouix*, quæ a jure canonico reprobatur censenda est ir-« rationabilis. Quando enim jus canonicum non tantum abro-« gat et prohibet sibi contrariam consuetudinem, sed insuper « *reprobat*, illam declarat malam et irrationabilem seu abu-« sum; hoc enim sonat in jurisprudentia canonica vox *repro-« bare*. Porro huic judicio seu declarationi standum est, nec « licet cuiquam rationabilem dicere et reputare usum quem « supremus Ecclesiæ doctor, pastor et judex pronuntiavit esse « abusum et corruptelam (1). » Du reste, la question fut depuis soumise à la Sacrée Congrégation des Rites. Un prêtre français, M. l'abbé Marette, du diocèse de la Rochelle, exposa à la Sacrée Congrégation que, d'après l'usage en vigueur en France, les chanoines se servaient de leurs insignes, hors de l'église cathédrale; il faisait en outre remarquer que, si l'on s'en tenait aux principes, les chanoines honoraires, qui sont très-nombreux en France, et qui sont presque tous attachés à d'autres églises que l'église cathédrale, n'auraient jamais l'occasion de se parer de leurs insignes. Il priait donc la Sacrée Congrégation d'autoriser les chanoines à les porter hors de la cathédrale dans certaines circonstances qu'elle même préciserait. La Sacrée Congrégation refusa d'y consentir et maintint les principes. Voici le doute avec la résolution. « Tria sunt « inter S. R. C. responsa, quæ utpote usibus Galliæ opposita, « vix ad rigorosam praxim deducenda, ac proinde mitigatione « aliqua indigerent, nimirum... Ut canonici extra cathedra-« lem etiam separatim, insignia sua gestare, certis cum limi-« tationibus a S. Congregatione assignandis valeant : alioquin « canonici honorarii omnes, qui apud nos sunt numerosissimi, « quique semper extra cathedralem versantur, perpetuo suis « insignibus privarentur. — Ad 2. Juxta decreta, in propria

(1) *Tractatus de principiis juris canonici*, pag. 336. Cf. Reiffenstuel, *Jus canonicum universum*, lib. I, tit. IV, n. 37.

« ecclesia tantum (1). » Ce décret, qui date du 7 septembre 1850, est une preuve évidente que le législateur refuse son consentement à la coutume dont on veut se prévaloir, et l'on sait que la coutume tire toute sa force du consentement du législateur. Dès que ce consentement lui fait défaut, la coutume n'a aucune force. C'est donc en vain qu'on fait appel à la coutume pour reconnaître aux chanoines honoraires le droit de porter leurs insignes hors de l'église cathédrale.

XXXI. Nous disons hors de l'église cathédrale, afin d'éviter toute équivoque. En lisant le passage de M. l'abbé André, cité ci-dessus, on pourrait être induit en erreur; on pourrait croire que l'église propre des chanoines honoraires, est l'église à laquelle ils sont attachés par leurs fonctions. Tel n'est pas le sens des termes des décrets : *In propria ecclesia tantum;* cela veut dire dans l'église cathédrale (ou collégiale, là où existent des collégiales). En effet, l'église cathédrale est l'église propre des chanoines; l'on n'est pas chanoine d'une église paroissiale. Lorsque la Sacrée Congrégation dit qu'ils ne peuvent se servir des marques de leur dignité que dans leur propre église, elle entend donc parler de l'église cathédrale. Si quelqu'un en doute, qu'il jette les yeux sur le décret de la Sacrée Congrégation des Rites, en date du 10 septembre 1650, et il y lira : « Non licere uti habitu canonicali nisi *in propria ecclesia* « *ubi est canonicus* (2). » Il ne peut donc exister aucun doute fondé sur ce point.

XXXII. Les chanoines honoraires ont-ils voix au Chapitre? Ils ne font pas partie du Chapitre. La conséquence, c'est qu'ils n'ont aucun droit d'assister aux délibérations et d'y prendre part. Tel est l'enseignement commun (3). C'est aussi la règle

(1) Cf. *Mélanges Théologiques*, série v, pag. 107.

(2) Gardellini, *op. cit.*, n. 1472, tom. II, pag. 27.

(3) Cf. Bouix, *Tractatus de Capitulis*, pag. 157, Scarfantoni, *loc. cit.*, n. 7; Fagnanus, in cap. Dilectus, *de Præbendis*, n. 9.

que nous rappellent les statuts capitulaires de Digne en ces termes : « Canonici tantum, quibus constat capitulum, jure « gaudent ferendi suffragii in capitularibus conventibus (1).

XXXIII. L'Evêque ne pourrait-il pas leur accorder ce droit?

Nous avons vu ci-dessus (n. xxv), que l'Evêque de Ventimilia se croyait l'autorité suffisante pour concéder ce droit aux chanoines honoraires, malgré l'opposition du Chapitre, mais que la Sacrée Congrégation s'était prononcée pour la nullité du décret épiscopal ; de sorte qu'ici encore, il n'y a aucun doute : l'autorité de l'Evêque est insuffisante.

XXXIV. *Quid*, si l'Evêque et le Chapitre conviennent de leur donner cette prérogative?

Il semble que cela ne devrait pas souffrir de difficulté. En effet, on reconnaît à l'Evêque et au Chapitre le droit de créer des chanoines surnuméraires, pourvu qu'ils n'aient pas droit d'expectative ; or, les droits de ces chanoines résultent de l'acte de création, et les auteurs avouent que s'ils ont été nommés avec la plénitude des droits canoniaux, ils ont voix au Chapitre. « Canonici supranumerarii, *écrit Ceccopérius*, cum plenitudine « juris canonicalis recepti, convocantur ad capitulum, ibique « habent vocem, quando tractatur de condendis statutis, et « decretis omnes obligantibus, ac in aliis casibus, prout solet « inseri in eorum bullis, et nequeunt canonici Ordinarii eo- « rum potestatem limitare (2). » Une décision de la Sacrée Congrégation paraît aussi fournir un argument en faveur de cette opinion. Un curé de Pitigliano avait été nommé chanoine surnuméraire, avec la plénitude des droits canoniaux ; on demanda à la Sacrée Congrégation des Rites, s'il avait voix au Chapitre. La Congrégation décida qu'il avait voix, lorsqu'il s'agissait de la discipline, d'un nouvel honneur, ou d'une nouvelle charge à imposer au Chapitre. « 3. An parochus canoni-

(1) Cap. I, art. 10, *Institutions diocésaines*, tom. I, pag. 74.
(2) *Lucubrationes canonicales*, lib. IV, titul. III, n. 17.

« cus supranumerarius cum plenitudine juris canonicalis « expressa voce — *audito capitulo* — utrum vocem habeat in « capitularibus comitiis? Sacra eadem Congregatio, post ac- « ceptam reverendissimi Pitilianen. et Soanen. informatio- « nem cum voto, auditamque a me subscripto secretario fide- « lem relationem, in hodierno ordinario cœtu ad Quirinale « coadunato, omnibus maturo examine perpensis rescriben- « dum censuit... Ad 3. Vocem habere tantum, quando agitur « de disciplina, vel novo honore aut onere suscipiendis (1). »

XXXV. D'un autre côté, on peut faire valoir qu'une loi générale a réglé la constitution du Chapitre, a spécifié les personnes qui y ont voix, et ne permet pas à des inférieurs de modifier ses dispositions : « Quicumque, *dit le Concile de Trente*, in ca- « thedrali, vel collegiata, sæculari vel regulari ecclesia divi- « nis mancipatus officiis, in subdiaconatus ordine saltem con- « stitutus non sit, vocem in hujusmodi ecclesiis in capitulo « non habeat; *etiamsi hoc sibi ab aliis libere fuerit conces-* « *sum* (2). » Il ne paraît donc pas que le Chapitre ait pleine liberté d'introduire dans son sein, et d'accorder le droit de voter à des personnes qui n'appartiennent pas au Chapitre. Telle paraît être l'opinion du Cardinal de Luca qui regarde comme tolérable la coutume d'admettre les bénéficiers à voter dans les assemblées capitulaires, quand il ne s'agit que des points où ils sont intéressés, comme l'administration de la masse capitulaire, mais qui la rejette lorsqu'il s'agit de la juridiction et de la prééminence; et, en effet, dit-il, dans les églises où ils sont nombreux, la décision du Chapitre dépendrait d'eux; ce qui est par trop absurde : « Pluries desuper consultus dicere « consuevi, id esse quidem tolerabile in iis capitulis, quæ con- « gregantur pro negotiis œconomicis, ac recta administratione

(1) *Correspondance de Rome*, tom. II, pag. 27, édit. Liége.
(2) Sess. XXII, cap. 4, *de Reform.* Cf. Clem. 2, *de Ætate et Qualitate, et Ordine præficiendorum.*

« massæ, in qua tales presbyteri sunt æque interessati, et consequenter etiam in electionibus officialium in idem tendentibus... Manifestum autem abusum esse juris vehementem resistentiam habentem, ut intervenire debeant ac votum habere in actibus jurisdictionalibus, seu præeminentialibus, ut ergo sunt, electio vicarii capitularis sede vacante, provisio seu nominatio canonicatuum... illo etiam magno inconvenienti concurrente, quod in plerisque ecclesiis hujusmodi presbyterorum numerus esse solet longe major, etiam in duplo, vel triplo, quam canonicorum, et dignitatum, unde propterea cum nimia juris resistentia, capitulum potius ab hujusmodi presbyteris, quam a dignitatibus et canonicis constitui dicitur, seu ab eis pendet conclusio capitularis, quo nihil absurdius (1). » On voit que l'argument est également applicable aux chanoines honoraires. Il serait donc nécessaire, dans cette opinion, de recourir au Saint-Siége pour que les chanoines honoraires pussent jouir de cette prérogative.

XXXVI. Les statuts capitulaires de Moulins nous apprennent qu'une semblable démarche a été faite pour ce diocèse; mais elle n'a pas été couronnée d'un plein succès. Les chanoines honoraires de droit peuvent, à la vérité, assister aux réunions du Chapitre, y dire leur avis, mais n'y ont pas le droit de suffrage. « Canonici honorarii, de quibus in art. 8, attento peculiari Apostolicæ Sedis privilegio, poterunt capitularibus conventibus interesse, in eis autem sententiam aperire, non vero suffragium decisivum emittere, quod proprium est canonicorum præbendatorum (2). »

XXXVII. Hors le cas d'une concession spéciale, les chanoines honoraires ne peuvent donc prétendre au droit d'assister aux assemblées capitulaires et d'y donner leur vote. M. Bouix en excepte le cas où il s'agirait d'un point qui touche aux

(1) *De Canonicis et capitulo*, disc. xx, n. 11 et 12.
(2) Art. 20, *des Usages et des Abus*, etc., pag. 111.

droits des chanoines honoraires. Ainsi, ils ont le droit de porter les insignes canoniaux, ils ont droit à une stalle. S'il s'agissait de changer l'habit canonial, ou l'ordre des stalles, M. Bouix est d'avis que les chanoines honoraires devraient être appelés au Chapitre et entendus; car les simples bénéficiers, quoique ne faisant pas partie du Chapitre, doivent nécessairement être appelés et entendus, quand il s'agit d'une chose qui les intéresse comme le Chapitre. Il semble que les chanoines honoraires ont, au moins, autant de droit que les simples bénéficiers : « Cum tamen ipsis confertur jus stalli in choro, et « insignia quoad habitum deferendi, dubium esse potest num « ad deliberationem capitularem vocandi sint, quando agere« tur de immutando habitu canonicali, vel stallorum ordine. « Nam et ipsi beneficiati, quantumvis certum sit ipsos non « esse de capitulo, vocandi tamen sunt et audiendi, quando « de communi ipsorum et capituli interesse instituenda est « disceptatio. Quod et ad canonicos honorarios extendendum « videtur, quando tangitur illud quantulumcumque jus quo « donati sunt (1). »

XXXVIII. Nous doutons de la vérité de cette solution. Et d'abord, nous ne voyons nulle part ce droit attribué aux bénéficiers. A la vérité le Cardinal de Luca nous dit qu'il est *convenable* qu'ils soient entendus dans les assemblées capitulaires où il s'agit des intérêts communs, mais nulle part nous ne trouvons que cela soit ncessaire. « Attamen, *dit le savant* « *Cardinal,* DE CONGRUO in illis capitulis, quæ congregantur pro « negotiis œconomicis, audiri debent, ad tollendas querelas « super mala administratione ipsis præjudiciali (2). » Du reste les exemples choisis par M. Bouix ne sont pas heureux. Les chanoines ne peuvent changer l'habit canonial, M. Bouix lui-

(1) *Tractatus de Capitulis*, pag. 157.
(2) *Loc. cit.*, n. 9.

même l'établit (1). S'il s'agit seulement de délibérer sur l'opportunité de s'adresser au Saint-Siége pour obtenir un changement dans les insignes canoniaux, d'où viendrait la nécessité de convoquer les chanoines honoraires? Ou le Saint-Siége demandera leur avis, ou s'en passera, comme cela aura toujours ou presque toujours lieu. Dans l'un comme dans l'autre cas, M. Bouix regardera-t-il comme illégale la délibération du chapitre? Il le devrait, si les chanoines honoraires ont le droit d'assister à la réunion, toujours est-il qu'on devrait leur refuser le droit d'y voter; car, comme le faisait remarquer le Cardinal de Luca, ce ne serait plus le Chapitre proprement dit qui donnerait la décision: elle dépendrait des chanoines honoraires, qui sont ordinairement en plus grand nombre que les titulaires, *quo nihil absurdius.*

XXXIX. Les chanoines honoraires ont-ils droit aux prébendes vacantes?

D'après l'ancien droit commun, les chanoines surnuméraires avaient droit à la première prébende vacante, parce qu'il ne convient pas, disaient les Canons, que celui qui est reçu comme chanoine soit dénué de prébende: « Quia non est « congruum, ut præbenda careat, qui in canonicum noscitur « esse receptus (2). » On ne pouvait à la vérité promettre au chanoine surnuméraire la première prébende vacante: cette promesse était contraire au décret du Concile de Latran (3). Aussi Innocent III la déclare-t-il illicite; mais en même temps il approuve la nomination du chanoine surnuméraire faite par son légat, et déclare qu'on lui conférera la première prébende vacante, parce qu'il ne convient aucunement qu'un chanoine soit sans prébende: « Cum ergo dictum T. in canonicum re-

(1) *Op. cit.*, pag. 310.

(2) Cap. Relatum, 12, *de Præbendis et Dignitatibus*. Cf. Cap. Cum super, 8, *de Concessione Præbendæ et Ecclesiæ non vacantis.*

(3) Cap. Nulla, 2, *de Concessione præbendæ et Ecclesiæ non vacantis.*

« cipi, canonicis non obviet institutis, et vacaturam expectare « præbendam Lateranensi Concilio non sit dubium obviare. « Nos facto ejusdem legati illicito reprobato, quod est licitum « approbantes: quia videtur indignum, ut receptus in cano- « nicum præbendæ beneficio defraudetur; mandamus, quate- « nus dictos Episcopum et canonicos, ut ei præbendam (cum « se facultas obtulerit) non differant assignare, appellatione « postposita compellatis (1). » Il n'y avait donc aucun doute sous l'ancien droit.

XL. Cette législation est elle encore en vigueur, ou doit-elle être considérée comme abrogée par le décret du Concile de Trente sur les expectatives (2) ?

Fagnanus ne doute pas que les chanoines surnuméraires ne possèdent encore le même droit qu'autrefois ; car si la prébende *actu* n'est pas de l'essence du canonicat, il est au moins essentiel que le chanoine ait l'espoir ou l'expectative d'une prébende : « Nota præbendam non esse de substantia canonicatus, « quia potest esse canonicus sine præbenda... Sed hoc intelli- « gunt doctores respectu temporis præsentis: nam respectu « futuri utique non potest esse canonicus sine præbenda, id « est, sine spe et exspectatione futuræ præbendæ... Hæc enim « duo ita sunt naturaliter conjuncta, ut cui confertur canoni- « catus, debeat assignari et præbenda, si quæ vacat; ac si non « vacet, debeat expectari vacatio (3). » Après avoir posé ces principes, Fagnanus se demande s'il est permis de recevoir des chanoines avec l'expectative d'une prébende future? Si la réception a lieu purement et simplement, sans aucune promesse, répond Fagnanus, elle est valable, et le nouveau chanoine doit être pourvu d'une prébende aussitôt que cela sera possible : « Cum receptio fit pure et simpliciter, cum intentione

(1) Cap. Dilectus, 19, *de Præbendis et Dignitatibus.*
(2) V. le texte du Concile ci-dessus, pag. 290, not. 1.
(3) In cap. cum M. Ferrariensis, *de Constitutionibus*, n. 16 et 17.

« tamen, ut receptus habeat præbendam cum primum vaca-« verit: et indubitanter concludendum est receptionem va-« lere... et tali provideri debet, cum se facultas obtulerit (1). » Les dispositions canoniques qui défendent les expectatives n'atteignent pas ce cas; elles sont restreintes aux cas où le droit à une prébende non vacante découlerait d'une disposition de l'homme, et ne seraient pas le résultat d'une disposition de la loi elle-même, comme cela a lieu dans notre cas: « Neque hinc aperitur via ad vacatura, quia præbenda non « debetur illi ex dispositione hominis, quod a jure improba-« tur... Sed ex dispositione juris ex vi receptionis, et conne-« xionis, quam habet præbenda ad canoniam (2). »

Rigantius admet l'interprétation de Fagnanus: « Nihilomi-« nus hoc jus ad præbendam primo vacaturam provenit ex « dispositione juris, et non vi alicujus promissionis præceden-« tis, proindeque non subjacet dispositioni Concilii, quod pro-« hibet expectativas ex facto hominis provenientes, et a colla-« toribus promissas, non autem tacitas, et ex ministerio legis « provenientes (3). » Delanfredinis, secrétaire de la Sacrée Congrégation du Concile, en 1731, paraissait aussi pencher pour cette opinion (4). Si les chanoines surnuméraires ont droit à la première prébende vacante, les chanoines honoraires, qui ne sont qu'une espèce des chanoines surnuméraires, ont évidemment le même droit.

XLI. L'opinion de Fagnanus n'était pas partagée par tous les auteurs. Garcias (5), Gonzalès (6), Corradus (7), Leure-

(1) *Ibid.*, n. 53.
(2) In cap. Dilectus, 19, *de Præbendis et dignitatibus*, n. 14.
(3) In regulam LXII, *Cancellariæ*, n. 30.
(4) *Thesaurus resolutionum S. Congregationis Concilii*, tom. V, pag. 229.
(5) *Tractatus de Beneficiis*, part. VI, cap. I, n. 5.
(6) *Commentatio ad regulam octavam Cancellariæ*, tom. V, p. 229.
(7) *Praxis Beneficiaria*, lib. II, cap. III, n. 58.

nius (1), Castro Palao (2) estiment que le Concile de Trente, en abrogeant les expectatives, a enlevé aux Évêques et aux Chapitres le pouvoir de créer des chanoines surnuméraires avec droit aux prébendes vacantes. La Sacrée Congrégation du Concile, interprète née des décrets du Concile de Trente, l'a défini en termes clairs. Voici en quels termes Fagnanus lui-même rapporte sa décision : S. Congr. Concilii... censuit posse « ab Episcopo canonicos supranumerarios creari, ea tamen « conditione, ut nullum jus ad præbendam vacaturam ha« beant, vel vindicent sibi ex tali erectione (3). » S'ils n'ont aucun droit à la prébende vacante, en vertu de leur nomination, il s'ensuit que l'ancienne législation a été abrogée, puisqu'elle leur assurait un droit aux prébendes vacantes.

XLII. L'explication de Fagnanus ne nous paraît pas heureuse. On ne peut dit-il, interpréter ce décret, comme nous le faisons ; parce que ce serait priver les chanoines de leur droit ; ce serait ainsi aller contre la loi, qui déclare que par le fait même de leur nomination, les chanoines surnuméraires ont droit aux prébendes vacantes. La Sacrée Congrégation a tout simplement voulu dire qu'ils ne pouvaient de leur propre autorité se mettre en possession des prébendes vacantes, mais qu'ils devaient attendre qu'elles leur fussent conférées. Que

(1) *Forum Beneficiale*, part. II, quæst. 3, n. 3, et quæst. 630, n. 2.

(2) *Opera moralia*, tom. II, tract. XIII, disp. II, punct. I, n. 11.

(3) In cap. Cum M. Ferrariensis, *de Constitutionibus*, n. 65 et 6[illegible]. Voici comment l'abbé André résume cette déclaration : « La Congré« gation du Concile de Trente a déclaré que l'Évêque peut créer des « chanoines surnuméraires, à qui les premières prébendes vacantes « doivent être données. » *Cours alphabétique et méthodique de droit canon*, V. *Chanoine surnuméraire*, tom. I, pag. 561. Tout ce qu'on peut conclure de là, c'est que, ou l'abbé André n'a pas lu la déclaration dont il s'agit, ou qu'il ne comprend pas le latin, ce que nous serions assez disposé à admettre d'après différents passages de son ouvrage, dont nous ne conseillons guères l'acquisition à nos lecteurs.

tel soit le sens du décret, cela résulte clairement de ses termes: *Nullum jus vindicent sibi.*

Cette explication aurait quelqu'apparence de raison, si la Sacrée Congrégation ne s'était pas servie d'autres termes en même temps. Mais elle déclare non-seulement que les chanoines ne peuvent s'attribuer aucun droit, mais même qu'ils n'en ont aucun : *Nullum jus habeant.* S'ils n'ont aucun droit d'après la Sacrée Congrégation, il est clair que le tribunal romain regarde comme abrogées les anciennes dispositions qui consacraient ce droit. Une autre déclaration, dont Gonzalès rapporte la teneur, nous montre bien que telle est la pensée de la Sacrée Congrégation : « Ex hoc decreto expectativarum « abrogatarum, colligitur non posse erigi canonicatum super- « numerarium ad futuram præbendam. » Le droit à une prébende future est donc considéré par la Sacrée Congrégation comme une expectative, et aboli en conséquence par le décret du Concile de Trente.

XLIII. Du reste, la question a été nettement posée à la Sacrée Congrégation dans le siècle dernier. L'Evèque d'Eichstadt exposa à la Sacrée Congrégation que les malheurs des temps avaient diminué le nombre des canonicats pourvus d'une prébende. Pendant une centaine d'années, les Evèques avaient cessé de nommer aux canonicats dépourvus de prébende. Néanmoins, son prédécesseur en conféra quelques-uns, en insérant toutefois dans les lettres de collation ces mots : *sans prébende et sans fruits.* Cependant l'intention de l'Evèque était de leur conférer les prébendes qui deviendraient vacantes par la mort des chanoines possesseurs. Les chanoines ainsi nommés prirent possession de leur canonicat, et on leur assigna une stalle dans le chœur. Après cet exposé, l'Evèque demandait s'il était tenu de leur conférer des prébendes, ou s'il pouvait en disposer en faveur de qui il voulait. Le secrétaire de la Sacrée Congrégation rapporta les deux décrets que nous venons

de citer, puis l'opinion de Fagnanus, et formula le doute suivant : « An iis, quibus Episcopus antecessor contulit canonicatus præbenda carentes in ecclesiis collegiatis, teneatur hodiernus Episcopus conferre præbendas vacaturas ; vel potius libere eas possit aliis conferre in casu, etc.? » Le 1er décembre 1731, la Sacrée Congrégation répondit : « Negative ad primam partem ; et affirmative ad secundam (1). » Cette décision est évidemment en opposition avec la doctrine de Fagnanus. Il s'ensuit donc que les chanoines surnuméraires, et par conséquent les honoraires, n'ont aucun droit aux prébendes vacantes.

XLIV. On a encore une raison de plus pour tenir aujourd'hui à la décision de la Sacrée Congrégation : c'est le grand nombre des chanoines honoraires. On conçoit qu'autrefois, quand on comptait seulement un, deux, ou tout au plus quatre chanoines honoraires ou surnuméraires, on eût pu obliger les Evêques à leur conférer de préférence les prébendes vacantes : le droit de collation de l'Evêque n'était pas complètement annihilé, il était restreint pour une ou deux nominations, mais il restait libre, pour les autres, de choisir les sujets les plus méritants de son diocèse. Aujourd'hui, il n'en serait plus de même, vu que, dans un grand nombre de diocèses, il y a beaucoup plus de chanoines honoraires que de titulaires. Le droit de l'Evêque en souffrirait donc trop. Comme disait le secrétaire de la Sacrée Congrégation : « Considerari potest, quod si præbendæ postea vacaturæ essent obligatæ iis, quibus ab Episcopo prædecessore collati fuerunt canonicatus (supra numerarii), collatio ipsa præ se ferre videretur supplantationem quamdam successoris, cui adimeretur potestas conferendi canonicatus habentes annexam præbendam iis, quos ob virtutem præmio afficiendos, vel ecclesiæ utiliores ipse existimet (2). »

(1) *Thesaurus resolutionum S. Congregationis Concilii*, t. v, p. 229.
(2) *Ibid.*, pag. 228.

XLV. Les chanoines honoraires jouissent-ils du privilége de l'inamovibilité, ou l'Evêque peut-il, à son gré, les priver de leur qualité de chanoines?

M. Bouix les regarde comme inamovibles, parce que leurs droits, quelque minimes qu'ils soient, sont des droits canoniaux, et en revêtent par conséquent la nature. Or, un chanoine proprement dit ne peut être dépouillé de ses droits au gré de l'Evêque; il ne peut l'être que pour une faute grave et par voie judiciaire. Il en sera donc de même pour le chanoine honoraire: « Licet enim valde restricta sint ipsorum jura, sunt « tamen jura canonialia, id est, aliqua pars jurium quæ ad « canonicatum proprie dictum pertinent; ergo sequuntur na- « turam juris vero canonico competentis. Porro canonicus « proprie dictus non potest ad nutum Episcopi privari jure « suo, sed tantum ob culpam et via judiciaria; ergo idem di- « cendum de canonico honorario. Unde quando canonicus « honorarius exauctorandus est et de catalogo canonicorum « expungendus, eodem modo procedi debet, ac si de canonico « præbendato ageretur (1). »

XLVI. La question a été soumise par l'Évêque de Valence à la Sacrée Congrégation des Rites, qui n'a pas voulu décider la question aux termes du droit, mais a préféré faire connaître à l'Evèque, qu'il ne doit recourir à une semblable extrémité que quand la mauvaise conduite du chanoine exige de procéder régulièrement contre lui, afin de prévenir de plus grands scandales. Voici la teneur du rescrit.

Reverendissime Domine, uti Frater,

Sanctissimus Dominus Noster Pius IX preces Amplitudinis tuæ, ad hanc sacram Rituum Congregationem de more remisit, ut de jure super expositis decerneretur. Expositum vero

(1) *Tractatus de capitulis*, pag. 157.

fuit in Gallia Episcopos nonnullis sacerdotibus optime meritis indulgere facultatem gestandi eadem insignia quibus canonici cathedralium decorantur, eosque canonicos honorarios decernere. Hi autem sacerdotes, etsi præbendam non consequantur, nec actis capitularibus interveniant, jus tamen habent personaliter choro interessendi quoties illis arriserit, et sedendi post canonicos titulares. Post hæc Amplitudo tua expostulabat utrum necne sola voluntas Episcopi satis esset ad interdicenda prælaudata insignia, quando gravis ratio adesset judicio ipsius relinquenda, an potius quæstio ad forum esset trahenda?

Sacra eadem Congregatio ad Quirinales ædes subscripta die coadunata ordinariis in comitiis, audita super expositis plena relatione a R. P. D. secretario facta, maturo ac diligenti examine adhibito, satius duxit rescribere — *scribatur particulariter Episcopo juxta mentem,* — quam quæstionem de jure dirimere. Quamvis enim (et hæc fuit Sacræ Congregationis mens) nulli dubium sit atque in jure fundatum, Episcopos ex se indignos posse ab honoribus quos contulerint repellere, cum tamen expoliatio hujusmodi quasi mortem civilem importet, et quamdam infamiæ notam sacerdoti inurat cum non minori certe populi scandalo, propterea Amplitudo tua curet ad hæc non devenire, nisi quando sacerdotis indigna conversatio exigat ut contra illum de more procedere necesse sit ad majora scandala prævenienda.

Hanc S. Congregationis mentem dum Amplitudini tuæ communico, diuturnam ex animo exopto felicitatem.

Romæ, 11 septembris 1847 (1).

(1) *Decreta authentica Congregationis S. Rituum*, n. 4948, t. VII, app. 3, p. 481.

DES CENSURES.

DE L'EXCOMMUNICATION.

(5e ARTICLE.)

§ VII.

L'Excommunication majeure prive-t-elle de la possession ou de l'usage de la puissance temporelle?

54. En parlant du motif et du sujet de l'Excommunication, nous avons établi que l'on peut être excommunié non-seulement pour des péchés contre la foi et la discipline, mais encore pour des péchés dont l'objet matériel est purement temporel, ou, selon le langage reçu, pour une cause temporelle. Nous avons également établi que dans l'Eglise de Jésus-Christ, tous les membres, le Pape seul excepté, peuvent être légitimement excommuniés par le Souverain-Pontife, même les Rois et les Empereurs, et même aussi pour une cause temporelle. Or, comme l'Excommunication prive celui qu'elle a atteint de la communion des fidèles non-seulement *in divinis*, mais encore *in humanis* et *civilibus*, nous sommes naturellement amené par notre sujet à examiner si l'Excommunication en atteignant un prince, empereur ou roi, lui fait perdre sa puissance temporelle. Il semblerait tout d'abord que l'on pourrait répondre affirmativement à cette question; car, les fidèles ne pouvant communiquer dans les choses civiles et humaines avec les excommuniés non tolérés, il en résulte qu'un souverain, par le fait même de son excommunication, perd sa puissance ou tout au moins le droit d'en user. L'histoire nous offre l'exemple de quelques souverains qui ont perdu leur couronne à la suite de l'excommunication prononcée contre eux, et dans plusieurs décrétales, la sentence de déposition est annexée à l'excom-

munication lancée contre quelques souverains qui favorisaient les hérétiques (C. *Ad abolendam* 9, *de Hæreticis;* C. *Excommunicamus itaque* 13, *de Hæreticis ;* § *Moneantur;* C. *Absolutos* 16, *de Hæreticis*).

55. Toutefois la perte de la puissance temporelle, n'est pas un effet immédiat de l'Excommunication et ne la suit pas nécessairement. C'est une peine essentiellement distincte de la privation de la communion *in humanis seu politicis*, produite par l'excommunication. Comme nous le verrons plus loin, la défense de communiquer avec les excommuniés non tolérés n'interdit pas les relations de sujet à souverain, ni d'inférieur à supérieur, et réciproquement. D'ailleurs, l'Eglise n'a pas annexé la perte de la puissance temporelle à l'Excommunication, comme sa conséquence et son complément nécessaires. Elle peut, il est vrai, priver de sa couronne un roi indigne et incorrigible, mais elle n'a jamais prétendu infliger cette privation par le seul fait de l'Excommunication. Aussi chaque fois qu'elle a voulu que l'Excommunication produisît cet effet extraordinaire, sa sentence en a toujours fait une mention spéciale (1). La terrible sentence d'excommunication et de déposition qui fut prononcée contre l'empereur allemand Frédéric Barberousse, dans le premier concile œcuménique de Lyon établit cette distinction essentielle entre l'Excommunication e la Déposition.

56. La déposition est donc une peine nouvelle et distincte, surajoutée à l'excommunication; d'où il suit que les sujets ne sont pas déliés de leur serment d'obéissance à l'égard de leur souverain, par le seul fait que celui-ci est excommunié. Il en serait autrement, si le Pape attachait à cette excommunication, comme effet extraordinaire, la privation de la puissance temporelle et déclarait ses sujets déliés du serment de fidélité. Le

(1) Suarez, *de Censuris*, disp. 15, sect. 5 et sect. 6.

souverain serait alors réellement déposé, et ses sujets se trouveraient libres de tout engagement envers lui. Mais le Pape n'outrepasse-t-il pas son pouvoir, quand il annexe à la sentence d'excommunication celle de la déposition? Il ne peut être permis à un catholique de nier que le Pape ait le pouvoir d'infliger la peine de la déposition à un souverain, lorsqu'il la croit nécessaire au bien de la sainte Eglise et au maintien de la Religion catholique dans un Etat. Prétendre que le Pape ne peut, sans outrepasser les attributions de sa charge, déposer un souverain qui s'est déclaré l'ennemi de l'Église, c'est contredire ouvertement la doctrine des plus graves et des plus savants Théologiens catholiques, qui sont unanimes à attribuer ce pouvoir au Pasteur suprême des agneaux et des brebis, des peuples et des rois. Ces Théologiens se fondent sur les raisons suivantes :

1º L'Eglise peut, de droit divin, infliger des peines temporelles ; or la privation de la souveraineté est une peine temporelle; donc...

2º La déposition d'un roi peut quelquefois être nécessaire pour conserver à un peuple la vraie foi, et l'empêcher d'être précipité dans l'hérésie ou le schisme. Or les intérêts de la foi et du salut éternel pour un peuple catholique, ne peuvent être sacrifiés au caprice d'un souverain catholique qui fait servir son pouvoir à la perversion de ses sujets. Donc, le souverain qui méprise les intérêts spirituels de son peuple et sa foi au point de s'en constituer l'ennemi et le persécuteur, mérite, à bon droit, de perdre la royauté temporelle.

3º De droit divin, le Pape peut absoudre du serment et délier de l'obligation qui en résulte; or, le serment de fidélité est soumis aux mêmes conditions que tout autre serment. Il est donc soumis à la puissance des clefs et susceptible d'être annulé par le Pape, lorsqu'il y a pour cela de justes raisons et des motifs suffisants.

4° Le droit et le fait viennent confirmer ces preuves. Le droit, d'abord, qui contient la peine de la déposition contre les souverains devenus hérétiques incorrigibles. L'histoire nous offre plusieurs faits qui viennent à l'appui du droit. Nous citerons entre autres la sentence de déposition prononcée au milieu du premier Concile œcuménique de Lyon, par le pape Innocent IV, contre Frédéric Barberousse, empereur d'Allemagne. Le pape Innocent IV, avait convoqué le Concile de Lyon pour y juger, devant l'Eglise assemblée, la cause de l'empereur Frédéric, qui avait été précédemment excommunié par son prédécesseur Grégoire IX (1227), pour avoir violé ses serments, et s'être rendu coupable de sacrilège et d'hérésie. Pour donner plus de solennité au jugement qu'il devait prononcer, et plus de garantie à l'information de la cause, le Pape avait convoqué au Concile tous les Princes et Prélats de la chrétienté. L'empereur Frédéric reçut ordre d'y comparaître. Cent quarante Archevêques ou Evêques avec les Patriarches latins de Constantinople, d'Antioche, d'Aquilée et de Venise, se réunirent à Lyon sous la présidence du Pape. Il s'y trouva aussi un grand nombre d'abbés, de généraux d'ordres et de procureurs des Evêques absents. Les rois de France et d'Angleterre et l'empereur Frédéric lui-même se firent représenter au Concile par leurs ambassadeurs. Raymond VII, comte de Toulouse, Bérenger, comte de Provence, et Baudoin II, empereur de Constantinople, y assistèrent en personne. On informa la cause de l'empereur Frédéric qui fut convaincu de parjure, d'hérésie et de félonie. Thaddée de Suesse, son ambassadeur et son avocat, essaya vainement de justifier son maître. Frédéric ayant été jugé coupable sur les trois chefs, le Pape prononça de vive voix la sentence de déposition. En voici la substance : Innocent, rappelle d'abord les démarches qu'il avait faites, dès le commencement de son pontificat, pour traiter de la paix avec Frédéric, les promesses de l'empereur confirmées par un serment,

et violées ensuite par lui sans pudeur. « C'est pourquoi, dit le Pape, ne pouvant plus sans nous rendre nous-même coupable, tolérer ces iniquités, nous sommes pressés par le devoir de notre conscience de le punir. » Le Pape rappelle ensuite les crimes de Frédéric qu'il réduit à quatre chefs principaux et qu'il prouve être de notoriété publique, à savoir le parjure, le sacrilége, l'hérésie et la félonie. Il prouve le parjure par sa contravention à la paix faite avec l'Eglise en 1230, et par plusieurs autres serments violés; le sacrilége par la violence faite aux Légats et à d'autres Prélats qui se rendaient au Concile sur les galères de Gènes; l'hérésie par le mépris des censures qu'il avait violées en faisant célébrer l'office devant lui, par sa liaison avec les Sarrasins, et son alliance avec l'empereur Valace schismatique, auquel il avait donné sa fille en mariage, et enfin par d'autres conjectures qui fondaient un soupçon grave et sérieux. La félonie était prouvée par la vexation des sujets du royaume de Sicile qui était un fief de l'Eglise romaine, par la guerre contre l'Eglise même, et par la cessation du paiement des tributs pendant neuf ans. « Sur tous ces excès, continue le Pape, et sur beaucoup d'autres, après avoir délibéré soigneusement et mûrement avec nos frères et avec le très-saint Concile, comme nous tenons sur la terre, tout indigne que nous en sommes, la place de Jésus-Christ et qu'il nous a dit dans la personne du bienheureux apôtre Pierre : Tout ce que tu lieras sur la terre sera lié dans les cieux... Nous déclarons et dénonçons le susdit prince lié par ses péchés, rejeté de Dieu et privé de tout honneur et dignité par le Seigneur, et néanmoins nous l'en privons par notre sentence, absolvant pour toujours de leur serment, tous ceux qui lui ont juré fidélité, défendant fermement, par l'autorité Apostolique, que personne lui obéisse désormais comme empereur ou comme roi, ne le regarde comme tel, et voulant que quiconque à l'avenir lui donnera aide ou conseil en cette qualité, soit excom-

munié par le seul fait.» Nos itaque super præmissis et quam pluribus aliis ejus (imperatoris Frederici) nefandis excessibus, cum fratribus nostris, et sancto Concilio deliberatione præhabita diligente CUM JESU CHRISTI VICES, licet immeriti, TENEAMUS IN TERRIS, nobisque in B. Petri persona sit dictum : Quodcumque ligaveris super terram ligatum erit et in cœlis, memoratum principem, qui se imperio et regnis, omnique honore et dignitate reddidit tam indignum, qui propter suas iniquitates a Deo ne regnet et imperet, est abjectus, suis ligatum peccatis, et abjectum omnique honore ac dignitate privatum a Domino ostendimus, denunciamus et nihilominus SENTENTIANDO *pronuntiamus ;* omnes qui ei juramento fidelitatis tenentur ad stricte, A JURAMENTO hujusmodi perpetuo ABSOLVENTES AUCTORITATE APOSTOLICA, firmiter INHIBENDO ne quisquam de cætero SIBI tanquam imperatori vel regi PAREAT ET INTENDAT, decernendo, etc. etc. (1). »

Tandis que cette sentence se fulminait en plein Concile, le Pape et *tous* les Prélats tenaient à la main des cierges allumés qu'ils renversèrent et éteignirent après le prononcé de la sentence, *en déposant* l'empereur excommunié. Thaddée de Suesse, Gauthier d'Acre, son collègue et tous les gens de leur suite furent saisis de frayeur, ils se frappaient la poitrine et faisaient entendre des cris lamentables. Ce fut pour eux, disent les historiens du temps, comme une révélation du jugement même de Dieu. Thaddée, consterné par cette sentence, s'écria : « Le voici ce jour de douleur, de calamité et d'angoisse : *dies illa, dies iræ, calamitatis et miseriæ !* » Toutefois, ni les défenseurs de

(1) On trouve le texte entier de cette célèbre sentence avec tous les considérants qui la motivent, dans les actes du premier Concile œcuménique de Lyon, *Collect. Concil.*, Labbe, et dans le texte des décrétales, liv. II, tit. XIV, *de Sententia et re judicata*, ch. II. Ce chapitre, si important, a pour sommaire et inscription ces mots : « Papa Imperatorem deponere potest ex causis legitimis. Innocentius IV sacro « præsente Concilio (Lugdunensi) ad memoriam sempiternam. »

Frédéric, ni les ambassadeurs des rois de France et d'Angleterre, ni les princes présents au Concile ne songèrent à contester la compétence du tribunal, qui venait de prononcer la déposition de l'empereur allemand. Quelques-uns regrettèrent la sévérité de la sentence, mais aucun d'eux ne refusa au Pape le droit qu'il venait d'exercer.

57. Certains juristes, théologiens et canonistes français, se sont montrés beaucoup plus difficiles. D. Richard, entre autres se récrie très-haut et très-fort contre la déposition de Frédéric, et il s'efforce d'accumuler une foule de textes fort mal interprétés par lui, pour prouver que le Pape a outrepassé les attributions de son autorité en déposant l'empereur Frédéric. Il reproche surtout à Innocent IV d'avoir porté cette sentence de son chef et sans l'assentiment des Evêques, et il y a des juristes et canonistes français qui s'accordent avec lui à accuser ceux-ci de faiblesse, parce qu'ils ne se sont pas opposés à la déposition de l'empereur allemand. Nous avons prouvé que l'Eglise à le pouvoir de déposer les souverains. Nous n'avons donc pas à répondre au premier chef d'accusation porté contre le pape Innocent IV par D. Richard. Aux deux suivants nous répondons : Il est faux de dire que la sentence de déposition fut prononcée sans l'assentiment des Evêques. En voici la raison. La cause de Frédéric fut examinée et discutée dans le Concile en présence des ambassadeurs, des princes et de ceux même de l'empereur déposé, sans qu'aucun d'eux ait songé à contester la compétence du tribunal. Les réclamations faites par quelques ambassadeurs, avaient uniquement pour but d'engager le Pape à attendre de nouvelles informations avant de prononcer le jugement. Innocent IV consentit au délai demandé, et ce n'est qu'après l'expiration de ce délai, que jugeant la cause suffisamment instruite il prononça la sentence de déposition. Il résulte de là, que le pouvoir du Pape et du Concile sur l'empereur était alors généralement reconnu par

les souverains eux-mêmes. Comment supposer, en effet, qu'un Pape aussi éclairé que Innocent IV, et un Concile général composé d'un si grand nombre de Prélats eussent eu la pensée de délibérer sur la déposition de l'empereur Frédéric en présence des ambassadeurs, des princes et de ceux même de l'accusé, si l'usage et la persuasion universelle ne leur eussent attribué ce droit! Comment croire que ce droit, s'il eût été douteux, n'eût pas été contesté par ces ambassadeurs! Ils le devaient dans l'intérêt même des princes qu'ils représentaient. On ajoute que la sentence de déposition ne fut point revètue de l'approbation des Pères du Concile, et l'on se fonde sur ce que les actes ne font point une mention expresse de leur assentiment. Mais les membres d'un tribunal ne sont-ils pas toujours censés adhérer au jugement prononcé par leur président et en leur présence, lorsque surtout aucun d'eux ne manifeste ni explicitement ni même implicitemont son opposition? D'ailleurs, il n'est pas prouvé que les Pères du Concile n'aient pas donné leur approbation à la sentence. Loin de là même, un historien du temps, Nicolas de Curbio qui assista au Concile de Lyon, dit formellement, que la déposition prononcée par le Pape fut *approuvée* par tous *les Evêques présents, comme chacun peut s'en convaincre par leurs souscriptions, et par leurs sceaux attachés à cette sentence.* Mathieu Pâris, historien favori des canonistes français, avoue également que le *Pape* et tous les Prélats déposèrent ensemble Frédéric, et qu'ils apposèrent leurs sceaux à la sentence, tant pour une plus grande confirmation que pour le perpétuel souvenir de ce fait. Le pape Martin IV, disait en 1282, dans une procédure semblable: « Nous ne doutons pas que tout le monde ne sache de quelle manière notre prédécesseur, d'heureuse mémoire le pape Innocent IV, déclara au Concile de Lyon, *le même Concile approuvant*, que le dit Frédéric, qui par ses excès et ses erreurs sans nombre, s'était rendu indigne de l'empire et de la

royauté, avait été rejeté de Dieu, pour qu'il ne fût plus ni roi ni empereur, le dénonça privé par le Seigneur de tout honneur et de toute dignité, et l'en priva en outre par sa sentence. » Guillaume de Nangis, historien français du même siècle, dit la même chose presque dans les mêmes termes.

Maintenant quant au reproche de faiblesse que certains historiens hostiles à la Papauté, adressent aux Evêques pour ne s'être point opposés à la sentence du Pape, il est facile d'y répondre et de justifier ces Prélats. Etrange accusation! Voudrait-on nous faire croire que des Evêques commettent un acte de faiblesse, parce qu'ils se tiennent unis au Saint-Siége? Est-ce que jamais il a été vrai de dire que l'accomplissement d'un devoir était un acte de faiblesse? Voudrait-on nous faire croire que la résistance à l'autorité du Pasteur des fidèles et des pasteurs peut être un acte de courage et digne d'éloges? N'est-elle pas plutôt et ne sera-t-elle pas toujours un acte de félonie et de haute trahison, alors même que les opposants, Evêques ou prètres, s'appuieraient sur de prétendues libertés qui justifient l'insubordination? Ah Dieu nous garde de ce triste courage de la révolte contre l'autorité du Vicaire de Jésus-Christ!

Il reste donc établi et démontré non-seulement par le droit, mais encore par le fait de la déposition de l'empereur Frédéric, que l'Eglise peut priver les souverains de leur pouvoir temporel; car nous pouvons appliquer à ce fait l'axiôme, *ab actu ad posse valet consecutio* et raisonner ainsi: Les Papes, et toute l'Eglise réunie en Concile œcuménique ont déposé des souverains, donc ils en ont le droit. Car, si l'Eglise a usurpé ce pouvoir, et l'a réellement exercé en prétendant à tort qu'elle l'a reçu de Dieu, il faut nier à la fois sa vérité et sa sainteté; or, l'Eglise est infaillible et sainte; donc, on ne peut supposer qu'elle se soit trompée en s'attribuant un pouvoir que Dieu ne lui aurait pas donné; et encore moins peut-on

supposer qu'elle ait voulu nous tromper en s'arrogeant sciemment un pouvoir qui ne lui appartiendrait pas. Il faut donc nier la sainteté et l'infaillibilité de l'Eglise, ou reconnaître qu'elle possède le droit de déposer les souverains en vertu de l'autorité Apostolique, dont elle a été investie par Jésus-Christ dans la personne de son Chef, comme le Pape Innocent IV, le déclarait au Concile de Lyon, *auctoritate Apostolica.*

Nous n'insisterons pas plus longuement sur ce point qui ne se rattache d'ailleurs qu'indirectement au sujet qui nous occupe. Ceux de nos lecteurs qui désireraient des renseignements plus complets, pourront consulter les grands théologiens et canonistes qui ont traité cette question. Nous leur signalons entre autres Bellarmin, Suarez et Barbosa.

58. Avant de terminer ce chapitre important des effets de l'Excommunication, nous devons signaler à l'attention de nos lecteurs, les influences extraordinaires que le démon obtient sur les excommuniés. On ne peut nier que le prince des ténèbres acquière une puissance toute particulière sur les excommuniés par le fait même de leur Excommunication. Leur rébellion opiniâtre et contumace contre la divine autorité de l'Eglise, et leur exclusion de son sein, leur donne un trait frappant de ressemblance avec l'ange rebelle et exclu du royaume de la gloire. La mission du Sauveur en ce monde était de délivrer l'homme de la puissance du démon. Or, l'homme ne participe à cette délivrance que par son entrée dans l'Eglise et par sa participation aux trésors de la Rédemption, dont elle est la seule et divine dépositaire dans le monde. Il suit de là, que si l'Eglise rejette un fidèle de son sein, il retombe nécessairement dans la servitude première du démon. Aussi, dans les premiers siècles de l'Eglise, n'était-il pas rare de voir le démon posséder physiquement les excommuniés. Saint Paul nous en offre un exemple effrayant, dans l'incestueux de Corinthe qu'il excommunia et livra à Satan (I ad

Corinth. c. v, v. 5). Les saints Pères citent un grand nombre de faits semblables; et saint Augustin rappelant l'exemple de l'incestueux de Corinthe, fait remarquer que le démon devenait alors l'exécuteur des sentences de l'Eglise, et le bourreau de ceux qu'elle rejetait de son sein. Remarquons d'ailleurs l'énergie du langage de l'Apôtre. L'expression de livrer quelqu'un à Satan était pour lui synonime d'*excommunier*. L'Apôtre ne dit pas en termes exprès qu'il a excommunié l'incestueux de Corinthe, mais qu'il l'a livré à Satan pour être tourmenté par lui dans tout son corps : *Tradere Satanæ in interitum carnis*. Il suffit, d'ailleurs, de consulter l'histoire pour apprendre que les excommuniés qui se sont obstinés avec mépris dans leur rébellion contre l'Eglise, ont péri le plus souvent misérablement et sont devenus pour la postérité, d'effrayants exemples de cette justice d'en haut qui ne consent pas toujours à attendre le jour de l'éternité pour châtier les ennemis obstinés de son Eglise. Aussi le saint Concile de Trente pesant les terribles effets de l'Excommunication, déclare qu'il ne se peut qu'un chrétien, qui croit fermement à tout ce que l'Eglise enseigne sur ce point, puisse se résoudre à persévérer dans ce malheureux état. C'est pourquoi il veut qu'on regarde comme hérétiques, ou au moins comme suspects d'hérésie et qu'on poursuive comme tels, ceux qui passeraient plus d'une année dans l'Excommunication sans se faire absoudre.

Plaignons donc l'aveuglement déplorable et la folle imprévoyance de ces prétendus esprits forts qui croient pouvoir, dans leur enseignement écrit ou parlé, se rire impunément des excommunications et des foudres de l'Eglise. Plaignons même ceux-là qui regrettent que l'Eglise juge encore à propos dans des temps comme les nôtres, de se servir de cette arme qu'ils prétendent *rouillée* et *impuissante*. Les foudres de l'Eglise n'ont rien perdu de leur puissance, et il sera toujours vrai de dire que ce que l'Eglise lie sur la terre, sera lié dans le

Ciel. Ce que l'Eglise rejette, Jésus-Christ le rejette, et quiconque se rit des sentences de l'Eglise, celui-là se rit de Jésus-Christ lui-même, qui *se rira à son tour* de ces fiers contempteurs de son Épouse et les tournera en dérision ; car, qu'on ne se trompe pas ! on ne se moque pas impunément de Dieu. Nolite errare, Deus non irridetur (Galat., c. 6, v. 7). L'exemple de Frédéric Barberousse, excommunié au premier Concile de Lyon, nous reste comme un témoignage de la sanction divine annexée aux sentences de l'Eglise. Dès le jour où ce prince rebelle fut frappé des foudres pontificales, on vit décheoir sensiblement son empire et sa renommée, et le bras vengeur de Dieu s'appesantir avec une effrayante rigueur sur sa postérité. Son fils aîné, le roi Henri, meurt empoisonné par son père, laissant un fils qui sera égorgé ; son fils bâtard, Entius, qu'il avait fait roi de Sardaigne, meurt dans une cage de fer, après vingt-cinq ans de captivité ; son gendre Ezzelin, termine dans la captivité une vie atroce, par une mort plus atroce encore ; Thaddée de Suesse, le plus ardent de ses défenseurs contre le Pape, expire au milieu d'une bataille perdue, après avoir eu les deux mains coupées ; le plus intime de ses confidents, le rédacteur de ses déclamations antipapales, Pierre des Vignes, soupçonné par son maître d'avoir voulu l'empoisonner, est condamné à se voir crever les yeux, et comme le féroce Ezzelin, il se tuera de désespoir ; peu après, Frédéric lui-même termine sa vie, étouffé, dit-on, par son bâtard Maufroy ; Conrad, son fils légime, meurt à l'âge de vingt-six ans, empoisonné par ce même Minfroy, qui sera tué à son tour dans une bataille. Enfin, Conradin, dernier rejeton légitime de la famille de Frédéric, expire sur un échafaud à l'âge de sept ans, et avec lui s'éteignit dans le sang cette race antichrétienne des Hohenstaufen, qui se proclamait la seule loi et le seul maître de l'univers.

Ainsi, sont tombés avant et après Frédéric, les puissants et les forts de ce monde qui prétendaient braver impunément

l'autorité de l'Eglise et ses foudres : *Et nunc, reges, intelligite, erudimini qui judicatis terram ! ! !*

§ VIII.

De l'obligation d'éviter les Excommuniés. — Origine de cette obligation. — Quels excommuniés doit-on éviter, et en quoi doit-on les éviter ? — Quelles sont les raisons qui dispensent de cette obligation ?

59. Les saints Canons imposent aux fidèles l'obligation d'éviter les excommuniés et de s'abstenir de communiquer avec eux soit *in divinis* soit *in humanis*. Voici comment s'exprime le pape Calixte dans le canon *Excommunicatos* : « Ex« communicatos a sacerdotibus, nullus recipiat ante utriusque « partis justam examinationem, nec cum eis in oratione, aut « cibo, aut potu, aut osculo communicet, nec ave ei dicat, quia « quicumque in his vel aliis prohibitis scienter excommuni« catis communicat juxta Apostolorum institutionem, et ipse « simili excommunicationi subjacebit (1). » Cette obligation, comme tous les autres effets de l'Excommunication, dont nous avons parlé précédemment, est de droit ecclésiastique immédiat, et non de droit divin, comme l'ont prétendu quelques auteurs. Nous ne voyons nulle part dans l'Evangile que Jésus-Christ en accordant à son Église le pouvoir d'excommunier, ait établi lui-même directement l'obligation d'éviter les excommuniés. D'ailleurs, la pratique de l'Eglise prouve que cette obligation n'est que de droit ecclésiastique ; car, si elle était de droit divin, le Pape ne pourrait en dispenser d'une manière si générale que l'a fait Martin V au Concile de Constance. Enfin, le changement notable survenu en ce point dans la discipline de l'Eglise ne permet aucun doute.

60. La raison de cette obligation est facile à comprendre.

(1) C. XVII, caus. 11, quæst. 3.

Lorsque l'Eglise croit devoir retrancher de son corps et rejeter de sa communion un membre indigne et rebelle, il convient que les autres fidèles se comportent comme l'Eglise à l'égard de ce membre, le traitent comme excommunié de leur société et évitent tout rapport avec lui. Avant le Concile de Constance, l'obligation d'éviter les excommuniés était très-rigoureuse. Les fidèles n'osant communiquer avec eux, cette sévérité avait donné lieu à une multitude d'inconvénients, de scandales, d'embarras et de perplexités pour les fidèles timorés qui se trouvaient par suite de cette sévérité très-gênés dans leurs relations religieuses et sociales. Il arrivait même souvent que les fidèles souffraient plus de l'excommunication de certaines personnes avec lesquelles ils pouvaient avoir des rapports obligés, que ces personnes elles-mêmes. Pour obvier à ces inconvénients et tranquilliser la conscience des chrétiens, Martin V tempéra la sévérité de l'ancienne discipline sur ce point et introduisit une distinction entre les excommuniés dénoncés *publiquement* et *nominalement*, et les autres excommuniés. Dans la célèbre Constitution *ad evitanda scandala* il restreignit l'obligation d'éviter les excommuniés à ceux qui étaient publiquement et nominalement dénoncés comme tels, et à ceux qui auraient encouru l'excommunication prononcée par le canon *Si quis suadente* pour avoir maltraité notoirement un clerc. Quant aux autres excommuniés même notoires, Martin V permit de communiquer avec eux. Toutefois, le Pape déclare dans cette même constitution, que tout en restreignant l'obligation d'éviter les excommuniés à ces deux cas, il n'entend pas adoucir pour les excommuniés eux-mêmes les effets de l'excommunication. Ces effets restent les mêmes pour les excommuniés non dénoncés, même secrets et occultes, de telle sorte qu'ils sont obligés de s'abstenir de toute communication *tam in divinis quam in humanis* avec les autres fidèles, tant qu'ils n'ont pas été positivement invités par ceux-ci à communiquer avec eux.

Le texte de la Constitution *Ad evitanda scandala* n'est pas identique chez les différents auteurs qui l'ont citée; mais les variantes ne tombent que sur les mots sans rien changer au sens qui demeure le même dans tous les textes. Nous avons choisi de préférence celui de saint Antonin qui est le plus généralement adopté : « Ad evitanda scandala et multa pericula subveniendum-« que conscientiis timoratis, statuit (indulgemus) quod nemo « deinceps a communione alicujus in sacramentorum admini-« stratione, vel receptione, aut aliis quibuscumque divinis, vel « extra, prætextu cujuscumque sententiæ aut censuræ eccle-« siasticæ, seu suspensionis aut prohibitionis ab homine vel a « jure generaliter promulgatæ, teneatur abstinere, vel aliquem « vitare, aut interdictum ecclesiasticum observare, nisi sen-« tentia, prohibitio, suspensio, vel censura hujusmodi fuerit in, « vel contra, personam, collegium, universitatem, ecclesiam « aut locum certum, aut certam, a judice publicata, vel de-« nunciata specialiter et expresse, salvo si quem pro sacrilegia « manuum injectione in clericum sententiam latam a canone « adeo notorie constiterit incurrisse, quod factum non possit « aliqua tergiversatione celari neque alio suffragio excu-« sari. Nam a communione illius, licet denuntiatus non « fuerit, volumus abstinere, juxta canonicas sanctiones. Per « hoc tamen hujusmodi excommunicatos, suspensos, inter-« dictos, seu prohibitos non intendit (intendimus) in aliquo « relevare, nec eis quomodolibet suffragari (1). » Il résulte donc de la mitigation introduite par la Constitution de Martin V que les fidèles ne sont plus tenus d'éviter que les excommuniés nominalement et publiquement dénoncés, et ceux dont il est notoire qu'ils ont commis des violences sur la personne d'un clerc (notorii clericorum percussores). Ces deux sortes d'excommuniés sont désignés par les qualifications de *vi-*

(1) Suarez, *de Censuris*, disp. 9, sect. 2.

tandi ou *non tolerati*; les autres sont appelés *tolerati* ou *non vitandi*. Ces excommunications doivent toujours s'entendre dans le sens de la Constitution *Ad evitanda*. Ainsi *vitandi* est synonime de *denuntiati* ou de *clericorum percussores notorii*.

61. Il importe donc de bien préciser le caractère de dénonciation requise pour qu'il y ait obligation d'éviter un excommunié, comme aussi la notoriété requise dans les mauvais traitements infligés à un clerc pour qu'on soit obligé d'éviter son auteur.

Et d'abord, pour ce qui regarde la dénonciation, il faut qu'elle soit nominale et publique tout à la fois. Ainsi, la dénonciation publique ne suffit pas, si elle n'est en même temps nominale et réciproquement. La dénonciation nominale est celle qui exprime le nom propre de la personne ou des personnes excommuniées, ou à défaut des noms propres, la désignation d'une qualité, fonction ou dignité qui ne puisse convenir qu'à la seule personne qu'on a en vue, comme par exemple celle-ci : Nous déclarons excommunié le roi de tel royaume, le chef de telle communauté. Dans ce cas la dénonciation est formelle, et on ne peut se méprendre sur la désignation de la personne excommuniée. La désignation ne doit pas se prendre du crime commis, mais des qualités spéciales de son auteur, autrement elle ne serait ni spéciale, ni expresse, mais générale, ce qui est contraire à la constitution *Ad evitanda*, où il est dit : *Nisi... sententia fuerit contra personam certam denuntiata specialiter et expresse.*

Si une dénonciation était conçue dans les termes suivants : Nous déclarons excommuniés Pierre, auteur du meurtre de Jean, ainsi que ses complices, Pierre devrait être considéré comme excommunié *vitandus non toleratus*, car il est nommément désigné, mais il n'en serait pas de même de ses complices, bien que d'ailleurs ceux-ci fussent notoires et connus de tout le monde. La raison en est que le mot, *ses complices*, ne

désigne ni le nom propre ni même la qualité ou l'office particulier et exclusif des coopérateurs de Pierre. On pourra donc continuer de communiquer avec eux (4). Ainsi, pour parler d'un évènement actuel, la sentence déclaratoire d'excommunication qui a été publiquement affichée et promulguée par ordre du Pape contre les usurpateurs des Romagnes et leurs fauteurs, et notamment contre le gouvernement Piémontais (gubernium Subalpinum), ne rend pas ces excommuniés *vitandi;* mais ils continuent a être *tolerati* malgré la publicité de la dénonciation et la notoriété de leur crime, parce qu'ils ne sont pas désignés par leur nom propre, ou équivalemment.

Nous avons dit aussi que la dénonciation devait être publique, c'est-à-dire qu'il faut qu'elle ait été faite au nom de l'autorité ecclésiastique dans un lieu public, soit de vive voix, comme si un curé délégué par son évêque dénonçait à ses paroissiens pendant les offices le nom d'un excommunié, soit par écrit au moyen de cédules affichées dans les lieux où se font les notifications ecclésiastiques. Il ne suffit donc pas que la sentence condamnatoire ou déclaratoire d'excommunication ait été prononcée par le juge siégeant sur son tribunal, même en présence des parties, ou à la suite d'un procès criminel régulier et notifié au coupable, mais il faut de plus une dénonciation publique et solennelle, distincte de la sentence judiciaire (5). Dans le doute si un excommunié est suffisamment dénoncé, on n'est pas obligé de l'éviter (6). Toutefois, on ne doit pas oublier que la permission de communiquer avec des excommuniés est une grâce accordée aux autres fidèles, et non un droit concédé aux excommuniés. Ainsi, les fidèles restent libres d'éviter les excommuniés tolérés, sans que ceux-ci puissent les forcer à user envers eux de la liberté que leur donne

(4) S. Lig., *Th. Moral.*, l. VII, c. 2, d. 1, n. 3.
(5) Lacroix, lib. VII, n. 184.
(6) S. Liguor., *ibid.*, l. VII, c. 2, d. 1, n. 137.

la constitution *Ad evitanda,* comme l'observent tous les auteurs (7).

62. Nous avons maintenant à préciser le caractère de notoriété requise pour qu'il y ait obligation d'éviter les auteurs notoires de mauvais traitements infligés à un clerc, *notorii clericorum percussores.* L'excommunication qui est désignée dans le droit, sous le nom de *Excommunicatio canonis* est celle qui est infligée *ipso facto* par le canon *Si quis suadente* à tous ceux qui osent porter la main sur un clerc ou un religieux, ou les maltraiter d'une manière physique et corporelle quelconque. Cette excommunication a été établie pour sauvegarder le respect dû à l'état ecclésiastique et à l'état religieux; elle constitue à l'égard des personnes consacrées à Dieu ce qu'on appelle dans le droit ecclésiastique *privilegium canonis.* Comme ce privilège n'est point accordé à l'individu *qua talis,* mais en vue du bien de tout l'ordre ecclésiastique, il n'est pas en son pouvoir d'y renoncer, et d'exempter ainsi de l'excommunication celui qui le maltraiterait. Il s'étend non seulement aux clercs et aux religieux qui sont dans les ordres sacrés, mais encore aux clercs minorés et aux tonsurés, comme aussi aux religieux convers, aux religieuses et aux novices. Toutefois les tonsurés et les minorés non bénéficiers qui cessent de porter l'habit ecclésiastique et la tonsure perdent ce privilége, si après avoir été avertis par l'Evêque, ils continuent à se vêtir à la façon des séculiers. Voici la teneur de ce canon : « Innocentius « papa II in Concil. Lateran.— Si quis suadente diabolo hujus « sacrilegii reatum incurrerit quod in clericum vel monachum « violentas manus injecerit, anathematis vinculo subjaceat, et « nullus Episcoporum præsumat illum absolvere, nisi mortis « urgente periculo, donec Apostolico conspectui præsentetur « et ejus mandatum suscipiat (8). » Précisons maintenant la no-

(7) *Ibid.*, loco cit.
(8) Can. 29, caus. 17, quæst. 4.

toriété requise, quand il s'agit de l'excommunication dite *excommunicatio canonis*. On distingue deux sortes de notoriétés, la notoriété de fait et la notoriété de droit. La première existe quand un fait s'est accompli devant la majorité des habitants d'une localité, d'une communauté ou d'une paroisse. Si la localité est une ville ou une paroisse étendue et populeuse, il suffit, suivant la remarque de Lacroix (9), que le nombre des témoins du fait soit considérable, relativement à la population, bien qu'il ne constitue pas la majorité, ni même la moitié des habitants du lieu. Pour juger de l'existence de la notoriété, on doit tenir compte du lieu où ce fait s'est passé; ainsi s'il s'est accompli sur une place publique, le nombre de témoins requis pour la notoriété pourra être moindre que s'il s'était accompli dans une maison ou dans un autre lieu privé et fermé au public. Dans tous les cas, il faut que la renommée du fait soit parvenue aux oreilles de la majorité des habitants du lieu, ou des membres de la communauté vis-à-vis desquels la notoriété doit exister; et qu'on en parle comme d'une chose notoire et sur la foi de nombreux témoins oculaires. « Sufficit fama com-« munis orta a viris fide dignis, et integre probata, quæ qui-« dem jam præbet moralem certitudinem, ut Pal. Bon. Salm., « cum Sayr. et aliis. Putant tamen Viva, Avil. et Dic., apud « Lacroix, non sufficere famam quod quis percusserit, sed re-« quiri etiam famam quod publice percusserit (10). »

Or, la notoriété requise dans le cas présent, c'est la notoriété de fait. Elle doit s'étendre non seulement au fait matériel des mauvais traitements, mais aussi à la culpabilité morale de son auteur. Il ne suffit pas qu'il soit notoire qu'on a frappé un clerc, il faut de plus qu'il soit notoire qu'on l'a fait d'une façon coupable, de manière à encourir l'excommunication du Canon

(9) Lib. VII, n. 975.
(10) Liguor., lib. VII, c. 2, d. 1, n. 141.

si quis suadente, comme l'exige d'ailleurs l'Extravagante *Ad evitenda :* « Sententiam latam a canone adeo notorie con-« stiterit incurrisse quod factum non possit aliqua tergiver-« satione celari, nec aliquo suffragio excusari. » Ces paroles se rapportent évidemment à la notoriété du fait matériel, et celles-ci *nec aliquo suffragio excusari* doivent s'entendre de la culpabilité morale de l'agent.

Quant à la notoriété de droit elle ne peut suffire par elle seule, à moins qu'elle ne soit accompagnée de la dénonciation nominale et publique (11).

63. Ainsi donc de tout ce qui précède, la conclusion pratique c'est que les seuls excommuniés que les fidèles soient obligés aujourd'hui encore d'éviter sont les excommuniés dénoncés, et ceux qui sont notoirement tombés dans l'excommunication du canon *Si quis suadente.* Quant aux autres on peut communiquer avec eux, quand même d'ailleurs, leur excommunication serait notoire et évidente. D'où il suit, comme le fait observer saint Alphonse de Liguori, que l'on peut communiquer avec les hérétiques et les schismatiques, même notoires, malgré l'excommunication majeure qu'ils ont encourue *ipso facto,* parce qu'ils n'ont pas été nominalement et spécialement dénoncés(12). Nous exceptons, toutefois, le cas où leur fréquentation deviendrait un scandale ou un péril de perversion ; car alors le droit naturel seul défend de communiquer avec eux, et c'est dans ce cas que l'on doit obéir au précepte que saint Paul imposait à Tite : *Hæreticum hominem post primam et secundam correptionem devita* (c. III); et à cet autre de saint Jean : *Nolite recipere in domo nec ave ei dixeritis* (c. II).

L'Extravagante *Ad evitanda* ne permet pas seulement la communication *in humanis* avec les excommuniés; elle leur per-

(11) Suarez, *de Censur.*, disp. 9, sect. 2, n. 11.
(12) Lib. VII, c. 2, d. 1, n. 136.

met aussi la communication *in divinis*; quod nemo deinceps a communione alicujus in sacramentorum administratione, vel receptione, AUT ALIIS QUIBUSCUMQUE DIVINIS, vel extra. D'où il résulte clairement qu'il est permis de communiquer avec les excommuniés tolérés non seulement dans les choses de la vie civile et sociale, mais encore dans les choses divines et religieuses, telles que la prière, l'assistance au saint Sacrifice, la collation et la réception des Sacrements, la sépulture ecclésiastique, l'assistance aux solennités religieuses, bien que les excommuniés pêchent en communiquant *in divinis* avec les fidèles.

64. Quoique les fidèles restent libres de repousser de leur communion les excommuniés tolérés, comme nous l'avons dit précédemment, il y a cependant pour eux dans certains cas une sorte d'obligation d'user envers les excommuniés tolérés du privilège qui leur est accordé par la constitution *Ad evitanda*. Ainsi si leur refus donne lieu à des scandales, à des querelles, ou autres inconvénients, la prudence conseille la condescendance, et pour éviter un plus grand mal, les fidèles doivent user en faveur des excommuniés du privilège qui leur est accordé. Du reste lorsqu'un fidèle veut entrer en relation avec un excommunié toléré, celui-ci peut licitement répondre à l'invitation qui lui est faite; s'il en était autrement le privilège accordé au fidèle serait illusoire dans une multitude de cas.

65. L'obligation d'éviter les excommuniés dénoncés, et ceux qui ont encouru l'excommunication dite du *canon*, est rigoureuse et ne souffre d'autre exception que celle de la force majeure, quand il s'agit de la communication *in divinis*. Ainsi un prêtre qui serait menacé d'une mort certaine s'il refusait de célébrer le saint Sacrifice devant un assistant excommunié dénoncé, pourrait célébrer, quia lex *ecclesiastica non obligat sub tanto incommodo*. La communication in humanis peut être licite pour des raisons d'une moindre importance. Aussi les

saints Canons reconnaissent qu'on peut légalement communiquer *in humanis* avec des excommuniés denoncés et non tolérés, pour cinq raisons principales qui sont désignées dans le vers suivant :

Utile, lex, humile, res ignorata, necesse.

Ces raisons sont consignées dans le canon *Quoniam* du pape saint Grégoire VII (13). En voici la teneur. « Quoniam multos « peccatis nostris exigentibus pro causa excommunicationis « perire quotidie cernimus, partim ignorantia, partim nimia « simplicitate, partim timore, partim etiam necessitate, de-« victi misericordia anathematis sententiam ad tempus prout « possumus, opportune temperamus. Apostolica itaque aucto-« ritate ab anathematis vinculo hos subtrahimus, videlicet « uxores, liberos, servos, ancillas seu mancipia, nec non « rusticos servientes, et omnes alios qui non adeo curiales « sunt ut eorum consilio scelera perpetrentur *et eos qui « ignoranter excommunicatis communicant, sive illos qui commu-« nicant cum eis qui excommunicatis communicant. Quicumque « autem orator, sive peregrinus, sive orator in terram excommu-« nicatorum devenerit, ubi non possit emere, vel non habeat inde « emat, ab excommunicatis accipiendi licentiam damus. Et si « quis excommunicatus non in sustentationem superbiæ sed huma-« nitatis causa dare aliquid voluerit, non prohibemus.* »

La première raison qui permet de communiquer avec un excommunié, c'est donc d'après saint Grégoire VII, l'utilité spirituelle et même temporelle des fidèles. La seule utilité temporelle de l'excommunié ne saurait suffire pour que les fidèles puissent communiquer avec lui ; car s'il en était ainsi la communication avec les excommuniés serait presque toujours licite (14).

(13) Can. 103, caus. XI, q. III. Gratian., 2ª p.
(14) Suarez, *de Censur.*, disp. 15, sect. 4.

2° Le lien du mariage permet aussi de communiquer avec un excommunié. Les relations conjugales ne sont ni détruites ni suspendues par l'excommunication de l'un des époux. Ils peuvent donc continuer à cohabiter et à vivre ensemble comme ils le faisaient avant l'Excommunication, sans que leurs devoirs, ni leurs droits réciproques soient en rien diminués. Quelques auteurs ont prétendu que la communication *in divinis* était permise entre les époux, mais c'est à tort; l'opinion contraire est regardée comme mieux fondée, *verior*, par saint Alphonse de Liguori (15).

3° La dépendance naturelle, domestique et civile. Ainsi les enfants peuvent communiquer avec leurs parents excommuniés, les domestiques avec leurs maîtres, les ouvriers avec leurs patrons, les inférieurs avec leurs supérieurs, les soldats avec leurs chefs, les sujets avec leur Souverain. Il en est de même des supérieurs et des parents vis-à-vis de leurs inférieurs et de leurs enfants, ils peuvent également communiquer avec eux malgré l'excommunication de ceux-ci; et tant qu'ils peuvent exiger d'eux les services qui leur sont dus. La raison en est que l'excommunication ne détruit pas les liens de dépendance naturelle, conventionnelle ou civile persistants. Les inférieurs sont obligés de continuer à obéir comme auparavant, à communiquer avec leurs supérieurs dans tout ce qui regarde ces relations de dépendance. Cette communication n'est pas seulement facultative, elle est obligatoire, comme l'a déclaré le pape Alexandre III dans la Décrétale *inter alia* (16).

4° L'ignorance, même vincible, est une raison suffisante pour justifier la communication avec les excommuniés. Ainsi, dans le doute, on n'est pas obligé de chercher à s'éclairer, mais on peut à cause même de ce doute vincible communiquer avec

(15) *Ibid.*, l. VII, *de Censur.*, c. 2, dub. 202.
(16) 31, *de Sentent. Excomm.*

celui dont l'excommunication paraît douteuse, suivant la dispense accordée par le pape saint Grégoire VII et rapportée dans le canon *Quoniam,* comme l'enseigne Suarez (17). Il suit de là que l'on n'est obligé d'éviter un excommunié que lorsqu'on a acquis la certitude morale qu'il est réellement excommunié dénoncé.

5° Enfin une dernière raison canonique qui permet de communiquer avec les excommuniés dénoncés, c'est la nécessité, soit spirituelle, soit temporelle de l'excommunié lui-même ou d'autres personnes. La raison en est que l'obligation d'éviter les excommuniés n'étant que de droit ecclésiastique, elle cesse dès que son observation devient trop onéreuse ou impossible, *quia lex non obligat sub tanto incommodo.* La raison de nécessité semble se confondre avec la première que nous avons indiquée, à savoir la raison d'utilité. Cependant, elle en diffère en ce que l'utilité temporelle de l'excommunié ne suffit pas pour justifier la communication avec lui, tandis que la nécessité seule suffit. Nous parlons d'une nécessité grave, car, autrement, elle ne différerait pas de l'utilité.

SACRÉE CONGRÉGATION DES ÉVÊQUES ET RÉGULIERS.

V. Profession religieuse. — Dispense.

Profession faite avant l'âge de seize ans accomplis. — Noviciat interrompu et fait loin du lieu destiné aux novices. — Béatification. — Recours après le laps de cinq ans. — Restitution en entier.

I. Eugène G., du diocèse de Santiago (Chili), prit l'habit religieux dans l'ordre de la Merci au couvent de Santiago, et le 24 novembre 1837, il fit la profession solennelle en qualité de

(17) *Loco cit.*, d. 15, sect. 3, n. 5.

frère lai. Au mois d'octobre 1843, il s'enfuit du couvent où il retourna en 1846. Il recourut en 1849 à la Sacrée Congrégation des Évêques et Réguliers, afin d'obtenir la restitution en entier *ob lapsum quinquennii*, à l'effet de faire déclarer sa profession nulle pour deux chefs, savoir, pour l'avoir émise avant l'âge de seize ans accomplis, et pour n'avoir pas fait le noviciat selon les prescriptions canoniques. Sa réplique fut transmise à l'Archevêque de Santiago; mais la réponse de ce Prélat s'étant égarée par suite des événements de cette époque, l'affaire n'eut pas alors de suite. En septembre 1852, Eugène renouvela sa demande à la Sacrée Congrégation, qui la renvoya encore à l'Archevêque, *pro informatione et voto, audito etiam voto P. Provincialis*. L'Archevêque avait déjà, lors du premier recours, entendu la nourrice du suppliant, et le résultat de sa déclaration avait été qu'Eugène avait réellement émis la profession religieuse avant l'âge requis. Le provincial s'est aussi prononcé dans le même sens, et il a exprimé, ainsi que l'Archevêque lui-même, le vœu que la requête fût accueillie favorablement. La Sacrée Congrégation demanda encore l'avis du procureur général de l'Ordre. Après quoi le secrétaire ayant rapporté l'affaire au Souverain-Pontife dans l'audience du 6 décembre 1853, Sa Sainteté daigna accorder à l'Ordinaire les facultés nécessaires pour absoudre le suppliant des censures qu'il avait encourues par son apostasie, instruire le procès sur les causes de restitution en entier et de nullité de la profession (1) et permettre au suppliant de demeurer loin du cloître, *in habitu decenti*, jusqu'à décision de la cause. La Sacrée Congrégation ayant reçu les actes du procès et reconnu que des défauts substantiels s'étaient glisés dans la procédure, une nouvelle relation fut faite à Sa Sainteté, et dans l'audience du 26 août 1859 : « Sanctissimus, attentis peculiaribus circumstantiis, sa-« navit enunciatos defectus in confectione processus admissos,

(1) Voir la *Revue*, v^e^ série, v^e^ cahier, pag. 160.

« ut illis non obstantibus ad propositionem et definitionem « causæ a S. Congregatione procedi possit et valeat. Constitu- « tione Bened. XIV incipien. « *Si datam* » aliisque contrariis « quibuscumque non obstantibus, quibus Sanctitas sua dero- « gavit.» En conséquence, le défenseur de la profession religieuse fut chargé de présenter ses observations; et le suppliant choisit un avocat pour défendre sa cause, sur laquelle un consulteur de la Sacrée Congrégation a été aussi appelé à donner son avis.

Observations du défenseur d'office de la profession religieuse.

II. Après avoir fait ressortir les défauts d'un procès instruit par l'Ordinaire (2), le défenseur s'attache à prouver 1° qu'il n'y a pas lieu d'accorder la restitution en entier, 2° que la profession doit être regardée comme valide. Les raisons qu'il apporte peuvent se résumer ainsi qu'il suit.

Eugène G. a fait profession le 24 novembre 1837, et il n'a eu recours au Saint-Siège qu'au mois de mars 1849, encore que dans cet intervalle il eût demeuré plusieurs années dans le cloître, qu'il en fût sorti, et qu'il y fût rentré. Il a donc laissé passer inutilement les cinq ans accordés aux Réguliers pour demander la nullité de leur profession, et conséquemment il n'est plus recevable *ad allegandam quamcumque causam* (3). La sagesse de cette disposition du Concile de Trente ne peut échapper à personne; car, outre la prescription de ratification, résultant d'un si long retard à réclamer, « alias non obviare- « tur litibus, nec religiones gauderent tranquillitate, quod « fuit præcipua mens et intentio Concilii Tridentini (4). » Si l'Église, cette mère compatissante des fidèles, accorde parfois la restitution en entier contre le laps de cinq ans, l'examen du

(2) Ces défauts sont, à peu de chose près, les mêmes que nous avons dû signaler dans une cause analogue, *ibid.*, pag. 463.

(3) Conc. Trid., sess. 25, c. 19, *de Regular. et Monial.*

(4) Reiffenst., in *Decretal.*, lib. 3, tit. 31, § II, n. 202.

doute qui est proposé à cette fin doit rouler principalement sur les causes qui ont empêché de recourir en temps convenable (5). Or, Eugène G. n'allègue aucune cause de ce genre; mais si, en l'absence de renseignements positifs sur ce point, il est permis d'user de conjectures, les motifs de son retard peuvent se tirer ou des obstacles qu'il aurait rencontrés, ou de l'ignorance où il aurait été de la disposition du Concile de Trente; deux hypothèses également inadmissibles.

Car, le P. Provincial, dans son rapport, affirme que les personnes de la communauté ont entendu dire à Eugène que la vie du cloître lui déplaisait pour des raisons de conscience et de santé; et c'est ce qu'ont aussi déposé tous les témoins, en répondant aux articles à eux adressés par le suppliant, et particulièrement François G., qui avait même reçu d'Eugène de l'argent pour entamer la cause de nullité. Qui donc empêchait celui-ci de faire les démarches nécessaires pour arriver au but, lorsqu'il ne faisait aucune difficulté d'exprimer ouvertement un mécontentement, et même de faire connaître qu'il préparait les moyens de sortir du cloître? Ce n'était certainement pas ses supérieurs, à qui ses discours ne pouvaient être inconnus; ses supérieurs, qui n'avaient usé ni de sollicitations ni de contrainte pour lui faire prendre l'habit religieux, ainsi qu'il l'a avoué lui-même, et que l'ont attesté plusieurs pères; ses supérieurs, qui à peine consultés sur la sécularisation d'Eugène exposèrent avec franchise l'état des choses, et se prononcèrent même dans un sens conforme aux désirs du suppliant. Mais d'ailleurs il faut se rappeler que ce dernier s'enfuit du cloître quelques années après sa profession et qu'il n'y rentra qu'au bout d'environ trois ans. Rien assurément ne pouvait dans cet intervalle, l'empêcher de faire ses réclamations.

2 Il n'est pas probable que le suppliant ignorat la disposition du Concile. En effet, il passa la plus grande partie de son

(5) Idem. in lib. I, tit. 41, § IV, n. 91.

année de noviciat dans la chambre du P. Maître alors gravement malade, mais qui revint en santé et fit faire au novice sa profession croyant par là lui faire du bien, comme il est dit dans le procès. Or, ce père devait en conscience instruire par lui-même son novice de toutes les règles de l'Ordre, des droits et des charges de la religion, qu'il ne pouvait apprendre autrement, puisqu'il ne prenait pas part aux exercices communs, où l'on faisait la lecture des constitutions et où l'on formait les novices. De plus, Eugène manifesta sa répugnance pour l'état religieux et ses doutes sur la nullité de sa profession, non-seulement à plusieurs pères du couvent, mais encore à des étrangers qui ne pouvaient ignorer certaines règles fondamentales, ni manquer de l'avertir que s'il était résolu de réclamer contre sa profession, il devait se hâter de le faire avant que l'expiration des cinq ans ne vînt le priver de tout droit à cet égard. Enfin, supposé même qu'il eût tout ignoré, il s'agirait ici d'une ignorance de droit, qui ne peut servir d'excuse (6); et d'ailleurs, quand il fit profession et contracta la grave obligation d'observer les vœux solennels, il devait savoir tout ce qui le regardait, même pour le cas où il voudrait réclamer contre cet acte, et s'il négligea de s'en instruire, il se rendit coupable d'une ignorance crasse, qui ne saurait l'excuser.

De tout ce qui précède il faut conclure qu'il n'y a aucune raison d'accorder à Eugène la restauration en entier, et conséquemment il n'y aurait pas lieu non plus à examiner la question de nullité de la profession. Discutons cependant, si l'on veut, les deux motifs sur lesquels on fonde cette nullité.

1° *Le défaut d'âge*. En 1822, un tremblement de terre, survenu dans la paroisse du suppliant, détruisit l'église, où se conservaient les livres paroissiaux, et tout fut perdu. Eugène ne pouvant dès lors avoir son extrait de baptême, a eu recours, pour former la preuve supplétive, à un grand nombre de ses

(6) L. 9, *Regula*, § *de Juris et facti ignorantia*.

amis et d'autres personnes connaissant sa famille, lesquelles ont toutes répondu, avec trop d'empressement et en termes identiques qu'*Eugène naquit dans le mois d'août ou de septembre* 1822, d'où il résulte qu'au 21 novembre 1837, époque de la profession, il n'avait pas encore seize ans accomplis. Mais quelle confiance méritent ces témoins apparaissant au moment d'un procès, c'est-à-dire en un temps suspect, et déposant sur un fait indifférent pour eux, arrivé longues années auparavant, et qu'ils ne pouvaient vraisemblablement pas se rappeler avec précision, tandis qu'on ne les avait pas produits, lorsqu'en 1837 il fallait fournir au couvent la preuve de l'âge canonique nécessaire pour la profession? Quelle confiance, je le répète, méritent ces témoins en présence d'une déposition contraire, émise en 1837 par plusieurs femmes, qui ordinairement se rappellent mieux que les hommes ces sortes d'événements domestiques, et qui pouvaient déposer d'ailleurs avec plus de certitude sur un fait passé peu d'années auparavant. Au reste, dans l'acte solennel de sa profession, écrite et signée de sa propre main, Eugène déclare, entre autres choses, qu'il *fait cette profession librement et spontanément*,, *après avoir terminé l'année de son noviciat*, *et observé tout ce qui est requis par les prescriptions et décrets du Concile de Trente ;* et comme le Concile de Trente requiert pour la profession, l'âge de seize ans accomplis, le suppliant a explicitement confessé qu'il avait alors atteint cet âge. Or cette confession contitue une preuve plus forte que toute autre, et contre laquelle on ne peut même invoquer de preuves contraires (7). Il est donc clair que le prétendu défaut d'âge ne soutient pas la discussion.

2° Il faut en dire autant du *défaut de noviciat*. Qu'Eugène eût accompli avant sa profession l'année entière d'épreuve, c'est un fait qu'on ne doit pas seulement supposer, comme une chose fondamentale dans tous les Ordres religieux, mais

(7) C. 10, *Per tuas, de Probationibus* ; l. 1, *Confessus*, ʒ *de Confessis* ; l. 1, *Contra*, c. *de Testibus*.

qui est constaté par l'acte de profession déjà cité, et confirmé par trois pères, supérieurs immédiats du suppliant. Le défaut consisterait donc en ce que, durant cette année, il serait sorti quelques fois du couvent, et qu'au lieu de rester dans le cloître des novices, il *assistait* constamment, à l'exception d'un mois, le P. Maître, dans sa cellule. Ces faits fussent-ils solennellement prouvés, qu'ils ne feraient rien à la question. Il est aujourd'hui certain d'après les sentiments unanimes des Théogiens et des Canonistes, que le noviciat n'est interrompu que lorsque le novice part avec l'intention de ne pas revenir et de ne pas faire profession (8). Il suffirait donc que le réclamant, après être sorti du couvent y fût rentré, et eût fait profession quelque temps après, pour que ses sorties dussent être comptées pour rien. Mais est-il bien certain qu'il soit sorti durant le temps du noviciat? ou plutôt ne confond-on point ces prétendues sorties avec la fuite postérieure à la profession, et l'apostasie de 1843? A l'exception d'un seul témoin, aucun ne parle de fuite arrivée pendant le noviciat, ou plutôt tous concluent positivement en déposant que le novice ne passa qu'un mois dans le cloître commun, et que le reste de l'année il fut continuellement occupé auprès du P. Maître, qu'un état de grave infirmité ne permettait pas d'abandonner un instant. Ce séjour auprès du P. Maître ne peut pas non plus être considéré comme une circonstance qui nuise par elle-même à la validité du noviciat. Car, c'était le supérieur qui l'avait ainsi voulu, et il n'est prescrit nulle part que les novices doivent rester toujours en un lieu déterminé. Le droit reconnaît, au contraire, que le novice peut, avec la permission du supérieur, sortir du couvent et même traiter les affaires au-dehors (9).

(8) Bordon., tom. I, resolut. 54, n. 191 ; Tamburin., *de Jure Abbatum*, tom. III, disp. 6, quæst. 1, n. 17 ; Novar., *Lucerna Regular.*, V. *Annus*, n. 7 ; Ferraris, V. *Annus novitiatus*, n. 12 ; Pignatell., *Consult. canonic.*, tom. 9, consult. 175, n. 10, etc.

(9) C. 7, *Insinuante, qui clerici vel voventes*, etc.; S. C. C. apud Pignatell., *loc. cit.*, n. 9.

IV. Enfin, lors même qu'on admettrait que les deux défauts allégués eussent réellement existé à l'époque de la profession, le réclamant y aurait suppléé par une ratification subséquente. On distingue, en effet, deux sortes de défauts qui peuvent nuire à la profession religieuse, les uns *perpétuels*, les autres *temporaires*. Les défauts perpétuels sont ceux qui répugnent absolument à l'état religieux et qui sont incompatibles avec cet état. Les défauts temporaires sont ceux qui durent jusqu'à la profession et empêchent de la faire d'une manière valide, mais qui peuvent ensuite cesser par la volonté du novice. Si les premiers sont irrémédiables, il n'en est pas ainsi des seconds, parmi lesquels il faut surtout placer le défaut d'âge. Une fois parvenu à l'âge requis par le droit, celui qui auparavant avait fait invalidement sa profession, peut la ratifier et la révalider par un consentement exprès ou tacite (10). Or, c'est évidemment ce qu'a fait Eugène en portant pendant plusieurs années l'habit religieux, et en exerçant tous les emplois de sa condition, ainsi que l'ont déposé le P. Provincial et deux autres Pères. En vain objectera-t-on, qu'un seul de ces religieux dit que le réclamant resta dans le couvent pendant cinq ans entiers; car, outre que la même déposition à eté faite par beaucoup d'autres témoins, l'espace de cinq ans est assigné seulement pour fixer un terme aux réclamations; mais la ratification peut se faire auparavant, c'est-à-dire en portant l'habit et en remplissant les obligations communes de l'état religieux pendant deux ou trois ans (11). Il ne servirait de rien non plus d'alléguer l'opinion de quelques canonistes, qui soutiennent

(10) C. 22, *Ex parte, de Regular.*, etc.; Menoch., *de Præsumptionibus*, lib. 4, præsumpt. 84, n. 7, et cons. 396, n. 12 et seqq.; Donat., *Rerum Regular.*, tom. 2, tit. *de Profess. solenn.*, quæst. 23; Bordon., *de Profess. religios.*, c. 7, quæst. 17; Reiffenst., lib. 3, tit. 31, § 7, n. 210.

(11) S. C. C., 29 mart. 1598; in *Romana*, 28 maii 1621; in alia *Romana*, 28 aug. ejusd. an.; in *Camerinen.*, 14 decembris 1724.

sans fondement que le Concile de Trente a exclu la profession tacite résultant de ce que nous venons de dire, et requis la ratification expresse; car, le Concile n'a introduit, relativement à la profession religieuse, que deux changements, savoir la prorogation de l'âge jusqu'à deux ans après la puberté, et l'année de noviciat entière et non-interrompue (12); conséquemment, les autres dispositions du droit ancien, n'ayant pas été expressément corrigées, conservent toute leur force (13).»

Moyens développés par le défenseur du suppliant.

V. Les défauts signalés par le procès du défenseur de la profession religieuse ne peuvent faire de difficulté; car, d'abord, c'est une maxime admise aujourd'hui, que lorsqu'il conste des causes légitimes de la restitution en entier, les actes destinés à établir la nullité de la profession ne sont qu'une pure et simple formalité (14); mais ensuite, encore qu'il se fût glissé dans la procédure quelque défaut même substantiel, le rescrit souverain du 26 août 1859, aurait remédié à tout. Il reste donc à examiner l'affaire au fond et premièrement à voir s'il y a des causes suffisantes pour la restitution en entier.

D'après les dépositions de dix témoins, parmi lesquels se trouvent des curés, d'autres prêtres, des religieux, Eugène G. n'a pas cessé de faire entendre, soit à ses confrères et religieux, soit aux personnes du dehors, des plaintes sur la nullité de sa profession, plaintes si graves et incessantes, qu'il en vint jusqu'à déclarer qu'il désespérait de faire son salut, s'il demeurait dans l'état religieux. Aussi, sans s'inquiéter des pénitences qu'on lui infligeait, il s'échappa plusieurs fois du couvent; enfin, il s'enfuit définitivement, et demeura dans le monde en habit séculier jusqu'à ce que le Provincial le fît

(12) Card. De Luca, *de Regularib.*, discurs. 40. n. 5.
(13) C. 41, *Constitutio de Elect.*, in 6, juncta glossæ in *casu*.
(14) Ursaya, *Disceptation eccles.*, tom. 2, discept. 9, per totum.

arrêter par la force publique et ramener dans la religion. Les témoins sont également unanimes à déposer que le suppliant, ayant du goût pour la musique, disait publiquement qu'il tâcherait d'amasser quelque chose moyennant la profession de musicien et de chantre, afin de pourvoir aux dépenses du procès de nullité de sa profession. Il déposa même à cette fin une somme d'argent entre les mains de l'un des témoins. Or, tous ces témoignages non équivoques de répugnance pour l'état religieux, reproduits sans cesse pendant les cinq ans qui suivirent sa profession, sont une raison décisive de lui accorder le bénéfice de la restitution en entier, parceque « continuæ « et nunquam interruptæ conquestiones regulariter supplent « defectum formalis reclamationis (15). »

Aussi la Sacrée Congrégation du Concile a-t-elle accordé plusieurs fois, eu égard à l'existence des simples plaintes, la restitution en entier, encore qu'il se fût écoulé sept, dix, et même quatorze ans depuis la profession (16); et sans chercher

(15) Pignatell., tom. 9, consult. 137, n. 19; Barbosa, *Collect. doctor. in Conc. Trid.*, sess. 25, c. 19, de *Regul.*, n. 10; Roderic., in *Compend. quæst. regul.*, resolut. 101, n. 1; Novar., *Lucerna Regular*, V. *Professio*, n. 31.

(16) In *Cajetana*, 27 april. 1714; in *Mantuana*, 7 decem. 1715; in *Pacen.*. 15 decem. 1722; in *Arboren.*, *Restitutionis in integrum*, 17 sept. 1859; et *Nullitatis Professionis religiosæ*, 17 decem. ejusd. an. Voici le cas qui a fait l'objet de cette dernière cause : Jean-Baptiste M. fait la profession religieuse solennelle le 31 décembre 1846. A peine deux ans après, se plaignant d'être entré en religion par force et par crainte, il demanda au Saint-Siége, et en obtint, le 27 novembre 1849, l'autorisation de rentrer dans le monde. Le 19 avril 1852, il sollicita du Souverain-Pontife la restitution en entier contre le laps des cinq ans déterminés par le Concile de Trente. Sa prière fut accueillie favorablement, et l'Ordinaire, chargé d'instruire le procès-canonique, aux termes de la Constitution *Si Datam*. Les actes de ce procès, qui furent transmis longtemps après à la S. Congrégation, présentèrent plusieurs défauts de forme ; mais au fond ils parurent établir que le suppliant, en entrant en religion, avait réellement cédé à une crainte révérentielle, accompagnée de sévices graves de la part de son oncle, qui était en même temps son tuteur, et chez qui il demeurait. La cause

des exemples au dehors, cette Sacrée Congrégation elle-même a concédé la même grâce sur une réclamation élevée en 1848, contre une profession faite en 1834 (17). Toute la différence qui existe entre la réclamation formelle faite dans l'intervalle des cinq ans, et la tristesse, les plaintes, la fuite se produisant dans le même intervalle, c'est que dans le premier cas la juridiction des Évêques et des supérieurs Réguliers se proroge et se perpétue pour ainsi dire, en sorte qu'ils peuvent, même après les cinq ans écoulés, prononcer la nullité de la profession (18), au lieu que, dans le second cas, leur juridiction cesse absolument à l'expiration des cinq ans, et que les plaintes, la fuite et autres actes de ce genre servent seulement à faire obtenir plus facilement du Saint-Siége la restitution en entier.

VI. Et voilà, ajouta-t-il, la disposition du Concile de Trente, *sess.* XXV, *c.* 19, *de Regular.* Cette disposition, en effet, est fondée sur une certaine présomption de ratification faite par celui qui, pouvant réclamer, a gardé le silence pendant cinq ans entiers, et a ainsi déclaré implicitement qu'il voulait approuver l'acte vicié dans l'origine. Mais cette présomption qu'on peut appeler seulement présomption *de droit*, doit céder devant la preuve contraire résultant des fuites continuelles, et des

ayant donc été proposée, le 19 septembre 1859, par la famille : « An « sit locus restitutioni in integrum in casu, etc. » La S. C. répondit : « Prævia sanatione processus, affirmative, facto verbo cum Sanctis« simo. » Cette résolution fut approuvée et confirmée par sa Sainteté, et le 17 décembre suivant, la question de fond fut posée en ces termes, « An constet de nullitate professionis religiosæ in casu ; » et elle fut résolue : *affirmative*.

On voit par là qu'à la S. C. du Concile les deux questions de restitution en entier et de nullité de la profession se traitent séparément, l'une après l'autre, tandis qu'à la S. C. des Évêques et Réguliers elles sont proposées et résolues simultanément.

(17) In *Toletana*, *Restit. in integr.*, 28 aug. 1856. Voir la *Revue*, v[e] série, 5[e] cahier, p. 466, 467.

(18) Rota, decis. 124, n. 16, *Recentior.*, part. 14.

réclamations extrajudiciaires du réclamant, qui, en disant que sa profession était nulle et manifestant la volonté de recourir au Saint-Siége, bien loin de consentir à la révalidation de sa profession, s'y refusait au contraire d'une manière explicite. Aussi les Canonistes enseignent-ils que le chapitre allégué du Concile de Trente ne reçoit son application que dans le cas de silence complet et d'acquiescement de la part du profès (19).

Mais en supposant même, contre l'évidence des faits et du droit, que le suppliant n'ait pas fait, pendant l'espace des cinq ans, des plaintes extrajudiciaires, et que ces sortes de plaintes ne fussent pas suffisantes pour lui faire accorder la restitution en entier, on ne devrait pas pour cela le priver de cette grâce, si quelque cause juste et légitime l'a empêché de réclamer plus tôt, puisque *nullum tempus currit impedito* (20). Or, pour être convaincu qu'il en a été réellement ainsi, il faut se rappeler qu'Eugène entra en religion à peine agé de quinze ans, sans expérience et sans instruction, et qu'il fut relégué pendant une année entière dans la chambre du P. Maître, où il restait du matin au soir, y prenant même ses repas et son sommeil. Jamais de rapports avec les autres novices, jamais d'assistance aux exercices communs; aucune connaissance des règles, qu'on lisait rarement ou seulement en latin, langue absolument inconnue du pauvre jeune homme. Comment avec cela aurait-il pu connaître, je ne dis pas les lois ecclésiastiques, et les dispositions da Concile de Trente sur le terme fatal assigné à ceux qui veulent prouver la nullité de leur profession,

(19) Card. De Luca, *de Regular.*, discurs. 41, n. 12; De Lezana, *Summa quæst. regular.*, tom. I, c. 2; n. 7, et tom. II, V. *Professio regularis*, n. 21, vers. *idem dico*; Corrad., *Prax. dispensat.*, lib. 5, c. 14, n. 40 et seqq.; Monacell., *Formular.*, tom. III, tit. I, formul. 36, n. 3; Matthæuc., *Official. cur. eccles.*, c. 41, n. 16, vers. *Nec obstat*.

(20) Rota, decis. 62, n. 3, *Coram Ansaldo*; arg. c. 41, *Imputari, de Regul. jur.* in 6.

mais même les constitutions spéciales de l'Ordre? Et qu'on n'allègue pas ici la règle d'après laquelle l'ignorance de droit ne peut servir d'excuse; car 1° Eugène, en qualité de mineur, ne tombait pas sous le coup de cette loi (21), et lors même qu'il eut été majeur, on ne pourrait pas davantage lui en faire l'application, parce qu'il s'agissait pour lui *de damno vitando, non de lucro captando* (22). C'était en effet pour lui un bien grave dommage, que d'être obligé de rester par force dans un état pour lequel il n'avait pas de vocation.

D'ailleurs, il ne suffit pas de savoir qu'il y a un terme fatal assigné au recours, il faut en même temps avoir les moyens nécessaires pour le former, ce recours, c'est-à-dire, pour transmettre la supplique à qui de droit, pour fournir aux frais de l'instruction du procès et de la double cause de restitution au cas de nullité de la profession. Mais Eugène habitait l'autre hémisphère, et le point de cet hémisphère le plus éloigné de Rome, où le recours doit être formé, après l'expiration des cinq ans. Ses supérieurs, quelque bons qu'ils fussent, ne se seraient certainement pas prêtés à le seconder en transmettant sa suplique, qui après tout ne pouvait manquer de faire peu d'honneur à l'Ordre; et lui-même, dans un âge si tendre, dans l'humble emploi de frère convers, n'avait pas assez de courage pour faire une semblable démarche. On a beau dire qu'il suffisait d'une feuille de papier adressée à l'Ordinaire; une supplique dépourvue des documents et des preuves à l'appui, n'est qu'un corps sans âme et ne peut avoir aucun résultat (23).

VII. Les droits du suppliant à la restitution en entier étant ainsi établis, il est plus facile encore de résoudre le second doute, relatif à la nullité de la profession. En effet, un décret formel du vicaire général de Santiago, rendu sur le rapport

(21) L. IX, *Regula*, § *de Jur. et fact. ignor.* in princ.
(22) L. VIII, *Error*, § ead. tit.

du promoteur fiscal, et consigné dans les registres paroissiaux et dans les actes du procès, déclare *suffisamment prouvé que le Fr. Eugène G.* est *né dans le mois d'août ou de septembre* 1822 Donc, à l'époque de la profession, Eugène avait seulement quinze ans et neuf ou au plus dix mois ; donc il manquait trois ou au moins deux mois entiers aux seize ans requis par le Concile de Trente pour la validité de la profession, et requis d'une manière si rigoureuse, que si quelqu'un vient à savoir qu'il a fait profession une heure avant d'avoir accompli les seize ans, il peut immédiatement, et sans se rendre coupable d'aucun scandale, laisser l'habit religieux, encore qu'il eût demeuré plusieurs années dans le couvent (24). Le décret cité du vicaire général, et le rapport du promoteur qui le précéda, sont fondés sur la déposition du propre curé d'Eugène, du prêtre qui fut chargé par le même curé de baptiser l'enfant, du parrain de celui-ci, et des deux voisins de sa famille, qui tous avaient déclarés se rappeler très bien qu'il était né en août ou septembre 1822. Si à tout cela on joint le témoignage de la nourrice d'Eugène, et celui du provincial (ci-des. n. I), il faudra dire, ou qu'après la perte des livres paroissiaux, il n'y a plus aucune preuve possible, ou qu'on ne peut en avoir une plus forte que celle qu'il a obtenue pour déterminer l'âge du suppliant.

Une autre cause de nullité de la profession se tire du défaut de noviciat suffisant. Sans examiner ni ce qu'il faut penser d'un noviciat passé à donner des soins à un infirme loin du cloître des novices, sans faire l'expérience des bas offices auxquels Eugène, en qualité de convers devait être appliqué, il suffit de

(23) Pignatell., tom. 9, consult. 173, n. 77 ; Ursaya, tom. I, part. I, discept. 20, n. 118, S. C. C. in *Mantuana, Restitut. in integr.*, 7 dec. 1715.

(24) Marc. Vidal., *Cas. conscient.*, tit. *de Religios. stat.*, inquis. 51, n. 6 ; Emman. Sà, *Alphorismi confessor.*, V. *Religio*, n. 17 ; Sanchez, *de Matrim.*, lib. VI, disp. 37, n. 6 ; Narbona, *de Ætat.*, n. 16, quæst. unic., n. 6 ; Pignatell., tom. IX, consult. 113, n. 41.

savoir que, d'après les dépositions des témoins, le réclamant sortit plusieurs fois du couvent, et que ce fut en pénitence de ces sorties qu'il fut retenu dans le cloître des novices pendant un mois à peine. Or, ces sorties, ces fuites réitérées ne constituent-elles pas une interruption du noviciat? Une seule sortie suffirait pour empêcher l'année de noviciat d'être complète, et pour obliger à la recommencer tout entière, parce que l'apostasie et la fuite du couvent, étant la marque d'une volonté contraire à la profession, fait que le temps de noviciat précédemment écoulé doit être considéré comme non avenu. Or, il ne résulte nullement du procès que le suppliant après ses fuites et ses retours ait recommencé une nouvelle année de noviciat, et conséquemment les témoins N. et N. ont bien eu raison de dire *qu'il ne resta pas dans le noviciat l'année prescrite par la loi*. Qu'on ne dise pas que les fuites n'eurent lieu qu'après la profession et non auparavant. Car, il suffit de peser tant soit peu les dépositions des témoins pour se convaincre du contraire.

Inutile d'objecter aussi que l'interruption du noviciat n'a eu lieu qu'avec l'assentiment des supérieurs. Car, on ne voit pas dans le procès qu'Eugène ait été malade et qu'il se soit éloigné du couvent pour ce motif. On ne peut pas supposer non plus que ses supérieurs aient chargé de quelque affaire à traiter hors du couvent un jeune homme sans expérience, sans instruction, sans connaissance de ce qui concernait l'Ordre. Mais toute difficulté cessera à ce sujet, si l'on fait attention que les témoins parlent de *fuites* et non de simples *sorties*, et qu'ils ajoutent que le novice fut même condamné pour ses fuites à des pénitences publiques, ayant été renfermé pendant un mois dans le cloître des novices. D'ailleurs, il n'est pas toujours vrai en droit que le noviciat ne soit interrompu, quand les sorties ont lieu par ordre des supérieurs; il faut, de plus, qu'elles soient motivées par des raisons légitimes (25), et ici on ne peut en assigner aucune dans l'espèce.

(25) Ursaya, tom. VIII, part. I, discept. 33, n. 32.

VIII. Le défenseur officieux de la profession religieuse soutient que, si elle fut nulle dans le principe, elle a été postérieurement révalidée, *ex post facto sanata*. Mais d'abord la nullité provenant du manque de noviciat n'est pas de celles qui peuvent être suppléées par la ratification postérieure, parce que, si l'on peut supposer la ratification quant aux irrégularités qui viennent *du défaut de consentement*, il n'en est pas ainsi de celles qui dérivent de l'*omission d'une forme substantielle* prescrite par la loi, comme condition nécessaire de l'existence même de l'acte. On comprend, en effet, que le manque de consentement puisse être suppléé par le consentement postérieur; mais on ne voit pas comment la forme même de l'acte pourrait être suppléé par un pur acte de volonté. Aussi a-t-il toujours été dit que les nullités provenant de ce que le noviciat n'a pas été complet et continuel, ou de ce qu'il n'a pas été fait dans un couvent désigné à cette fin, *tacita ratificatione non subjaceant*; et cette doctrine est fondée non-seulement sur le Concile de Trente, mais aussi sur le décret postérieur de Clément VIII (26), qui sanctionne de nouveau la même disposition irritante, laquelle comprend les professions tant expresses que tacites (27); en sorte qu'Urbain VIII « mandaverit « sic professos volentes in religione perseverare, novam et « validam professionem teneri emittere (28). »

Inutile après cela d'examiner si le défaut d'âge a été suppléé par la ratification postérieure, qui est d'ailleurs exclue par les actes contraires dont on a déjà parlé (ci-dessus n. VI). Du

(26) Decr. *Regularis disciplinæ*, 12 mart. 1596, § 4, Bullar. rom., tom. v, part. II, p. 411, edit. Mainardi. V. Giraldi. *Expos. jur. pontif.*, sect. 534, p. 347.

(27) Navarr., cons. 26, n. 29, *de Regular.;* Suarez, *de Relig.*, t. III, lib. VII, c. 1, n. 8; Passerin., *de Homin. stat.*, quæst 189, art. 1, n. 334 et 402; Fagnan., in c. *Perlatum, de his quæ vi metuque*, etc., n. 21 et sqq.; Novar., *Summa Bullar.*, part. I, commentar. 88, n. 8; Pignatell., tom. IX, consult. 173, n. 75.

(28) Apud Pignatell., *loc. cit.*, et Novar., *loc. cit.*

reste, quelle que fut la discipline observée avant le Concile de Trente, aujourd'hui « rarissime contingere potest casus ut va- « lide quis tacite profiteatur (29), » parce que la profession tacite doit être accompagnée de quatre circonstances tellement essentielles que, si une seule fait défaut, la nullité primitive subsiste (30). Il faut donc 1° que le religieux, non-seulement porte l'habit pendant un temps convenable, mais aussi qu'il exerce les fonctions propres aux profès avec le consentement du supérieur qui pouvait l'admettre à la profession; 2° qu'il remplisse ces emplois avec une volonté libre et spontanée ; 3° qu'il sache d'une manière précise et certaine que de tels actes, comme étant propres aux seuls profès, ont la force de revalider la profession ; 4° que, dans l'exercice de ces fonctions, il ne se comporte pas d'une manière négative et indifférente, mais qu'il ait une volonté ferme et déterminée de faire profession. Or, il est certain qu'Eugène G. n'a rempli aucune des trois dernières conditions, et il est pour le moins douteux qu'il ait rempli la première.

IV. A toutes ces preuves intrinsèques de la nullité de la profession religieuse dont il s'agit, viennent se joindre trois raisons extrinsèques très-graves et très-propres à faire accorder au suppliant ce qu'il demande. 1° L'Archevêché de Santiago, qui, de droit commun, aurait été juge de la cause en première instance, si les cinq ans n'eussent pas été écoulés, et qui ayant instruit le procès, est mieux instruit que personne des réclamations d'Eugène, et du double défaut d'âge et du noviciat, a opiné pour la restitution en entier et pour la nullité de la profession; or, « admodum attendendæ sunt consimiles relatio- « nes, quæ per ordinarios ad S. Congregationes remittun-

(29) Rota, decisi 18, n. 5, *Coram Merlino.*

(30) Fagn., in c. *Significatum, de Regul.*, n. 19 et seqq.; Hurtad., *de Resident.*, tom. II, resolv. 8, n. 43; Ventriglia, *Prax.*, tit. *de Anno Probat.*, annot. 47, § 1, n. 30.

« tur (31). » 2° Le procureur général de l'Ordre, non content de reconnaître la réalité des motifs allégués pour la nullité, et de conclure pour l'irritation de la profession, assure que le suppliant, *encore qu'il ait demeuré quelque temps hors du couvent, a cependant toujours mené une conduite réglée.* Si donc dans la concession des grâces on a d'ordinaire égard à la qualité et à la conduite de l'impétrant, Eugène a sous ce rapport un titre tout particulier à celle qu'il sollicite. 3° Enfin, s'il restait encore quelque doute, comme il s'agit d'une profession émise sans consentement délibéré et spontané, il faudrait se déclarer plutôt pour la nullité que pour la validité (32). Et en effet les mauvais exemples et la conduite irrégulière d'un religieux retenu par force dans cet état ne servent qu'à l'entraîner, ainsi que les autres, dans la voie de la perdition. Aussi ne manque-t-il pas d'auteurs très-recommandables par leur sainteté et leur doctrine qui croient faire une chose agréable a Dieu, en prêtant à de tels religieux l'appui de leurs écrits et de leurs démarches, pour les faire sortir du cloître (33).

Avis du Consulteur.

X. Après l'exposé des faits et le résumé de la volumineuse position de la cause, le consulteur exprime son avis par les observations dont voici la substance. En s'en tenant aux prescriptions positives et aux lois précises émanées du Saint Concile de Trente, et rappelées par la bulle de Benoît XIV, il faudrait dire que la profession solennelle d'Eugène G. émise avant qu'il eût atteint sa seizième année, fut révalidée par son silence prolongé de plus de deux ans au delà des cinq années que le même Concile assigne pour terme aux réclamations. Je ne saurais, en effet, me rendre aux raisons par lesquelles

(31) Rota, decis. 14, n. 17, *Coram Ansaldo.*
(32) Rota, decis. 491, n. 20 et 21, *Coram Royas.*
(33) Amayden., *de Stylo Datariæ*, lib. I, c. 12, n. 25

on s'efforce de prouver le contraire, parce qu'elles ne me semblent pas suffisamment concluantes.

Toutefois, si le Saint-Père, *cui omnis potestas data est in cœlo et in terra,* voulait accorder au suppliant le privilège de pouvoir réclamer contre sa profession de la même manière que s'il était encore dans l'intervalle des cinq ans fixés par le concile de Trente, alors on pourrait conclure pour l'annulation, par le motif que la profession fut réellement faite avant l'âge de seize ans, comme il paraît indubitable d'après les preuves déduites au procès. D'ailleurs, la conduite du suppliant depuis les premiers temps de son entrée en religion, montre qu'il n'a jamais eu la vocation religieuse ou qu'il l'a totalement perdue, et conséquemment il est beaucoup plus avantageux pour lui et pour l'Ordre lui-même que sa profession soit annulée. Mon avis serait donc : « Supplicandum Sanctissimo pro dispensa« tione professionis, etc. »

La Sacrée Congrégation s'est, en effet, prononcée dans ce sens. Voici les *doutes* proposés et la réponse qu'ils ont reçue :

« I. An sit locus restitutioni in integrum in casu ?

« *Et quatenus affirmative.*

« II. An constet de nullitate religiosæ professionis in casu ?

« Ad I et II. Attentis peculiaribus circumstantiis « supplicandum Sanctissimo pro dispensatione votorum ab « Eugenio G. emissorum die 24 novembris 1837).

(*S. Jacobi de Chile, Restitutionis in integrum et nullitatis professionis,* 27 *julii* 1860).

Le 10 août suivant, Sa Sainteté a confirmé la décision de la Sacrée Congrégation, et accordé la dispense, *etiam ad effectum servatis servandis, contrahendi matrimonium.*

CONFÉRENCES ROMAINES.

SEPTIÈME CAS DE CONSCIENCE.

Titius amicitiæ fœdere junctus cum Cajo sæpe ejus domum adibat. Hinc factum est ut Mævia Caji uxor vesano amore percita erga Titium cum eodem semel et iterum adulteraverit. Interim ad mortem infirmatus, Cajus qui condolens miserrimam conditionem in quam, se vita functo, prolapsura est sua uxor, et simul agnoscens optimum vitæ statum quem ipsa esset acquisitura, si Titio nuberet, eos ad matrimonium post sui mortem ineundum hortatur. Annuere utrique ejus consilio videntur; quin immo Titius positive et explicite, Mævia præsente, Cajo morienti promisit se eam in uxorem ducturum; quod pariter Titio præsente et mulier sese facturam viro suo pollicetur. Tandem diem supremum obit Cajus, illique mox promissionem de matrimonio ineundo ad invicem confirmant. Sed antequam statuta dies adveniat, Mævia sacramentalem confessionem instituens omnia confessario pandit, qui eamdem matrimonium non posse consistere ob criminis impedimentum admonet. Anxia mulier hæc sponso refert, qui cachinnis eam excipit : ex eo quod confessarius suus quem doctiorem ipse putat nullum dubium moverit super hac re, licet omnia eidem fuerint manifesta ; non acquiescens mulier ad alium accedit, qui omnibus auditis secum quærit :

1° *Quid sit impedimentum criminis et quid ad illud incurrendum requiratur?*

2° *Quæ et quomodo promissio requiratur cum adulterio ?*

3° *An contrahi possit matrimonium in casu absque dispensatione?*

I.

L'empêchement du *crime* est ainsi appelé parce que toujours il tire son origine d'une action criminelle ; c'est un empêche-

ment dirimant, d'institution ecclésiastique, qui ne regarde que certaines personnes qui voudraient contracter un second mariage, et les empêche de pouvoir le contracter validement et licitement avec ceux ou celles qui leur auraient servi de complices dans l'une ou l'autre des actions criminelles dont nous allons parler. L'empêchement du crime tire son origine ou de l'homicide seul, ou de l'homicide et de l'adultère réunis, ou de l'adultère seul. Pour répondre d'une manière adéquate à la première question, il faut examiner chacune de ces trois hypothèses, et déterminer dans chacune d'elles, toutes les conditions nécessaires pour que l'empêchement existe.

1. *L'homicide seul.* — Pour que l'empêchement du crime existe de ce chef seulement, il faut qu'une personne mariée ait concouru avec une autre personne au meurtre de son conjoint, et cela dans la vue de se marier ensemble; il résulte alors de ce crime un empêchement qui les rend inhabiles à contracter mariage l'un avec l'autre, sans qu'il soit nécessaire que l'adultère ait été commis. Mais pour cela, il faut 1° que le meurtre ait été consommé, c'est-à-dire que la mort s'en soit suivie; 2° que les deux parties y aient concouru, soit physiquement, par le fer, le feu, le poison, l'asphyxie... soit moralement, en ordonnant, en conseillant, en préparant ou en facilitant les moyens de commettre le crime; il ne suffit donc pas que l'une des deux parties ait eu part au crime; 3° que l'une et l'autre partie ait concouru au crime *dans l'intention de se marier avec son complice.* Saint Alphonse (1) croit même avec Mgr Gousset (2), qu'il est requis que l'un et l'autre agissent dans cette vue et se manifestent réciproquement leur intention; c'est, du reste, le sentiment le plus commun parmi les canonistes.

2. *L'homicide et l'adultère réunis.* — Lorsque l'adultère se joint à l'homicide, celui-ci ne doit plus réunir toutes les conditions énoncées plus haut; il suffit dans cette hypothèse 1° que l'adultère soit réel, formel et consommé; nous verrons plus

tard ce que tout cela signifie; 2° que l'homicide soit également consommé, c'est-à-dire que la mort s'en soit suivie; 3° que le meurtrier ait commis son crime dans l'intention de se marier avec la personne qui s'est précédemment livrée à lui, quand bien même le meurtre aurait été commis à l'insu de celle-ci. On regarde comme meurtrier celui qui a concouru au meurtre physiquement ou moralement, mais non pas celui qui s'est contenté de l'approuver après coup.

3. *L'adultère seul.* — C'est de cette hypothèse qu'il s'agit dans l'espèce, il faut donc l'éclaircir avec soin. Deux éléments essentiels concourent à produire l'empêchement dans cette hypothèse : l'adultère et la promesse de mariage, et encore faut-il que ces deux éléments coexistent d'une certaine manière; nous allons d'abord indiquer les conditions essentielles pour qu'il y ait adultère; nous dirons ensuite quelle doit être la promesse dont il s'agit et enfin de quelle manière elle doit coexister avec l'adultère.

Pour que l'adultère produise l'empêchement entre les deux personnes qui le commettent, il faut 1° qu'il soit *formel;* celui qui pèche avec une personne qu'il croit libre, ne commet pas d'adultère formel, et ne contracte pas d'empêchement; 2° que l'adultère soit *réel,* c'est-à-dire que les parties, ou du moins l'une d'elles, soient réellement et validement mariées. Ainsi, si l'on venait à apprendre après coup que le mariage était nul, l'empêchement n'existerait pas, en supposant même que le mariage fût revalidé avant la mort du conjoint; 3° enfin, il faut que l'adultère soit consommé; il est donc requis qu'il y ait eu *copula perfecta ad generationem apta.*

Voilà donc ce que doit être l'adultère; mais cela ne suffit pas pour produire l'empêchement; les personnes qui tombent dans l'adultère sans faire aucune promesse de se marier ensemble quand elles seront devenues libres, peuvent, après la

(1) Lib. VI, n. 1034.
(2) Tom. II. n. 823.

mort de leur conjoint, contracter validement mariage entre elles. Il faut donc qu'il y ait une véritable promesse de mariage.

Q. 2° Quæ et quomodo promissio requiratur cum adulterio?

Pour que cette promesse soit véritable il faut d'abord qu'elle soit sincère, ou du moins regardée comme telle (1); il faut qu'elle ait été manifestée extérieurement par paroles ou par quelqu'autre signe extérieur, et enfin qu'elle soit acceptée. D'après saint Alphonse (2), le commun des docteurs exigent que la promesse soit absolue, et non conditionnelle. Mais est-il requis que la promesse soit mutuelle? Le saint auteur regarde la négative comme plus probable et plus communément reçue; et la raison, c'est que le droit canon (3) ne parle nullement d'une promesse mutuelle, mais uniquement d'une simple promesse, *de fide data*. Il résulte de là que tout autre est la promesse qui est requise entre deux personnes libres, pour que cette promesse les oblige à contracter mariage, ce qui dépend du droit naturel, et autre la promesse requise entre gens mariés pour qu'elle produise l'empêchement, ce qui ressort du droit positif.

Voyons maintenant quelle simultanéité doit exister entre la promesse et l'adultère; c'est l'objet de la seconde partie de la question. Il faut que la promesse, comme le commerce criminel, ait eu lieu avant la dissolution du premier mariage, pendant la vie du conjoint; il est indifférent que cette promesse ait été faite avant ou après l'adultère. Il faut en outre que la promesse n'ait pas été révoquée *avant l'adultère*, car alors la promesse et l'adultère ne coexisteraient pas. Nous disons *avant l'adultère;* car, si la promesse de mariage avait été révoquée après l'adultère, alors l'empêchement subsiste, soit que la promesse ait précédé, soit qu'elle ait suivi l'adultère; le texte du

(1) V. S. Lig., lib. VI, n. 1039.
(2) *Ibid.*, n. 1040.
(3) C. I et VI, *de eo qui dux.*

Droit est formel sur ce point : « *Cæterum tolerari non debet, si* « *prius vel postea* (ad fidem datam) *dum vixerit uxor ipsius, il-* « *lam adulterio polluisset* (1); » et la raison en est simple, c'est que, pour que l'empêchement ait été contracté, il suffit que la promesse et l'adultère aient coexisté pendant un seul instant avant la dissolution du premier mariage. Or, une fois le fait de l'empêchement produit, il n'est plus au pouvoir des parties de le faire cesser par une rétractation ultérieure, quand bien même cette rétractation aurait lieu avant le décès du conjoint.

Nous avons dit plus haut que l'adultère seul sans promesse de mariage ne produit pas l'empêchement. Cependant il faut ajouter ici, que la loi ecclésiastique assimile sur ce point la tentative d'un second mariage avec la promesse de mariage, par la raison qu'elle le renferme éminemment. Ainsi donc ceux qui, étant mariés, tenteraient de contracter un second mariage, et le consommeraient par l'adultère, tomberaient sous les rigueurs de la loi et contracteraient l'empêchement du crime.

Venons-en maintenant à l'application pratique de ces principes à l'espèce proposée.

Q. 3° *An contrahi possit matrimonium in casu absque dispensatione ?*

R. Pour nous assurer si l'empêchement existe ou non, il suffit d'examiner si le fait réunit les conditions indiquées plus haut. D'abord, du côté de l'adultère, rien n'y manque ; on le suppose formel, réel et consommé. Mais il n'en est pas de même pour la promesse de mariage ; en réalité, il n'y a pas eu de promesse dans le sens exigé dans l'espèce. Voyez : sur les instances de l'époux malade, Titius lui a bien promis, en présence de sa femme, d'épouser celle-ci après sa mort, et Mævia a bien fait à son mari une promesse analogue en présence de

(1) C. fin. *De eo qui dux.*

Titius. Mais nulle part il n'est dit qu'ils se soient fait l'un à l'autre cette promesse, avant le décès du mari. Or, c'est bien là la promesse qui est requise pour l'empêchement du crime, car c'est celle-là seulement qui est injurieuse au mariage, tandis que la promesse que les parties ont fait à Cajus ne l'est nullement. L'adultère n'ayant donc pas coexisté pendant la vie de Cajus, avec une vraie promesse de mariage, l'empêchement n'a jamais été contracté. Il est inutile de faire observer que la promesse que se font les parties immédiatement après le décès du mari, ne peut avoir aucun effet rétroactif. Il n'est donc pas douteux que dans ce cas, Titius et Mævia puissent contracter mariage sans aucune dispense.

HUITIÈME CAS DE CONSCIENCE.

Morabatur Mævia cum Titio quarto affinitatis gradu sibi conjuncta, et ab eodem rogata utrum vellet secum matrimonium contrahere, annuit et sponsalia inita sunt sub reservatione seu conditione Apostolicæ dispensationis obtinendæ. Dum preces Pontifici porrigebantur, Cajus ex priori matrimonio Titii filius cachinnis excipiebat Mæviæ propositum quod viro ætate gravi nubere vellet, et blanditiis eam sibi devicit ut nova sponsalia secum iniret. Quapropter obtenta dispensatione pro matrimonio cum Titio, Mævia protestata est se velle a prioribus sponsalibus resilire, et nullimodo cum Titio matrimonium contrahere. Verum perculsa metu quem eidem Titius incussit, et quem quisque prudens gravem, et in virum constantem cadentem judicasset, matrimonium de præsenti cum eodem celebravit. Antequam consummaretur, Titius perduellionis reus inopinato in carcerem detrusus ibi infelicissime obiit. Interim Mævia et Cajus liberi in eadem domo manentes sæpe sæpius fornicati sunt; sed ut liberius passioni indulgeant, in longinquam regionem se conferunt, ibique post aliquot annos ut consulant conscientiæ stimulis a parocho loci ut in matrimo-

nium conjungantur, postulant. Is tota anteactæ vitæ historiola a muliere audita, apud se quærit :

1° *Quale et quando oritur impedimentum matrimonii ex sponsalibus et matrimonio rato ?*

2° *Quæ vis sponsalium inter cognatos vel aliter impeditos sub conditione si Papa dispensaverit ?*

3° *Quid de validitate hujus matrimonii si fieret ?*

I.

Des fiançailles valides ou d'un mariage contracté, mais qui n'a point été consommé, naît un empêchement dirimant, qui est fondé sur une espèce de proximité, d'affinité, et qu'on appelle l'empêchement d'*honnêteté publique*, parce qu'il ne parait pas *honnête* dans le sens moral du mot, que celui qui s'est fiancé avec une personne, épouse la proche parente de sa fiancée, ni que celui qui s'est marié, même sans consommer le mariage, épouse, après avoir recouvré sa liberté, une personne parente de sa première femme à un certain degré.

Il faut maintenant déterminer quand et dans quelles circonstances cet empêchement est contracté tant du chef des fiançailles valides, que du mariage contracté et non consommé.

1° Avant le Concile de Trente, l'empêchement de l'honnêteté publique résultait des fiançailles même invalides, et s'étendait à tous les parents du fiancé ou de la fiancée jusqu'au quatrième degré inclusivement. Mais, depuis le Concile de Trente, l'empêchement d'honnêteté publique résultant des fiançailles n'a plus lieu qu'entre l'un des fiancés et les parents légitimes ou illégitimes de l'autre, au premier degré seulement. Ainsi, un fiancé ne peut épouser sans dispense, ni la mère, ni la fille, ni la sœur de sa fiancée. De même une fiancée, ne peut se marier ni avec le père, ni avec le fils, ni avec le frère de son fiancé. Mais là s'arrête l'empêchement, et les fiancés peuvent validement et licitement se marier avec les autres parents. Ils peuvent aussi contracter avec tous les alliés à quelque degré que ce soit ; par exemple un fiancé avec la belle-mère, la belle-

sœur, la belle-fille de sa fiancée; une fiancée avec le beau-père, le beau-frère, le gendre de son fiancé. Depuis le Concile aussi, les fiançailles qui sont nulles, invalides pour quelque cause que ce soit ne produisent plus l'empêchement, mais du moment où les fiançailles ont été validement contractées, il y a empêchement. Quelques auteurs, entre autres le bénin Diana, voudrait voir cesser l'empêchement lorsque les fiançailles ont été résiliées depuis, surtout lorsque les deux parties se sont rendu mutuellement leur parole; mais malheureusement, au rapport de saint Alphonse (1), une décision de la Sacrée Congrégation du Concile, rendue le 6 juillet 1658, et approuvée par le pape Alexandre VII a déclaré le contraire, et même le Souverain-Pontife a défendu de révoquer en doute cette résolution. Et en effet, ni la raison de l'empêchement, ni l'empêchement lui-même ne dépendent de la volonté des fiancés. Si les fiançailles ont été célébrées sous condition, elles ne font naître l'empêchement que pour autant que la condition s'accomplit; le consentement est en suspens jusqu'à l'accomplissement de la condition; si elle ne s'accomplit pas, les fiançailles ne produisent pas d'empêchement, n'ayant produit aucun engagement, aucune proximité, aucune affinité.

Comme le Concile de Trente ne demande rien autre chose, que les fiançailles soient valides, il nous paraît certain, quoi qu'en aient dit certains auteurs français, que l'empêchement est produit, soit que les fiançailles soient célébrées solennellement et en présence du curé, soit qu'elles aient été faites en particulier. Car les fiançailles ne sont pas comme le mariage; la présence du curé n'étant pas exigée pour qu'elles produisent l'empêchement d'honnêteté publique.

2° Du chef du mariage contracté et non consommé résulte aussi un empêchement d'honnêteté publique, qui s'étend jusqu'au quatrième degré inclusivement; il ne comprend non plus que les parents, nullement les alliés. Mais voyons de quel

(1) Lib. VI, n. 1063.

mariage il s'agit ici : on dit d'abord mariage *non consommé*, car s'il avait été consommé, il est clair qu'il ne s'agirait plus seulement d'un empêchement d'honnêteté publique, mais d'un empêchement d'affinité s'étendant jusqu'au quatrième degré inclusivement. Mais qu'entend-on par mariage *contracté, matrimonium ratum ?* Veut-on dire contracté validement ? Non cela n'est pas nécessaire ; le mariage, quoiqu'invalidement contracté, opère l'empêchement de l'honnêteté publique, à moins toutefois que la nullité ne vienne du défaut de consentement comme de l'erreur, de la violence, de la privation de la raison ; alors, il n'y a pas d'empêchement d'honnêteté publique ; c'est en cela seul qne le droit ancien (1) a été changé par le Concile de Trente. Aussi, d'après l'opinion la plus probable, que saint Alphonse appelle *veriorem* (2), le mariage même clandestin opère l'empêchement. Car ce serait jouer sur les mots que de prétendre que le mariage clandestin est nul par défaut de consentement.

Il est presque superflu de faire remarquer que cet empêchement, soit qu'il provienne des fiançailles, soit qu'il résulte d'un mariage non consommé, est perpétuel et subsiste même après la mort de la partie qui l'a fait naître.

II.

Q. Quæ vis sponsalium inter cognatos vel aliter impeditos sub conditione si Papa dispensaverit ?

R. Nous avons déjà dit en général quelle est la valeur des fiançailles conditionnelles, tant pour former une obligation que pour produire l'empêchement de l'honnêteté publique. Mais il semble qu'il y a une difficulté spéciale pour la condition dont il s'agit ici, par la raison que les deux parties étant supposées inhabiles à contracter mariage, à cause de l'empêchement dirimant, paraissent aussi devoir être considérées comme inhabiles à se promettre mutuellement mariage.

(1) C. unic., *de Sponsal.*, in 6.
(2) Lib. VI, n. 1065.

De plus il semble qu'on doive rejeter comme *impossible* la condition dont il s'agit ici; et l'exclure du contrat de mariage; car, selon l'adage du droit romain (1), on doit réputer comme impossible tout ce qui dépend d'une volonté souveraine. Ainsi raisonne Diana; et nous admettrions cette manière de raisonner s'il s'agissait d'un empêchement dirimant dont le Pape n'a pas coutume de dispenser. Car c'est dans ce sens qu'il faut entendre l'axiôme cité plus haut. Mais s'il s'agit d'un empêchement dont le Saint-Siége dispense assez facilement, tout le raisonnement tombe à faux. D'après un autre texte de la loi Romaine (2), ce que le prince a coutume d'accorder ne peut être considéré comme impossible. Le mariage n'étant nullement chose impossible dans cette hypothèse, il faut bien admettre qu'il peut être l'objet d'une promesse. Soit que la promesse ne puisse avoir une valeur absolue, tandis que l'empêchement n'est pas levé et que les fiancés sont inhabiles à contracter mariage. Mais elle peut être valide, relativement au temps ou l'empêchement sera levé, et c'est du reste ce qui arrive dans toute promesse conditionnelle. Il y a encore un axiôme du vieux droit qui dit : *Actus factus tempore inhabili, valet pro tempore habili ad quod refertur.*

Ainsi donc dans notre hypothèse, bien que les fiançailles, avant l'accomplissement de la condition, ne soient pas de vraies fiançailles, elles obligent néanmoins les deux parties à attendre l'accomplissement de la condition, et même à en amener l'accomplissement par les moyens ordinaires. Avant que la dispense ne soit accordée, il n'y a pas non plus d'empêchement d'honnêteté publique, quoique cependant l'une des deux parties ne puisse sans péché se marier avec un proche parent de l'autre, ni contracter des fiançailles valides avec la même personne, car ce serait *promissio de re injusta quæ non*

(1) Ex. c. Continuus, 137, § Cum quis ff. de verb. oblig.
(2) Ex. c. Apud Juliane, ff. de leg., § Constat de leg.

obligat. Mais du moment ou la dispense sera accordée, l'empêchement de l'honnêté publique existera.

III.

Q. Quid de validitate hujus matrimonii, si fieret?

R. Il est nécessaire avant tout d'apprécier tous les faits qui se sont passés dans cette cause. D'abord, il faut dire que les fiançailles contractées entre Mævia et Titius, ont été validement contractées, du moins comme contrat conditionnel. Car, l'empêchement d'affinité au quatrième degré, dont il s'agit ici, est un empêchement dont le Pape a coutume de dispenser assez facilement. La condition de l'obtention de la dispense apposée à la promesse de mariage est donc une condition parfaitement légitime et possible, et les deux parties contractantes sont obligées strictement d'attendre l'accomplissement de la condition; et quoique l'empêchement de l'honnêteté publique n'existe pas, tandis que la condition n'est pas remplie, cependant ni l'une ni l'autre des deux parties ne peut contracter validement d'autres fiançailles avec qui que ce soit, car ces fiançailles ne seront jamais qu'une promesse dont l'objet est une injustice et qui ne peut former conséquemment aucune obligation. Les secondes fiançailles contractées par Mævia avec Cajus, fils de Titius, avant l'obtention de la dispense, sont donc frappées d'invalidité, non à cause de l'empêchement de l'honnêteté publique qui n'existe pas encore, mais parce que c'est une promesse dont l'objet est injuste et qui n'oblige pas.

Mais voici que la dispense arrive, et Mævia se déclare décidée à résilier ses premières fiançailles et refuse de contracter mariage avec Titius. En cela encore, elle a évidemment tort; elle commet une injustice flagrante, vu que ses premières fiançailles sont devenues absolument valides par l'obtention de la dispense, et qu'elle est conséquemment tenue d'accomplir sa promesse. Mais Titius la contraint par force à remplir son devoir, et Mævia cède à la violence. Evidemment le mariage es

invalide du chef de l'empêchement de la crainte ou de la violence; toutes les conditions de l'empêchement y sont : la crainte est grave, elle est excitée dans le but d'arriver au mariage, et de plus elle est injuste. Car, bien que Mævia soit obligée en conscience de contracter mariage avec Titius, celui-ci n'a nullement le droit de l'y contraindre par la violence; personne ne peut ainsi se faire justice à soi-même. Mais du moins ce mariage tout invalide qu'il est, et n'ayant pas été consommé, n'aura-t-il pas la force de produire l'empêchement de l'honnêteté publique? Nullement; car le mariage a été contracté invalidement par défaut de consentement, et nous avons vu que dans ce cas le mariage contracté ne produit point l'empêchement. De ce côté donc, rien n'empêcherait Cajus et Mævia de pouvoir validement contracter mariage. Mais d'un autre côté, nous avons vu que les fiançailles contractées entre la jeune fille et le père de Cajus sont devenues absolument valides par l'obtention de la dispense; par conséquent, l'empêchement de l'honnêteté publique a été produit entre Mævia et les parents de Titius au premier degré, et bien que la mort de Titius soit intervenue, l'empêchement continue toujours d'exister jusqu'à ce qu'il soit levé par le Saint-Siège. Si donc Mævia tentait de se marier sans dispense avec Cajus, fils de son premier fiancé, le mariage serait certainement invalide du chef de l'empêchement de l'honnêteté publique provenant des fiançailles validement contractées par le père.

Je ne parle pas du cinquième degré d'affinité mêlé au quatrième qui existe entre Cajus et Mævia, car l'affinité à ce degré n'est plus un empêchement de mariage.

On suppose dans cette résolution, que le crime de haute trahison dont Titius s'est rendu coupable et pour lequel il a été condamné, n'a été commis qu'après l'obtention de la dispense, et par conséquent après que les fiançailles conditionnelles étaient déjà devenues absolument valides, soit que les fiançailles aient été dissoutes du côté de Mævia par le crime de

Titius, et aussi par la violence dont il s'est rendu coupable envers la jeune fille. Cela n'empêche pas que dans l'hypothèse les fiançailles ont été un moment valides, ce qui suffit pour produire l'empêchement de l'honnêteté publique, quand bien même les fiançailles seraient dissoutes dans la suite.

Si, au contraire, on supposait que Titius a commis son crime à l'insu de sa fiancée, soit avant la promesse conditionnelle de mariage, soit même avant que la promesse ne devînt absolue par l'accomplissement de la condition, alors jamais ces fiançailles n'auraient été valides. Car, ou elles auraient été contractées par Mævia sous l'empire d'une erreur grave sur la condition de Titius, ou du moins un changement notable serait intervenu dans la position de son fiancé avant l'accomplissement de la condition.

Dans cette hypothèse donc, il n'y aurait jamais eu d'empêchement d'honnêteté publique, et rien n'empêcherait Cajus et Mævia de pouvoir contracter validement ensemble. Ils y seraient même tenus, car dans cette hypothèse, ils se seraient validement fiancés l'un à l'autre, et seraient conséquemment obligés de remplir leur promesse.

NOTE. — Le Théologien, chargé de la résolution des cas de conscience, a suivi ici le sentiment commun des auteurs, lesquels regardent comme valides les fiançailles contractées sous la condition *Si papa dispenset*. Cependant le sentiment contraire est bien appuyé, et l'on cite même en sa faveur, une déclaration de la Congrégation du Concile. Nous la donnons ici, d'après De Justis (1).

« BRUGNATEN. *Sponsalium*. Per litteras speciales huic S. Con-
« greg. transmissas refert Episcopus Brugnaten. quod Vin-
« centius Scevoli filius Matthæi, et Magdalena filia J.-B. Scevoli,
« ambo de parochia Barexii, ad invicem conjuncti duplici
« quarto consanguinitatis gradu, contraxerunt sponsalia de
« futuro coram testibus, et eorum propinquis, parentibus et

(1) *De Dispensat. matrimon.*, append., cas. 12, pag. 323.

« amicis, ea sub conditione quod Vincentius sponsus Aposto-« licam dispensationem super tali impedimento impetrare « debuisset, quodque post aliqoud temporis pœnituerit Vincen-« tium dd. sponsalium, a theologis et doctoribus instructum « sese nullo pacto teneri ad eorum observantiam, utpote inito-« rum inter personas impedimento dirimenti obnoxias. Vice-« versa Magdalena sponsa, perstans in eorumdem sponsalium « firmitate et observantia, recursum habuit ad eumdem Epi-« scopum, qui tamen anceps in hujusce dubii resolutione hu-« millime exoravit EE. PP. pro ejus declaratione, quod sane « propositum in anteacta congregatione justum fuit ut illud « poneretur in folio. Hinc parendo mandatis, hodie repropo-« nitur, an sponsalia sustineantur in casu? Sacra Congregatio « Concilii, die 26 januarii 1709, respondit *Negative.* »

Si la déclaration que nous venons de transcrire n'a pas été donnée pour un cas tout-à-fait particulier, et entouré de circonstances exceptionnelles, chose qui n'est guère probable d'après l'exposé ; on devra convenir que dans le huitème cas proposé ici, les secondes fiançailles contractées par Mævia avec le fils de son parent Titius, avant la dispense pontificale obtenue, sont valides, et en conséquence que le mariage final contracté entre eux serait valide. Cette conclusion est directement opposée à celle que tire notre collaborateur en suivant l'opinion commune. Il y aurait donc lieu, le cas échéant, de recourir à la Congrégation du Concile, qui seule peut prononcer dans ce grave conflit d'opinions.

Pour tous les articles contenus dans ce cahier,

L'un des Secrétaires de la Rédaction, A. JOUBY.

Imprimatur :

Atrebati, die 20 novembris 1860

† P. L., *Episcopus Atrebat. Bolon. et Audom.*

Arras. — Typographie Rousseau-Leroy, rue Saint-Maurice, 26.

REVUE THÉOLOGIQUE.

5e ANNÉE.

11e Cahier.—1er Janvier 1861.

DE L'EXCELLENCE ET DE L'INFLUENCE DE LA THÉOLOGIE.

(1er article.)

La Théologie est la première et la plus ancienne de toutes les sciences.—Elle est la plus élevée et la plus pure. — Elle est la plus certaine. — Elle a le droit de juger toutes les autres. — Seule elle féconde les esprits.— Exemple des grands docteurs. —Elle embrasse tout.—Elle est la plus exacte et la plus belle de toutes les philosophies.— Écarts de la philosophie ancienne. — Heureuse influence de la Théologie à son apparition dans le monde.

1. La doctrine religieuse se montre dans l'histoire en tête de toutes les autres. Elle est le flambeau qui a tout d'abord brillé dans l'intelligence de l'homme et éclairé le berceau des sociétés. Sa lumière, sortie du sein de Dieu, répandit, dès l'enfance du monde, cet éclat céleste qui n'a cessé de s'étendre à travers l'espace et le temps.

Or, la Théologie a son fondement essentiel et immédiat dans la doctrine religieuse dont elle développe et démontre les vérités, explique les secrets, approfondit les mystérieux rapports. Fille aînée de la religion, d'où elle émane par une sorte d'évo-

lution spontanée, elle est conséquemment antérieure à toutes les autres sciences auxquelles elle a servi de principe et de base, et c'est en elle qu'ont pris leur point de départ les institutions et les progrès qui ont successivement accru la puissance et la gloire de l'activité humaine. « Toutes les nations, « dit de Maistre, commencent par la Théologie et sont fondées « par elle. — Partout, les prêtres sont les fondateurs et les « dispensateurs de la science, dont le foyer est dans les « temples (1) » Faut-il donc s'étonner que la Théologie ait attiré vers elle, dès les temps les plus reculés, les hommages d'un respect général, et qu'elle ait occupé dans l'enseignement le rang le plus élevé? Ces témoignages de déférence n'étaient qu'un juste tribut que l'opinion rendait, de siècle en siècle, à son caractère d'ancienneté et d'excellence. Le trône, où si longtemps elle a siégé, lui fut dressé par la main des autres sciences, unanimes à reconnaître ses droits de souveraineté.

Outre qu'elle a devancé les autres sciences qui, comme autant de branches distinctes, ont poussé et grandi sur son tronc, la Théologie a d'autres priviléges qui n'appartiennent qu'à elle.

II. Unie constamment à Dieu et à son Eglise, elle en reçoit directement les vérités qui forment le fondement de ses études et la matière de son enseignement. Une si noble prérogative élève sa dignité au-dessus de toute autre science et la constitue éminemment la science du vrai et du bien. Ses doctrines, toujours pures, toujours conformes aux pensées divines qui leur servent d'appui et de règle, ne souffrent aucune alliance avec le sophisme, le mal et l'erreur, associés partout ailleurs aux conceptions humaines, qu'ils souillent par le funeste contact de leurs poisons. Tournant sans cesse ses regards vers le ciel, la Théologie fait justement consister sa gloire à découvrir les idées et les plans de Dieu, à en révéler les grandeurs, la

(1) *Examen de la Philos. de Bacon*, t. 2.

sagesse et la beauté. La parole des saintes Écritures, les dogmes de la révélation, les croyances de l'Église, les traditions du genre humain, les décisions des conciles, les décrets des Souverains-Pontifes, les enseignements des docteurs : elles sont les bases de ses travaux, et les sources où elle puise la pureté de ses lumières. Aussi, ne la vit-on jamais pactiser avec les égarements de la raison ; et, pour conserver sans tâche son caractère sacré, elle sait résister à tous les piéges, éviter toutes les séductions d'une téméraire et coupable liberté. Habile à déjouer les efforts du sophisme, les artifices du mensonge, elle ne se laisse ni surprendre par les ruses de l'esprit, ni vaincre par l'entraînement des passions du cœur. Comme elle est l'expression des pensées divines, elle revêt, si l'on peut s'exprimer ainsi, la puissance, la sainteté, l'inviolabilité de Dieu.

III. D'autre part, la supériorité de la Théologie est incontestable sous le rapport des garanties de certitude qu'elle offre à l'intelligence. Existe-t-il un ordre de conceptions où l'esprit puisse trouver cette assurance tout exceptionnelle qui caractérise la science théologique ? « Elle surpasse en certitude, dit « saint Thomas, toutes les autres sciences, parce que celles-ci ne « doivent leur certitude qu'à la lumière de la raison humaine « qui est faillible, tandis qu'elle tire la sienne de la science di« vine, qui est infaillible (1). » De là vient que les sciences, en général, deviennent chancelantes et suspectes, dès qu'elles cessent de s'appuyer sur la Théologie ; et si le mépris ou la haine les aveugle au point de les mettre contre elle en état d'hostilité, on les voit aussitôt, frappées de vertige, aller s'abaissant de plus en plus, et finir par se corrompre tout-à-fait. N'ayant alors d'autres règles que leurs caprices, d'autres soutiens que leur inconstance, loin de porter, dans les régions

(1) *Somme* Ire part., quest. 1re.

intellectuelles, la sérénité, le calme et la lumière, elles ne font plus qu'y semer des ombres et des tempêtes; mêlant tout, confondant tout : le bien, le mal, le mensonge, la vérité, elles présentent dans leur ensemble une image du chaos, et deviennent pour l'humanité un instrument de dégradation. Les sciences philosophiques et morales (car c'est d'elles qu'il s'agit surtout ici) ne pourront se préserver de cet échec qu'en gardant ou en reprenant leur rôle de *servantes* de la Théologie (1), et en consentant à reconnaître qu'elles trouvent dans ses immuables principes tout ce qu'elles ont de force, de vie, de stabilité. Astres secondaires, elles doivent se résigner à graviter autour de la Théologie, comme autour d'un soleil qui les tient, en les attirant vers son centre, dans les lois de l'ordre et de la vérité.

IV. Mais la Théologie ne peut pas être la science la plus ancienne, la plus pure, la plus élevée, sans avoir le droit de juger toutes les autres sciences qui doivent, à des degrés divers, se soumettre à son autorité et subir le contrôle de sa jurisprudence. Ce noble office de magistrature, conséquence de son rang, de ses qualités, de ses pouvoirs, elle l'a rempli dans tous les temps. Du haut de son tribunal, elle dicte ses conseils, ses lois et ses arrêts, et rien n'échappe à l'activité de sa surveillance, aux regards pénétrants de sa justice. Le code qu'elle tient en main est celui de la droiture et de la vérité. Ses décisions portent le sceau de la sagesse et de l'infaillibilité de Dieu.

Quels immenses services n'a-t-elle pas rendus à l'esprit humain par ce contrôle qu'elle a toujours exercé! De quels dangers n'a-t-elle pas préservé ou affranchi la raison si souvent tentée de dépasser ses bornes ou de briser ses liens de dépendance! Approuvant ce qui mérite d'être approuvé, censurant ou condamnant ce qui est digne de blâme ou de réprobation,

(1) Le mot est de saint Thomas.

elle pèse tout avec cette balance exacte qui ne fléchit jamais au profit du mensonge et des passions.

V. Aussi, tant que la science a été protégée par la Théologie contre ses excès et ses défaillances, elle a poursuivi sa marche d'un pas vigoureux et sûr, refoulant toujours plus loin les ombres de l'ignorance, et ajoutant chaque jour un nouveau trophée à ses conquêtes. L'austère discipline que la Théologie lui imposait, loin de gêner ses efforts, loin de comprimer ses élans et ses aspirations, ne servait, au contraire, qu'à la rendre plus active et plus audacieuse. Guidée par la science divine, elle pénétrait, sans s'égarer, dans les profondeurs de Dieu, et sondait hardiment les mystères de la nature et de la grâce. On voyait alors, d'âge en âge, les hommes de science et de génie apparaître plus puissants, plus nombreux ; et les arts, les sciences et les lettres enfanter à l'envi des œuvres immortelles. On voyait, en particulier, les grands docteurs de l'Église, briller par un savoir non moins étendu que profond, et, après avoir étonné leur siècle par la fécondité de leurs ressources et la puissance de leur talent, léguer aux générations futures les impérissables monuments qui en étaient le fruit.

L'esprit de ces hommes prodigieux semble n'avoir ignoré aucun secret. Il a soulevé tous les problèmes, agité toutes les questions, répondu à tous les doutes, parcouru, en un mot, le cercle entier où la raison, l'imagination et le cœur peuvent trouver accès. Qui comparer aux saint Augustin, aux saint Bonaventure, aux saint Anselme, aux saint Thomas, en fait de science philosophique? Les Origène, les Tertullien, les Jérôme, ont-ils leurs pareils dans les sphères où s'est déployé leur vaste érudition? Quelle éloquence à la fois forte et onctueuse, persuasive et entraînante, que celle des Cyprien, des Ambroise, des Chrysostôme? Quand la parole retentit-elle avec plus de puissance et d'éclat? Les majestueux accents de cette éloquence enchantent l'oreille et le cœur comme un concert de

voix angéliques. Que ces hommes, à vues si larges et d'un génie si varié, nous parlent de Dieu, de ses perfections, des mystères de sa providence : rien n'est plus digne que leurs paroles de la grandeur et de la sagesse de l'Être Souverain. Qu'ils traitent de l'homme et de l'univers, des vertus et des vices, de la vie et de la mort, ils trouvent des couleurs toujours vraies et des traits assortis à tous les genres de tableaux.

Mais où se formaient ces illustres docteurs, modèles des Bellarmin, des Suarez, des Pascal, des Fénelon, des Bossuet? Ils se formaient dans le silence des sanctuaires, à l'école de la Théologie. Ils sortaient de là tout pénétrés de cette pure lumière qu'ils ont versée à flots sur les peuples et sur les siècles.

VI. A l'aide des études théologiques, ces hommes, d'un talent et d'un savoir si étendus, devinrent donc à la fois de grands philosophes, de profonds moralistes et d'illustres orateurs. C'est que la Théologie est la plus riche et la plus vaste de toutes les sciences. Comme Dieu, elle semble réunir l'immensité à l'unité, soit qu'on l'envisage sous le rapport pratique, soit au point de vue purement spéculatif. Son étendue, dans cette double sphère, est si peu bornée, qu'un grand écrivain a pu dire, sans exagération, qu'elle « est l'océan qui contient et » embrasse toutes les sciences, de même que Dieu est l'océan « qui contient et embrasse toutes choses (1). » Et le même auteur ajoute : « Que toute verité politique ou sociale se convertit « nécessairement en une vérité théologique ; car la Théologie « est *la science de tout* (2). » Les choses de l'ordre naturel et celles de l'ordre surnaturel ; celles qui sont du domaine de la foi et celles qui sont du domaine de la raison ; les vérités qui ont rapport aux créatures et celles qui ont le Créateur pour

(1) Donoso Cortès, *Essai sur le Catholicisme*, etc.
(2) *Ibid.*

objet; celles qui tiennent au temps comme celles qui se lient à l'éternité ; toutes sont de sa compétence, toutes relèvent de sa juridiction ; ni les lettres ni les arts, ni la législation ni la politique, ni les gouvernements ni les sociétés, n'en sont exclus ; car, la Théologie étant, selon saint Thomas, « la sagesse, « non en un genre particulier, mais *absolument parlant*, doit mettre partout l'ordre et la justice (1). » Elle doit les mettre dans les idées comme dans les mœurs, dans les actions comme dans les croyances, dans les sociétés comme dans les individus.

L'importance de la science théologique n'est donc pas moins grande que son étendue ; et ses principes sont d'une nécessité tellement fondamentale, dans l'ordre intellectuel et moral, que l'esprit qui voudrait se soustraire à leur lumière serait fatalement condamné à languir dans un stérile labeur, à se heurter presque à chaque pas contre des écueils, et à ne produire que des conceptions plus ou moins vaines ou des œuvres avortées. Les notions de la Théologie, liées étroitement aux vérités religieuses, peuvent seules vivifier les ouvrages de l'homme et leur imprimer ce sceau d'immortalité qui les met à l'abri des outrages du temps. Cette loi s'applique aux productions de tout genre, car, partout où l'idée divine fait défaut, il n'y a que le vide du néant et le signe certain d'une ruine inévitable.

VII. D'ailleurs, la science sacrée toute seule a des principes susceptibles d'une application si étendue. Elle est la seule qui, sans jamais porter atteinte à sa propre unité, c'est-à-dire, sans jamais se montrer différente d'elle-même, puisse explorer toutes les questions et parcourir toute la carrière ouverte à l'intelligence et au cœur de l'homme. Les autres sciences ne sont, si l'on peut s'exprimer ainsi, que des sciences *partielles*, forcé-

(1) *Somme*, 1re p., quest. 1re.

ment circonscrites en des bornes relativement étroites. La philosophie n'est pas en dehors de cette condition commune : elle n'est qu'une plus noble servante de la science supérieure, de la Théologie, qui domine toutes les autres, et qui, comme le fait observer saint Thomas, « n'emprunte rien à aucune « science par pénurie et insuffisance, mais uniquement pour « s'accommoder à l'infirmité de notre esprit (1). » Que serait, après tout, la philosophie, tant vantée à notre époque, si la Théologie, dont elle s'efforce de nier les droits, ne l'inspirait, ne la dirigeait, ne la soutenait? Elle serait ce qu'elle fut dans les âges païens, et ce qu'elle est en partie devenue de nos jours, par suite de son divorce avec les croyances révélées : un amas d'erreurs, d'incohérences, d'absurdités même ; elle nous offrirait le spectacle de toutes les folies de la raison à côté de toutes les dégradations du cœur (2).

VIII. Au reste, à moins de se rendre esclave des mots, comment ne pas convenir que la Théologie ne soit, de toutes les philosophies, celle qui l'emporte évidemment en perfection? N'est-ce pas elle qui fait connaître sûrement et qui explique, de la seule manière satisfaisante, les idées et les volontés divines, l'être et les plans divins? N'est-ce pas elle qui donne les vraies raisons de l'existence des créatures, qui en indique exactement les destinées, et qui en montre avec tant de convenance les rapports et les fins? N'est-ce pas elle qui, marquant aux peuples leur mission, aux hommes leurs devoirs, les établit en de justes et harmonieuses relations, soit avec Dieu, soit entre eux? N'est-ce pas elle, enfin, qui, perçant les voiles derrière lesquels se dérobent à nos yeux les mystères de l'homme, du monde et de la nature, nous apprend comment Dieu vit et gouverne, et comment tous les êtres créés, dépendant de lui,

(1) *Somme*, Ire p , quest. 1re.

(2) C'est ce que le R. P. Ventura a prouvé d'une manière tout-à-fait péremptoire dans son livre intitulé : *la Raison philosophique*.

subsistant et vivant en lui, doivent, en le glorifiant, s'élever jusqu'au sein de ses grandeurs, par un mouvement et des aspirations qui n'auront de terme que dans l'éternité ? Ces graves questions, ces grands et intéressants problêmes, qui constituent le fond de toute philosophie, ne reçoivent de solutions rationnelles, logiques et complètes que dans la lumière des notions théologiques. Sans cette lumière, d'épais nuages envelopperaient de leurs ombres tout ce qu'il nous importe principalement de savoir, au sujet de la divinité, de l'homme et de l'univers.

XI. Qu'aurait, en réalité, expliqué, éclairci ou démontré la philosophie rationaliste d'Athènes et de Rome ? Qu'avait-elle fondé ou perfectionné avec ses sages et ses écoles ? Elle n'avait, à vrai dire, répandu le jour sur aucune question fondamentale de l'ordre métaphysique et moral ; au contraire, semant de toutes parts, à force de sophismes, le vice, l'erreur, l'incrédulité, le doute ; étalant un cynisme de doctrines et de mœurs aussi effronté que dégoûtant, elle conduisit l'humanité à une sorte d'abrutissement. Y a-t-il un droit qu'elle n'ait renversé, un devoir qu'elle n'ait aboli, un excès qu'elle n'ait légitimé ? Elle brisa tous les liens sociaux, méconnut la dignité humaine, riva les fers de l'esclavage et déchaîna les fureurs de l'anarchie partout où elle n'exagéra pas le pouvoir jusqu'au despotisme. Le résultat de ses travaux fut une civilisation cent fois pire que la barbarie, et les sinistres lueurs de cette torche qu'elle promena sur le monde n'auraient bientôt plus éclairé que des ruines, quand, heureusement pour les sociétés défaillantes, la Théologie, fille du catholicisme, vint fonder au milieu d'elles son règne fécond et protecteur. La puissance, l'efficacité de cette science divine ne tarda pas à tout remettre en place, et à tout faire revivre dans la politique et dans les mœurs, comme dans la religion. Sous son souffle divin, les intelligences se sentirent poussées dans les sentiers d'une vé-

rité plus haute et plus pure, et les cœurs s'élancèrent dans les glorieuses voies du bien et de la vertu. Le monde, rompant ses vieilles chaînes, respira désormais dans une atmosphère de vie et de liberté. La raison régénérée fit restituer à Dieu ses droits, aux hommes leur dignité, au genre humain sa conscience. Tout fut redressé, perfectionné. L'ordre physique retrouva ses lois, l'ordre moral ses beautés, l'ordre surnaturel ses magnificences; et ces ordres distincts, s'harmonisant entr'eux, formèrent un concert vraiment digne de Dieu, de la terre et du ciel. De ce temps, data l'inauguration du vrai progrès individuel et social; et ce progrès, qui a duré tant de siècles, aurait poursuivi sans fin sa marche régulière et ascendante, si l'impiété de l'orgueil et de la révolte n'avait poussé les âges modernes à se constituer en guerre ouverte avec la vérité théologique qui devait être pour eux la source de tant de bienfaits et de tant de lumières, de tant de gloire et de sainteté.

Nous ferons, dans un prochain travail, l'examen des motifs qui ont suscité cette guerre injuste et funeste de la raison moderne contre la Théologie. La discussion de ces motifs, ou plutôt de ces prétextes, servira à faire ressortir davantage les nombreux mérites d'une science outragée avec autant d'ignorance que de mauvaise foi.

(La suite au prochain cahier.)

CONFÉRENCES ROMAINES.

NEUVIÈME CAS DE CONSCIENCE.

Futuri matrimonii causa Titius et Mævia honestum inter se fovebant amorem, inscia tamen puellæ matre, imo contradicente. Mævia sæpe sæpius noctu Titium domi excipiebat ad

secum colloquendum. Hic eam rapere meditatus, cum animum suum Mæviæ ostenderet, ipsa ab hoc consilio non abhorrere visa est, licet numquam in id consenserit. Quadam autem nocte accessit Titius eo animo ut consilium hujusmodi exequeretur; sed antequam hoc puellæ significaret, excitato per domum rumore, puella perculsa metu quod mater esset adventura, ita animo cecidit ut illico sensibus destitueretur. Hoc in statu Titius eam inter suas ulnas amplexatus e domo subdicit, et superpositam curru quem paraverat, in quoddam longinquum oppidum domum puellæ patrui detulit. Ipsa sensibus restituta deflet, clamat ut maternæ domui restituatur; sed frustra; et apud patruum morari cogitur. Omnia per litteras puellæ matri enarrantur sed omnes in irritum conatus cedunt. Itaque in aliam domum infelix Mævia transfertur apud probatissimam mulierem Titio addictam. Interim Titius hortatur Mæviam ut matrimonio sibi copuletur. Sed illa se nolle proclamat eo quod desit matris benedictio. Verum ipse inter lacrymas et suspiria eidem suam miserrimam conditionem exponit: nempe sibi durissimum carcerem manere ob commissum crimen quod lege militari cui ipse subest, in ea regione punitur. Tum, misecordia mota, puella in nuptias consentit, et cunctis in episcopali curia peractis quæ juxta leges Tridentinas sunt peragenda, nulla orta suspicione de impedimento raptus, in dicta domo adhuc puella manente, matrimonium solemniter celebratur. Post aliquot annos, viro suo in bellum proficiscente, cum liberior evaserit Mævia, in aliam regionem se confert, ibique matrimonium cum alio viro contrahit. Postea, facti pœnitens, ad confessarium accedit eique omnia pandit. Hic apud se quærit:

1° *Quid et quæ sit vis impedimenti raptus?*

2° *Utrum hic vere raptus fuerit?*

3° *Utrum irritum sit primum vel alterum matrimonium?*

Ad 1. De tout temps l'Eglise a flétri l'union contractée entre le ravisseur et la victime de sa violence. Mais, avant le Concile de Trente, le rapt ne constituait pas un empêchement dirimant dans la discipline universelle de l'Eglise ; du moins, s'il existait quelque part comme empêchement dirimant, il faut reconnaître que dans le cas où la personne enlevée consentait librement au mariage, ce mariage était valide. Le Concile de Trente a donc ou établi cet empêchement comme dirimant, ou, du moins, il a statué que, même en supposant le consentement de la personne enlevée, le mariage serait toujours invalidement contracté, tandis que celle-ci serait sous la puissance de son ravisseur. Mais il faut citer le texte du Concile (1) : « Decernit sancta Synodus inter raptorem et raptam, quamdiu « ipsa in potestate raptoris manserit, nullum posse consistere « matrimonium. Quod si rapta a raptore separata, et in loco « tuto et libero constituta, illum in virum habere consenserit, « eam raptor in uxorem habeat : nihilominus raptor ipse et « omnes ei consilium, auxilium et favorem præbentes, sint « ipso jure excommunicati. ».

Les auteurs distinguent deux espèces de rapt : le rapt de *séduction* et le rapt de *violence*. Il y a *séduction* lorsque quelqu'un, à force de prières, de sollicitations, de présents ou de promesses, de caresses ou autres artifices, fait sortir de la maison paternelle une jeune personne mineure, qu'il emmène avec lui, non malgré elle, mais malgré ses parents, dans l'intention de l'épouser. Un certain nombre d'auteurs, surtout parmi les Français, prétendent que la séduction, très-improprement appelée *rapt* de séduction, constitue un empêchement dirimant. Sans entrer dans le détail de la controverse, il suffit de dire, pour montrer qu'ils sont dans le faux, que la sacrée Congrégation du Concile a expressément déclaré le contraire dans

(1) Sess. XXIV, cap. 6, *de Reform. Matr.*

une décision portée le 3 mars 1714, et rapportée par Zamboni vo *Matrimonium* § 21. On peut expliquer pourquoi les théologiens et les canonistes français ont donné en masse dans cette opinion, par l'importance exagérée que ces auteurs attribuent généralement aux lois civiles de leur pays en matière ecclésiastique, et ici par exemple, à leur opinion sur l'invalidité des mariages contractés contre le consentement des parents (1). Celui qui voudra approfondir cette question verra que toute la controverse revient là. Voici les auteurs qui l'ont traitée avec assez de détail : *Moser,* n. 5, *de Matrim.* — *Clericati,* n. 12-16. — *Gousset,* n. 797-801. — *Schmier,* n. 78 seq.— *Van Espen,* p. II, p. 13, n. 12 seq. — *Bockhn,* n. 46.—*Reiffenstuel,* n. 373 seq. — *Carrière,* n. 913 seq. Le rapt de *violence* est donc le seul dont il s'agisse ici comme empêchement dirimant. On peut le définir ainsi : *C'est l'enlèvement d'une femme, fait avec violence d'un lieu où elle était en sûreté, pour la mettre au pouvoir du ravisseur, à dessein de la part de celui-ci de contracter mariage avec elle.* L'Eglise en statuant cet empêchement, a voulu assurer la liberté du mariage. De la définition que nous venons d'en donner, on peut déduire quelles sont les conditions nécessaires pour que l'empêchement existe.

1° Il faut d'abord qu'il y ait *enlèvement violent* (*abductio violenta*), auquel par conséquent la personne enlevée ne consente pas ; l'empèchement lie celui en faveur duquel l'enlèvement a eu lieu, quelqu'en soit du reste l'auteur. Il n'y aura donc pas d'empèchement si la personne, enlevée d'abord de plein gré, vient à être retenue malgé elle, ou si l'on attente à sa pudeur. *In delictis respiciendum est initium ;* il n'y a pas eu *enlèvement*

(1) On sait que M. Carrière a été jusqu'à accorder au pouvoir civil le droit d'établir des empêchements dirimants du mariage *quant au lieu.* Voyez sur ce point la belle dissertation de M. le docteur Heuser, où se trouve réfutée l'opinion patronée par Pachman et Carrière.

violent, puisqu'elle est partie de son plein consentement. Conséquemment dans ce cas, si elle consent à se marier sans y être forcée par une violence grave, le mariage sera valide, bien qu'elle soit encore sous la puissance du ravisseur.

2° Pour ce qui est de la personne enlevée, il importe peu qu'elle soit vierge, veuve, sage ou corrompue, fiancée etc., quoi qu'aient pu dire certains auteurs touchant cette dernière hypothèse. V. *S. Alph.* n. 1108. *Carr.* n. 909. *Cleric.* n. 18. Mais que dire de la curieuse supposition où une femme enlèverait un homme? Saint Alphonse croit que l'empêchement n'existerait pas, et il dit que c'est l'opinion commune; elle est suivie par *Gousset,* n. 796, *Moser,* n. IX, *Scavini,* p. 431. L'opinion contraire est, cependant, défendue par *Clericati*, n. 23, *Schmier,* n. 85 seqq., *Bockhn,* n. 56 seq. Mais la première nous paraît beaucoup plus raisonnable.

3° Il faut que la femme soit enlevée de la maison ou du lieu où elle était en sûreté, et qu'elle soit en la puissance du ravisseur; car, à partir du moment où elle est rendue à la liberté, elle peut épouser celui qui l'avait enlevée. Toutefois, pourvu que cette condition soit vérifiée, il n'est pas nécessaire de s'enquérir de la distance, ni de disputer sur la signification des mots *abductio de loco in locum,* comme l'ont fait quelques auteurs. V. Saint Alph. n. 1107. Cependant, remarquez qu'il est nécessaire qu'il y ait véritablement *abductio;* il ne faut pas confondre le rapt avec la violence. C'est ainsi qu'il n'y aurait pas de rapt si une jeune fille était étroitement gardée et retenue dans sa propre maison, dans le but de la faire consentir au mariage. Il en serait de même, si, dans le même, but on l'appelait dans un autre lieu, et si on l'y retenait malgré elle. Nous ne pouvons donc admettre sur ce point l'opinion défendue par *Schmier*, n. 90 seq., *Clericati*, n. 20 et 22, et *Bockhn*, n. 47.

Et l est important d'insister sur la différence qu'il y a entre

le rapt et la violence; car, celui qui contracterait sous l'empire de la violence, pourrait toujours émettre un consentement valide, à partir du moment où la violence aurait cessé, tandis qu'une personne enlevée, même après la cessation de la violence, contracte toujours invalidement, tandis qu'elle reste au pouvoir du ravisseur.

4° Le rapt ayant ordinairement lieu dans le but d'arriver au mariage, on fait presque toujours mention de cette intention dans la définition de l'empêchement. Cependant, les auteurs ne sont point d'accord sur le point de savoir si l'intention de satisfaire une passion coupable ne suffirait pas pour constituer l'empêchement. La négative paraît beaucoup plus probable. Car, le texte du Concile de Trente que nous avons rapporté, indique assez clairement que le but de l'empêchement est de sauvegarder la liberté du mariage. De plus, il est certain que le droit nouveau corrige l'ancien; ainsi donc, à moins d'y être forcé par la nécessité, on ne doit pas l'étendre au-delà du sens naturel des termes. Du reste, il paraît que la sacrée Congrégation du Concile a donné deux décisions en ce sens: l'une du 23 janvier 1583, citée par *P. Corradus, Prax. disp. ap.* l. VII, c. 6, n. 48; et l'autre, du 14 novembre 1648 rapportée par *Rigantius, in reg.* 49, *Cancellar*, n. 54.

Q. 2ª *Utrum hic vere raptus fuerit?*

R. D'après tout ce qui vient d'être dit, il est facile de répondre à cette question, et l'affirmative ne nous paraît pas douteuse. Les quatre conditions exigées plus haut pour constituer l'empêchement, sont vérifiés ici dans toute leur étendue; c'est ce qu'il faut montrer. Il s'agit en effet d'une femme, qui a été enlevée de sa maison, contre son consentement. On dit bien, il est vrai, que lorsque Titius lui manifestait son projet, ce projet n'avait pas l'air de trop lui déplaire. Mais aussi on ajoute que, néanmoins, elle avait toujours refusé d'y prêter son consentement, et nulle part il n'est dit que sa volonté ait subi

aucun changement sous ce rapport. Sur ces entrefaites, la dernière scène arrive à la maison paternelle de Mævia, elle s'évanouit, et dans son état d'évanouissement, Titius la saisit et l'emporte. Sa volonté manifestée auparavant et non révoquée persévère toujours ; c'est donc certainement malgré elle qu'on l'enlève, et ce qui achève de le prouver, c'est la scène qu'elle fait à son ravisseur, quand elle reprend ses sens. Nul doute donc qu'il n'y ait ici *abductio mulieris violenta,* voilà déjà deux conditions. Que l'enlèvement ait eu lieu dans le but de contracter mariage, cela ne peut pas entrer en question ; il ne reste donc plus qu'à montrer que la jeune fille, enlevée de la maison où elle était en sûreté, a été bien réellement mise sous la puissance de son ravisseur. Mais, dira-t-on, Titius la conduit tout bonnement chez son oncle à elle ? Qu'est-ce que cela fait, si cet oncle est tout à fait dans les intérêts de Titius, comme cela est évident ici? De la maison de cet oncle, la jeune fille est transférée dans la maison d'une femme qu'on appelle *probatissimam,* mais on ajoute qu'elle est *Titio addicta* ; on voit donc que rien n'est changé à sa position, et que toujours elle continue d'être au pouvoir de Titius. Ainsi donc, non-seulement les faits nécessaires pour constituer l'empêchement ont été posés, mais aussi l'empêchement persévère, et le mariage de Titius avec Mævia a lieu avant que celle-ci n'ait été remise en lieu sûr, et tous les consentements du monde n'empêchent pas celle-ci d'être toujours au pouvoir du ravisseur.

Q. 3a *Utrum irritum sit primum vel alterum ?*

R. La réponse est maintenant facile. Puisqu'il est prouvé que le premier mariage a été contracté avec un empêchement dirimant, ce mariage est invalide et l'a toujours été, à moins que le consentement n'ait été renouvelé après que Mævia eût cessé d'être sous la puissance de Titius ; chose qu'on ne suppose pas ici. Rien n'empêche donc que le second mariage ne i t tenu pour valide.

DIXIÈME CAS DE CONSCIENCE.

Titius natione helvetus et ex protestantium familia, Romæ degens, perditissimo amore prosequebatur Mæviam catholicam quam volebat desponsare. Cum apostolicam dispensationem obtinere nequiverit, in patriam reversus ad se Mæviam advocavit, quæ postquam per aliquas hebdomadas in ejusdem familia morata fuerit, obtinuit ut inter cives ad fruendum juribus ipsius loci cooptaretur. Post hæc de matrimonio ineundo sermone instituto, illud celebrarunt coram ministro sectæ quam Titius profitebatur. Matrimonio sic contracto Romam redierunt, et filii, quotquot in posterum habuere, in parœcia catholico more baptizati sunt, quin apertissime notum erat virum apprime honestum diligentissime curare ut non solum ejus uxor, sed cæteri vel famuli vel alii ex familia religionis catholicæ præcepta adimplerent. Post aliquot annos parochus hoc tantum agnovit, et cum ab eis testimonium matrimonii exquisierit, ei datum est testimonium a ministro protestante exaratum et legaliter confirmatum. Parochus, anxius de validitate hujus matrimonii, et timens ne rumor excitaretur contra conjuges qui optimi inter vicinia habebantur, ad Theologum accedit, ab eoque quærit :

1° *Quæ verificari debeant ut valide et licite matrimonium contrahatur inter hæreticum et catholicam?*

2° *An hoc matrimonium in Helvetia contractum validum sit? et posito quod validum fuerit :*

3° *Quid his consulendum et præscribendum?*

Ad 1. Bien que les mariages *mixtes*, c'est-à-dire, les mariages contractés entre une partie catholique et une autre, hérétique ou schismatique, bien que ces sortes de mariages soient va-

lides lorsqu'aucun autre empêchement canonique ne vient y mettre obstacle, cependant toujours ils ont été regardés comme illicites et le sont encore, sinon lorsqu'on a obtenu dispense du Saint-Siége. Il suit de là, que pour s'assurer de la validité de ces mariages, il faut tout simplement vérifier si aucun empêchement dirimant n'y fait obstacle ; et pour s'assurer de sa licéité, il faut voir si on a obtenu la dispense voulue, et si on a observé les conditions et les précautions qui sont toujours prescrites dans ces sortes de dispenses.

A. D'abord, quant à la validité, quoiqu'en aient dit certains auteurs, rien de plus certain que les hérétiques sont liés par les empêchements canoniques, c'est la pratique certaine et constante du Saint-Siége Apostolique. Il ne faut faire aucune exception quant à l'empêchement de la clandestinité, et un mariage mixte qui n'aurait pas été contracté en la forme voulue par le Concile de Trente, serait certainement invalide. Toutefois, la publication requise par le Concile de Trente pour la mise en vigueur de la loi de la clandestinité n'a pas eu lieu partout. De plus, Benoît XIV, dans une célèbre déclaration donnée en l'année 1741, a décidé qu'il fallait regarder comme valides les mariages mixtes contractés clandestinement dans les provinces unies de la Belgique et de la Hollande, et cette déclaration a été étendue à d'autres régions par plusieurs Papes. Un mariage mixte clandestin sera donc valide toutes et quantes fois il aura été contracté dans un pays où la loi du Concile de Trente n'a pas été publiée, et par des individus qui ne sont pas soumis d'ailleurs à cette loi ; ou dans une région à laquelle les SS. Pontifes ont étendu la déclaration de Benoît XIV. Comme c'est ici surtout le côté pratique et instructif de la question, on nous permettra d'entrer dans quelques détails ; la chose en vaut la peine, d'autant plus qu'on ne trouve presque nulle part cette question traitée avec tout le sérieux et la maturité qu'elle réclame.

D'abord, quant à la publication de la loi du Concile de Trente, ouvrez les divers auteurs et vous serez surpris de les trouver presque tous en désacord. Généralement, on peut dire que les mariages des hérétiques ou les mariages mixtes contractés clandestinement dans les pays où dominent les hérétiques, sont valides, parce que dans ces contrées qui ont apostasié la foi catholique avant l'année 1564, la publication requise par le Concile de Trente n'a généralement pas eu lieu. Mais cette règle seule est loin de suffire pour résoudre toutes les difficultés qui peuvent se présenter. C'est pourquoi nous allons y joindre quelques observations spéciales pour quelques contrées :

1° C'est à tort que quelques auteurs disent qu'en France, ou dans quelques unes de ses provinces, on n'a pas reçu ni publié la loi du Concile de Trente. Cette loi est certainement en vigueur dans toute la France.

2° C'est à tort aussi qu'on a allégué la même chose de l'Irlande; car dans le Directoire de l'an 1831, approuvé par tous les Evêques d'Irlande, on affirme que cette loi était en vigueur de temps immémorial dans tous les pays, à l'exception de cinq diocèses qui sont désignés. Mais à partir du 1er janvier 1828, les formalités ayant été remplies à l'égard de ces diocèses, la loi de la clandestinité est en vigeur dans toute l'étendue du pays. Il y aura cependant tout à l'heure une observation à faire touchant la déclaration de Benoît XIV.

3° Quelques auteurs confondent la *Suède* (Suecia) avec la *Souabe* (Suevia); le décret n'est pas en vigueur en Suède, mais il l'est en Souabe.

4° Quant à la Hongrie, il y a quelque chose de tout particulier. Car, la publication requise parait avoir été faite, et cependant dans un rescrit du 20 août 1780 *ad Episcopum Rosnaviensem,* bien que la déclaration de Benoît XIV n'eût pas été étendue à la Hongrie, la sacrée Congrégation par ordre de Pie VI

déclare que les mariages contractés entre hérétiques doivent être dissimulés, de sorte que les Evêques doivent s'abstenir de porter aucun jugement ni sur leur nullité ni sur leur validité. Dans une autre réponse adressée à un Evêque de l'Autriche, le même Pape par l'organe de la sacrée Congrégation de l'Inquisition, renvoie *pour les mariages des hérétiques et les mariages mixtes* à l'Epître citée plus haut, et il ajoute « *non esse « permittendas aut negandas novas nuptias nisi habito recursu ad « Sedem Apostolicam.* » De même dans une instruction donnée par l'ordre de Grégoire XVI, par le cardinal Lambruschini, 30 *apr.* 1841, *ad Episcopos Hungariæ*, il est dit de ces mariages que « si semel fuerint inita absque forma Tridentina, inspe« ctis tam præteritis quam præsentibus locorum de quibus « sermo est peculiaribus circumstantiis, ea esse in Hungaria « prudenter dissimulanda, et quamvis illiciter, pro validis « habenda. »

5° Pour ce qui est de la Prusse le décret est certainement en vigueur dans les provinces Rhénanes et dans la Westphalie, comme il appert du bref de Pie VIII, du 25 mars 1830, et de l'instruction du 27 mars de la même année, documents adressés à l'Archevêque de Cologne et aux Evêques de Trèves, de Paderborn et de Munster. Il en résulte que les mariages mixtes contractés clandestinement dans ces diocèses jusqu'au 25 mars 1830, étaient invalides; mais à partir de ce jour, ils sont valides.

6° Le décret n'est nullement en vigueur en Angleterre, en Ecosse, en Danemark, en Poméranie, en Suède, en Norwége et dans la Saxe.

7° Il est en vigueur dans la Bavière. Cependant, des termes de l'Instruction du Cardinal Bernetti, donnée le 12 septembre 1834, par ordre de Grégoire XVI à tous les Evêques de la Bavière, on peut inférer, semble-t-il, qu'à cause des circonstances particulières où se trouvait alors la Bavière, les maria-

ges mixtes constatés en dehors de la forme voulue par le Concile de Trente étaient valides.

8° Dans le royaume de Hanovre, le décret a été publié dans le diocèse d'Osnabruck, mais non dans celui d'Hildesheim.

9° En Pologne, nous savons que le décret a reçu la publication voulue, par le témoignage de Benoît XIV, Const. *Nimiam licentiam,* 18 *maii* 1743, § 12 (1). Plus loin, il sera encore question d'une partie de la Pologne, quand on parlera de l'extension de la déclaration de Benoît XIV.

10° C'est par le témoignage du même Pontife que nous savons que la publication du décret a eu lieu en Servie, Const. *Omnigenas*, 2 *febr*. 1744, § 9 (2). Le même Benoît XIV a ordonné de publier le décret dans les provinces appelées Italo-Grecques, dans les provinces Grecques et Albanaises ; Const. *Etsi pastoralis,* 26 *maii* 1742, § 8, n. 1 (3). Parmi ces provinces sont comprises l'Albanie, la Bosnie Turque, et cette Bulgarie dont on donne des nouvelles si consolantes pour tout cœur catholique. La publication requise paraît aussi avoir eu lieu dans quelques autres parties de l'empire Turc. Cependant, cette publication ne concerne que les catholiques. On infère cette restriction d'un rescrit de la sacrée Congrégation du Saint Office, 3 *septembr*. 1828, *ad vicarium Apost. Bosniæ Turcicæ*, où l'on déclare qu'il faut s'en tenir au décret déjà donné le 1er août 1771 : « R. R. D. Mariano Bogdanoweck, Vicario « Apostolico et Episcopo Dauliensi, his verbis : Matrimonia « inter unam partem hæreticam et alteram catholicam, vel « utramque hæreticam, non servata forma decreti Concilii Tri- « dentini, sunt valida sed illicita. »

(1) *Bullar.*, t. I, const. 85, ed. Mechlin., vol. II, p. 129 seq.
(2) *Bullar.*, t. I, const., 89, ed. Mechlin., vol. II, p. 176 seq.
(3) *Bullar.*, t. I, const. 57, ed. Mechlin., vol. I, p. 369.

11° En Russie, le décret n'a point été promulgué; pour les catholiques cependant, la promulgation nécessaire a été faite dans la suite, comme nous l'apprend Benoît XIV. *De Syn.* l. XII, ch. 5, n. 7-16.

12° En Amérique, la publication a eu lieu dans les contrées autrefois soumises aux princes catholiques, mais elle n'a pas eu lieu dans les autres contrées. Nous dirons plus loin un mot de l'Amérique, lorsqu'il s'agira de l'extension de la déclaration de Benoît XIV.

Passons maintenant à ce que nous avons à dire de cette célèbre déclaration, dont nous avons déjà indiqué l'objet. Dans la Hollande, les catholiques sont liés par le décret du Concile de Trente. Par cette déclaration du 4 novembre 1741, le Saint Père Benoît XIV fit disparaître tout doute quant aux mariages des hérétiques et aux mariages mixtes. Nous nous abstiendrons de scruter la nature de cette déclaration; est-ce une véritable dispense, ou n'est-ce qu'une simple déclaration, et dans quel sens? Contentons-nous de constater que le savant Pontife déclare valides les mariages contractés ou à contracter à l'avenir entre hérétiques et les mariages mixtes, en dehors de la présence du pasteur catholique, dans toute l'étendue des lieux soumis alors au gouvernement des provinces unies des Pays-Bas; et même en dehors de ces limites, il étend la même déclaration anx mariages mixtes contractés entre individus appartenant aux garnisons des villes qu'on appelait alors *villes de barrière*, y compris la ville de Maëstrich, qui n'était cependant pas proprement ville de barrière. Plusieurs de ces villes de barrière étaient situées dans notre Belgique actuelle, où cependant il est hors de doute que tout mariage clandestin doit être regardé aujourd'hui comme invalide.

On a toutefois émis un doute il y a quelques années sur les mariages mixtes contractés clandestinement sous Guillaume I[er] entre personnes appartenant aux garnisons que le Roi envoyait

dans quelques villes de la Belgique; on doutait si l'on pouvait assimiler ces villes aux *villes de barrière*. Mais le 12 août 1824, le Saint-Siége répondit par la Sacrée Congrégation de l'Inquisition : « *Affirmative, namque matrimonia de quibus agitur ha-« benda esse pro validis, quousque aliter a S. Sede disponatur.* » Le saint Pontife ordonna cependant par l'organe de la Sacrée Congrégation de la Propagande « *exquiri pleniores et accura-« tiores informationes circa copias actuales Regis Belgii, exempli « gratia, an sit aliqua legio integre constans catholicis, quæ « religiosi cultus in eis ratio habeatur, et alia ejusmodi ad rem « opportuna.* » Après informations reçues de la part du vice-supérieur de la Mission Hollandaise, qui avait lui-même proposé le premier doute : « *An non obstantibus mutationibus factis « in urbibus vulgo* DI BARRIERA, *valida essent matrimonia illa* ? » le saint Pontife répondit par l'intermédiaire de la Congrégation de l'Inquisition, le 21 avril 1825 : « *Standum esse in decisis in « feria V,* 12 *augusti præteriti anni, nempe matrimonia de qui-« bus agitur habenda esse pro validis, quousque aliter a S. Sede « non disponatur....* » Mais on exige nécessairement que l'un et l'autre contractant fassent partie de la garnison.

Le Saint-Siége a plusieurs fois prononcé que la déclaration de Benoît XIV ne pouvait être invoquée pour d'autres contrées, sinon dans le cas où le Siége Apostolique l'aurait lui-même étendue à ces contrées. Ainsi, quelle que soit l'opinion que l'on tienne sur la nature de cette déclaration, il est certain qu'elle se fonde sur des circonstances tout à fait particulières, sur lesquelles le Saint-Siége se réserve de prononcer.

Elle a été étendue 1° par Clément XIII : « *Ad Canadam* » (S. Inquisit. 29 nov. 1764). — « *Ad Vratislaviam* » (21 febr. 1765). — « *Ad Malabariam* » (12 sept.). — *Ad Bombainum* (17 maii 1767).

2° Par Clément XIV. — « *Ad Culmiam* » (5 maii 1774).

3° Par Pie VI. — « *Ad eam Poloniæ partem quæ suberat im-*

peratori Russorum » (2 mart. 1780.—« *Ad Hiberniam* » (3 mart. 1785). — « *Ad ducatum Cliviensem* » (19 juin 1793).

4° Par Pie VII. « *Ad Silesiam* » (lit. 23 april. 1817 ad vicarium Trevirensem). — « *Ad septentrionalis Americæ insulas* « *Angliæ, Hollandiæ et Daniæ subjectas* » (3 mart. 1825). — « *Ad totum qua longe patebat Neo-Aurelianensem diœcesim,* « *nimirum ad superiorem et inferiorem Luisianam et ad Flori-* « *das ceterasque partes olim Gallorum et Hispanorum ditioni* « *subjectas* » (9 sept. 1824).

5° Pie VIII, dans un Bref du 25 mars 1830, que nous avons déjà cité, déclare valides les mariages mixtes clandestinement contractés dans les diocèses de Cologne, de Trèves, de Paderborn et de Munster, à partir de ce même jour; mais il ne fait pas mention de la déclaration de Benoît XIV. Quant à ceux qui avaient été précédemment contractés, on accorda par lettres apostoliques du 27 mars de la même année, aux Evèques dont il est question, tous les pouvoirs nécessaires pour les revalider.

6° Grégoire XVI, le 26 janvier 1842, étendit la déclaration à la ville de Détroit; dans les autres parties du diocèse, le décret du Concile du Trente n'avait jamais été publié. — Enfin, en 1844, le 28 février, une dernière extension fut faite *ad cautelam*, en faveur du faubourg de Saint-Pierre, près de Maëstricht. Nous disons *ad cautelam*, car l'extension avait déjà été faite le 20 avril 1826, par Léon XII, pour toute la ville de Maëstricht, et il paraît que le susdit faubourg en faisait déjà partie.

Pour le reste de la province cédée du Limbourg, la déclaration n'est pas applicable. Elle ne l'est nullement non plus à la Belgique actuelle, ni au vicariat apostolique de Luxembourg; pour cette dernière contrée, Grégoire XVI a refusé positivement l'extension, dans un rescrit de l'Inquisition, du 16 février 1832.

Les mariages mixtes seront donc valides toutes les fois qu'ils

seront contractés sans aucun empêchement dirimant, notamment celui de la clandestinité; et la clandestinité même ne sera pas un obstacle à la validité du mariage, si le mariage se fait dans un pays où cette loi n'a point reçu la publication requise, ou bien dans l'une des contrées en faveur desquelles le Saint-Siége a étendu la déclaration de Benoît XIV. Cependant, il y a ici une remarque importante à faire, c'est que pour bénéficier de ces deux exceptions, il faut avoir un domicile ou quasi-domicile dans la contrée où elles sont applicables. Que dire donc de ceux qui, d'un endroit où la loi de la clandestinité est en vigueur, s'en vont dans un autre où elle ne l'est pas?

R. *a*) Ils contractent validement, quoique clandestinement, si l'une ou l'autre des parties y a un domicile ou quasi-domicile. Et il faut dire la même chose, si, n'ayant ni domicile ni quasi-domicile en cet endroit, ils y vont cependant dans l'intention de s'y fixer, quand bien même ils le feraient précisément dans le but d'y contracter mariage.

b) Celui qui va dans un tel endroit, non précisément et uniquement pour s'y marier, mais pour tout autre motif honnête, de telle sorte cependant qu'il ne veuille s'y fixer en aucune manière, s'il contracte avec une personne qui est elle-même liée par la loi de la clandestinité, contracte invalidement. Il y en a qui ont prétendu le contraire, mais c'est à tort, comme on peut s'en convaincre en lisant Benoît XIV, *Inst. Eccl.* 33, n. 8 et 9, où il rapporte des déclarations manifestes. Aussi longtemps que le domicile ou le quasi-domicile n'est pas acquis, la fraude existe formellement ou matériellement, et le mariage est nul. Mais la raison de cette nullité ne réside pas dans la fraude, c'est plutôt dans la nature de la loi portée par le Concile de Trente. Ceux qu'on appelle communément *vagi*, sont donc les seuls qui, dans ce cas, contracteront validement. Que dire maintenant, au contraire, de celui qui, d'un lieu où la loi de la clandestinité n'oblige pas, du moins pour lui, se transporte dans un lieu où elle est en vigueur?

R. Voici les dernières paroles de cette fameuse déclaration de Benoît XIV dont il a été question, et qui se rapportent à cette question : « Tandem circa conjugia quæ contrahuntur, « vel in regionibus principum catholicorum, ab iis, qui in « provinciis fœderatis (Belgii) domicilium habent, vel in fœde-« ratis provinciis ab habentibus domicilium in regionibus ca-« tholicorum principum, nihil Sanctitas sua de novo decer-« nendo aut declarandum esse duxit, volens ut de eis juxta « canonica principia juris communis, probatasque in similibus « casibus alias editas a Sacra Congregatione Concilii resolu-« tiones, ubi disputatio contingat, decidatur. »

Or, d'après les principes du droit, voici ce qui nous semble devoir être tenu pour vrai : *a*) Si l'individu en question n'a pas acquis domicile ou quasi-domicile dans l'endroit où il se rend, et qu'il contracte avec une personne qui s'y trouve liée par la loi du Concile de Trente, sans y avoir toutefois ni domicile, ni quasi-domicile, le mariage est invalide, à moins qu'il ne soit contracté en présence d'un prêtre délégué par le curé de l'une ou l'autre partie, ou en présence de ce curé lui-même. V. cependant Carrière, n. 1194.

b) Il contracterait validement avec une personne qui n'y serait pas liée par la loi du Concile de Trente.

c) Il contracterait aussi validement en présence du curé du lieu où lui ou l'autre partie aurait auparavant acquis domicile ou quasi-domicile. Cette acquisition de domicile par l'une ou l'autre partie est de rigueur, car, dans cette troisième hypothèse, on suppose qu'il contracte avec une personne liée par le Concile de Trente.

Il suit de tout ce que nous venons de dire, que la loi de la clandestinité est en quelque sorte personnelle et locale en même temps.

Avant d'en finir avec cette question de la validité des mariages mixtes, il reste à faire une dernière observation. C'est

qu'il faut faire une attention sérieuse à la forme sous laquelle les hérétiques contractent mariage. Parfois, il y est stipulé que le mariage sera dissous par l'adultère ou pour une autre cause. Il est évident alors que le mariage est invalide. — V. Ben. XIV, *de Syn.* l. XIII, c. 22. — Car cette condition répugne à la nature même du mariage. En est-il de même du mariage contracté sous la condition d'élever tous les enfants dans l'hérésie, ou du moins quelques-uns d'entre eux? On sait que la question a été proposée à la Sacrée Congrégation du Concile, le 24 nov. 1742, *in Augustana*. Il fut répondu : « *Detur resolutio a domino secretario.* » On ne connait pas la résolution. Ainsi on ne pourrait rien décider sans consulter le Saint-Siége.

B. Quant à la licéité, on doit dire que le mariage mixte est universellement illicite, mais non cependant dans ce sens qu'il ne puisse jamais être licite. Comme c'est une défense universelle, le Pape seul peut en dispenser.

Ainsi donc, premièrement, ceux qui ont nié l'universalité de cette défense, ont versé dans une grave erreur. De droit naturel et divin, le mariage mixte est défendu toutes les fois qu'il y a pour la partie catholique ou pour les enfants, danger prochain de perdre la foi, danger qu'on ne peut conjurer ou éloigner en aucune manière. Mais outre cela, il y a un précepte ecclésiastique et positif, fondé, il est vrai, sur le même motif. Mais précisément, parce que ce précpte se fonde sur la présomption d'un péril, et d'un péril général, il continue d'exister même, si, dans ce cas particulier, le précepte naturel vient à cesser. Ainsi, dans tous les cas, ce précepte ne peut cesser d'obliger que par une dispense du Souverain Pontife.

Et qu'on n'aille pas invoquer la coutume, ou plutôt l'abus contraire, comme le faisaient autrefois certains auteurs allemands, dont l'opinion est appelée par saint Alphonse *valde probabilis. De Sacr. in gen,, c. 2, dub. 2, n.* 56. Car, aujourd'hui, après les graves documents émanés du Saint-Siége sur

ce point, aucun auteur catholique n'oserait plus faire imprimer une pareille assertion. On ne peut pas alléguer non plus la tolérance forcée dont les saints Pontifes ont dû user parfois, pour éviter de plus grands malheurs Car, avec un moyen comme celui-là, on pourrait renverser les lois les plus importantes de l'Eglise.

Ceux qui ont prétendu que jamais les mariages mixtes ne pouvaient devenir permis, ne sont pas moins à côté de la vérité ; le mariage mixte est permis moyennant une dispense du saint Pontife. Pour cela, le Saint-Siége requiert une raison grave, et impose certaines conditions pour éloigner le péril autant que faire se peut. Voici ces conditions :

I. On exige que la partie hérétique promette par écrit, sous serment, pardevant témoins ou de toute autre manière qu'on juge convenable, le libre exercice de la religion catholique pour la partie catholique. Parfois on exige aussi de la partie catholique qu'elle promette par écrit, sous serment ou pardevant témoins, que jamais elle n'abandonnera la foi catholique. De plus, on lui enjoint de travailler à la conversion de son conjoint.

II. On exige en second lieu que tous les enfants soient élevés dans la religion catholique. On tâche ordinairement de garantir cette clause par une promesse jurée, écrite et signée par les parties, ou du moins par la partie hérétique et les témoins. Quelquefois, dans certaines circonstances difficiles, on se contente d'une simple promesse des deux parties, ou de la partie hérétique, ou même de la partie catholique seule. Cette condition est celle à laquelle l'Eglise a toujours attaché la plus grande importance.

Ce serait ici le lieu de traiter certaines questions pratiques touchant la célébration des mariages mixtes ; mais cela nous mènerait trop loin ; nous nous contenterons de renvoyer le lecteur à l'excellente dissertation *De Matrimoniis mixtis*, du sa-

vant professeur de Louvain, M. le docteur Feye (1), et aux articles qui ont paru sur le même sujet dans les *Mélanges théologiques,* 2e série. On y verra *a*) comment doit s'y prendre un curé à l'égard de la partie catholique qui veut contracter un mariage mixte, p. 226-230. — *b*) Ce qu'il doit faire dans le cas d'un mariage mixte illicite, p. 183-205. — *c*) On y traite aussi de la célébration d'un mariage mixte devant un ministre hérétique; *d)* des devoirs d'un pasteur à l'égard de la partie catholique, si, après avoir licitement contracté mariage, on ne satisfait pas aux stipulations faites à l'égard des enfants, p. 246 seq.; *e*) des devoirs d'un curé dans le cas d'un mariage mixte licitement contracté avec dispense du Pape, p. 225 seq.; et de la célébration de ce même mariage, p. 230 seq. Et ce qu'on y trouvera concernant la célébration du mariage mixte reçoit une confirmation éclatante de la récente instruction adressée aux Évêques des provinces rhénanes par le Saint-Siége apostolique, comme aussi du rescrit de la Congrégation de l'Inquisition, du 24 novembre 1835, où l'on déclare que le curé doit s'abstenir de prononcer la formule : *Ego vos conjungo,* etc. Nous ajouterons qu'en l'année 1838, un Evêque eut recours à la même Congrégation pour avoir une marche à suivre dans la célébration de ces mariages ; et voici à quelle occasion : Un rescrit du Saint-Office portait que le curé devait assister à un mariage mixte comme simple témoin, sans étole ni rochet, sans rien accomplir de tout ce que le Rituel romain exige, sans demander le consentement des parties, sans bénir l'anneau, s'abstenant de prononcer la formule : *Ego vos conjungo*, etc., et

(1) C'est aux investigations du docte professeur que nous devons les renseignements donnés plus haut, touchant la publication de la loi de clandestinité, et l'extension de la déclaration de Benoît XIV. Nous nous faisons un devoir de loyauté de reconnaître que c'est aussi à ses laborieuses recherches que nous devons la connaissance de plusieurs causes proposées à la Congrégation du Concile et enfouies dans le *Thesaurus*. V. 5e série, p. 453, et les conclusions, p. 454.

de donner la bénédiction nuptiale. Or, un curé ayant suivi tout cela à la lettre, les parties, non contentes de cette assistance purement passagère, ne se croyant pas légitimement unies, s'en furent immédiatement chez le ministre hérétique en présence duquel elles contractèrent de nouveau. Le curé proposa le cas, et le 25 juillet 1838, la Congrégation de l'Inquisition répondit : « Dispensatos a S. Sede, quatenus se præsentent « coram ministro acatholico tanquam ministro mere politico, « non esse inquietandos, parochum vero stare debere condi- « tionibus impositis in unaquaque concessione, instruendo « partes de validitate matrimonii coram parocho et cum forma « præscripta in dispensatione. » Le 3 décembre 1838, l'Evêque demanda, par l'intermédiaire de la Congrégation de la Propagande, si le prêtre, tout en omettant les cérémonies religieuses, devait cependant demander le consentement des parties, ou bien se contenter d'entendre l'expression de leur consentement mutuel ; si la cérémonie pouvait se faire à la sacristie ou s'il fallait la faire au presbytère ; si on pouvait faire une exhortation de circonstance, et bénir l'anneau, dans le cas où la fiancée serait catholique ?

Le 10 juillet 1839, la Congrégation émet cette résolution : « *Dantur decreta et formula rescripti cum opportuna instru-* « *ctione.* » Les décrets sont ceux du 14 nov. 1835, et du 25 juillet 1838 que nous avons déjà cités. La formule de rescrit indiquée ici, porte « ineundum esse coram parocho et duobus te- « stibus juxta formam Tridentinam (là où elle est nécessaire) « sed extra ecclesiam omissis proclamationibus et sine paro- « chi benedictione. » Quant à l'instruction, elle fut approuvée le 28 août 1839 ; il y est dit, que les décrets et la formule donnent déjà pour la pratique une règle suffisante ; et qu'au demeurant, comme il s'agit d'une chose où il est nécessaire d'obtenir dispense du Saint-Siége lui-même, l'Evêque chargé de dispenser, doit déclarer qu'il ne le fait que comme délégué du Saint-Siége.

En un mot, les proclamations doivent être omises, et le prêtre doit assister au mariage en dehors du lieu saint, sans aucune cérémonie, sans aucun vêtement sacré. Cependant en particulier, il faut s'en tenir toujours à la teneur de chaque dispense accordée par le Saint-Siége. Par exemple, la célébration à la sacristie, et les interrogations touchant le consentement mutuel ne sont pas prohibées partout et toujours. Nous lisons dans les règles statuées à ce sujet au Concile provincial d'Avignon, en 1849 : « *Sine solemnitatibus, bannorumque pro-* « *mulgatione, et semper extra ecclesiam. Poterit tamen in sacris-* « *tia consensus partium recipi.* » Et au Concile provincial de Bordeaux, en 1850 : « *Obtenta dispensatione parochus consensum* « *utriusque, coram testibus recipiat... extra ecclesiam, sine ullo* « *sacro ritu, absque benedictione nuptiali. Si quando, matrimo-* « *nio peracto, pars catholica Missam pro se dici postulat, non* « *dicatur Missa* PRO SPONSO ET SPONSA, *sed Missa diei vel alia vo-* « *tiva. Volumus autem bannorum proclamationes ante istiusmodi* « *matrimonia fieri.* » Dans ces dernières paroles, s'il n'y a pas une faute d'impression, par exemple, l'omission de la particule *non*, on a eu besoin pour cela d'une faculté spéciale de la part du Saint-Siége. On cite aussi le VI[e] Concile de Baltimore, ainsi qu'une réponse de la Propagande du 3 juillet 1847 ; n'ayant pas cela sous la main, nous ne pouvons rien en dire.

En Belgique, on ne peut ni faire les proclamations des bans, ni assister au mariage dans la sacristie. V. *Epist. Archiepiscopi Mechliniensis*, 30 *aug.* 1840, *ad Archiepiscopum Strigoniensem Hungariæ primati.*

En France, le curé peut demander le consentement des parties, et assister au mariage dans la sacristie. Nous pouvons nous en convaincre par le Rituel de Paris, an. 1839, lequel rituel, d'après le témoignage donné par l'Archevêque de Paris au même primat de Hongrie : « *Hoc in puncto omnibus regni* « *Ritualibus conforme est.* »

Nous avons cru devoir nous étendre assez longuement sur tout ce qu'il y a à observer touchant la validité et la licéité des mariages mixtes, espérant rendre service à plusieurs de nos lecteurs, en leur fournissant les éléments d'une étude intéressante, et dont tout prêtre peut avoir besoin dans la pratique. Il est évident cependant que dans ces sortes d'affaires, un simple curé ne procède jamais sans avoir reçu des instructions spéciales de son Evêque. Nous pouvons maintenant passer à la deuxième Question.

II.

An hoc matrimonium in Helvetia contractum validum sit?

R. La première chose à savoir pour répondre à cette question, est celle-ci : la loi de la clandestinité est-elle en vigueur en Suisse? Et d'abord le décret du Concile de Trente y a-t-il reçu la publication voulue? Pour les cantons catholiques cela ne fait pas de doute ; mais le cas paraît être supposé se passer dans la Suisse protestante, ou du moins dans l'un des cantons ou les protestants sont mêlés avec les catholiques. Quant à cette partie de la Suisse, nous n'avons pu nous assurer parfaitement que le décret du Concile de Trente n'y eût pas été publié, c'est pourquoi nous n'avons rien dit de la Suisse dans la réponse à la question précédente.

Le Cardinal *Petra*, Comment. t. IV, p. 42, n. 22, in Constit. XII, Joannis XXII, en parlant des endroits où le décret du Concile de Trente n'a pas été publié indique simplement. « *Trigurum apud Helvetios* » et rappelle à ce sujet une cause qu'il appelle *in Passev. Matrimonii,* 20 nov. 1706 ; mais dans l'index au lieu de « *Trigurum apud Helvetia* » on trouve tout simplement « *Helvetia* » — *Gury,* t. II, n. 638, dans une note, au bas de la page, énumère les pays où la publication n'a pas eu lieu, et il finit par « *pluribus Germaniæ et Helvetiæ locis.* » De plus, plusieurs auteurs comme *Scavini, édit. Brux.* t. II, p.

424, après avoir énuméré quelques contrées, ajoutent « *et alias provincias septentrionales quæ a fide defecerunt ante an.* 1564. Avec ces données seulement, nous ne saurions sortir du vague et au point de vue de la publication du décret, nous devons dire que la chose nous apparaîtrait comme douteuse. Mais du moins la déclaration de Benoît XIV ne s'étendrait-elle pas à la Suisse, surtout à la partie protestante ? Nous avons vu que le Saint-Siége défend de l'étendre positivement à des provinces où lui-même ne l'a pas étendue, et nulle part nous n'avons vu qu'on l'eût jamais fait en faveur de la Suisse ; impossible encore de se prononcer positivement quant à ce point. Cependant il faut dire que les circonstances spéciales qui ont motivé la déclaration de Benoît XIV ainsi que son extension à plusieurs pays, existent pareillement pour les cantons protestants ou mixtes de la Suisse ; de plus il reste un doute quant à la promulgation du décret du Concile de Trente. Si donc nous raisonnons d'après ce qui s'est fait plusieurs fois en pareil cas, il est très-probable que le Saint-Siége, étant consulté, se prononcerait pour la validité du mariage, du moins quant à la circonstance du lieu ; et nous ajoutons cette restriction, parce qu'en supposant que la loi de la clandestinité n'oblige pas dans l'endroit où le mariage de Titius et Mævia a été contracté, il faut encore que l'un ou l'autre d'entre eux y ait acquis domicile ou quasi-domicile. Or, cela ne nous paraît pas douteux. Car, d'abord, on ne dit pas si Titius, en venant à Rome, y était venu sans esprit de retour, et si par conséquent il n'avait pas conservé son domicile dans sa patrie. On ne dit pas non plus qu'en retournant dans sa patrie, il n'ait pas eu l'intention de s'y fixer. Mais tout cela n'est pas nécessaire, car pour acquérir un quasi-domicile, il suffit, d'après Benoît XIV, d'un mois d'habitation, sans avoir toutefois l'intention formelle et préméditée de s'en tenir à un mois, quand bien même on n'aurait voulu acquérir ce quasi-domi-

cile que dans l'intention d'éluder la loi de la clandestinité.

Or, d'après l'exposé du fait, il ne paraît pas douteux que Titius surtout ait acquis ce quasi-domicile, et peut-être même Mævia, non pas *quia obtinuit ut inter cives ad fruendum juribus ipsius loci cooptaretur,* ce qui ne concerne que le domicile civil, et ne peut rien faire pour le domicile dans le sens canonique du mot, mais parce qu'elle paraît aussi avoir habité un mois, avant son mariage, dans la localité où le mariage a été contracté, sans que rien indique qu'elle eût eu l'intention formelle et préméditée de s'en tenir à un mois.

Supposons donc maintenant qu'il n'y a plus de doute quant à la loi de la clandestinité, soit qu'on ait obtenu du Saint-Siège une sentence prononçant l'extension de la déclaration de Benoît XIV, soit qu'on parvienne à être certain que le décret du Concile de Trente n'a jamais été promulgué dans l'endroit dont il s'agit, on demande maintenant.

III.

Quid his consulendum et præscribendum?

R. En contractant un mariage mixte clandestinement, ces époux ont commis une faute doublement grave. Il ne semble pas que le curé, après avoir obtenu tous ses apaisements quant à la validité, ait autre chose à faire ici, que d'exiger, avant d'absoudre la partie catholique, toutes les cautions et les garanties que l'Eglise a coutume de requérir pour autoriser un mariage mixte; nous avons indiqué plus haut quelles sont ces garanties. Du reste, d'après l'exposé de la cause, cela ne souffre aucune difficulté, car les époux mettent déjà volontairement en pratique presque tout ce qu'exige le Saint-Siège.

Quant au fait d'avoir contracté mariage devant un ministre hérétique, nous avons vu plus haut que le Saint-Siège avait déclaré qu'on ne devait nullement inquiéter ceux qui s'étaient présentés à un tel ministre comme à un agent purement civil.

DU PRÉTENDU PLATONISME

DANS LA RELIGION CHRÉTIENNE (1).

Notre sainte Religion, Messieurs, porte assurément en elle-même la plus forte preuve de sa vérité. En effet, tout esprit qui considère, sans préjugés et sans passions, ces dogmes et ces préceptes si purs, si sublimes, si étroitement liés entre eux et conspirant tous à une seule fin, qui est la gloire de Dieu et la régénération de l'homme élevé par eux, de la condition d'habitant pauvre et momentané de ce point de l'univers, à celle de citoyen du ciel et d'héritier de l'éternité; tout esprit, dis-je, qui considère ce noble édifice, dans lequel dix-huit siècles de lutte n'ont pas ouvert la brèche la plus légère, comprendra aisément qu'il ne fut pas construit par les mains des hommes. Mais, précisément, parce que cette beauté surémi-nente, intime et incontestable du Christianisme en est la preuve la plus éclatante, c'est contre elle que les ennemis du Christianisme ont dirigé leurs premières attaques. Bien peu ont osé la nier; mais forcés, pour la plupart, à l'admettre par la voix irrésistible de la conscience et du genre humain, ils ont pris une autre route, et tout en confessant que le Christianisme était beau et sublime, ils ont prétendu qu'il était le produit de la raison humaine. Ils s'en sont donc allés lui chercher une origine terrestre tantôt sur le Gange, tantôt sur l'Euphrate, affirmant dans leur délire qu'on devait reconnaître dans les Védas ou dans le Zend-Avesta le berceau de l'Evangile. Nous ne nous arrêterons pas à combattre de pareils ennemis, parce que pour soutenir que l'ignoble panthéisme des brahmes ou le dualisme insensé des parsis ont quelque chose de commun avec le Chris-

(1) Mémoire lu à l'Académie de Religion catholique, dans la grande salle de l'Université romaine, le 26 juillet 1860, par Mgr François Nardi, auditeur de Rote. (Traduit de l'italien.)

tianisme, qui professe un Dieu unique, pur esprit, libre, tout-puissant, qui a créé et qui gouverne le monde, qui est le comble et la source souveraine et parfaite de tout bien, il faut vraiment renoncer à tout principe de raison. Aussi, les auteurs de ces folles rêveries, ainsi que leurs disciples, furent-ils peu nombreux, et leurs efforts peu féconds en résultats. Plus grand fut le nombre de ceux qui cherchèrent au Christianisme un berceau dans le mosaïsme ou dans la philosophie grecque. Quant aux premiers, il faut nous entendre. Tous les Pères, les Docteurs et les écrivains chrétiens ont fait profession de croire comme un article de foi que le Christianisme eut le mosaïsme pour précurseur, ou, selon le langage sublime de saint Paul, pour pédagogue, et que toutes les institutions mosaïques se rapportaient à Jésus-Christ et à son Église, comme à leur dernier terme. De là, sous le rapport historique, il est hors de doute que la Religion chrétienne procède de la religion mosaïque. Mais ici finit la vérité; le mosaïsme fut la semence et non la plante; il fut la source pure, il est vrai, mais humble, ombragée, restreinte, et non ce fleuve royal, qui, partant de la Judée, s'est répandu sur toute la terre, pour désaltérer toutes les nations. De plus, quoique le Christianisme soit indubitablement né du mosaïsme, toutefois, dans la grandeur et le développement de ses dogmes, dans la pureté sublime de ses préceptes, dans la sanction complètement immortelle et éternelle qu'il leur assigne, dans l'universalité de sa mission, qui s'adresse au même degré et de la même manière à tous les peuples, il offre le contraste le plus frappant et le plus solennel avec la Théologie restreinte du mosaïsme, sa morale imparfaite, sa sanction surtout présente et terrestre, son sacerdoce et son culte liés à une seule famille et une seule cité. Si même nous examinons quelle est aujourd'hui dans le monde, parmi toutes les religions monothéistes, la plus éloignée du Christianisme, la plus profondément et la plus irréparablement frappée de

mort, nous croyons que c'est le judaïsme actuel; de même absolument que l'écorce de la semence est irréparablement morte, sitôt qu'elle a été rompue par le germe verdoyant de la plante nouvelle. C'est donc à bon droit que saint Paul, les Pères, les Docteurs représentent le Christianisme comme un changement, un renouvellement, plutôt que comme une continuation du pacte antique, et que saint Paul principalement, dans son Épître aux Hébreux, établit une antithèse continuelle entre les deux alliances.

Les plus clairvoyants parmi les modernes adversaires du Christianisme se sont eux-mêmes aperçus de cette vérité, et laissant en paix le Pentateuque et les Prophètes, ils sont allés rechercher à Athènes et à Alexandrie l'origine historique des dogmes chrétiens, prétendant la trouver dans les philosophes grecs, surtout dans ceux des écoles platonicienne et éclectique. Le premier et le plus fameux auteur de cette hérésie, ou, pour mieux dire, de ce blasphème, dans les temps modernes, a été Souverain (2), qui fut aussitôt réfuté victorieusement par le P. Baltus, jésuite (3). Après Souverain, qui écrivait en 1700, il y eut un temps d'arrêt; on laissa de côté Platon et les Alexandrins, parce que ces études anciennes étaient trop sérieuses pour les frivoles matérialistes Français et Allemands. Sur la fin du siècle, Souverain trouva en Allemagne un traducteur en la personne de Loffler, et peu de temps après, Emmanuel Kant, par sa *Critique de la raison pure*, donna naissance et impulsion aux systèmes idéalistes, que Fichte, Schelling et Hégel développèrent sous les différentes formes subjective, objective et absolue. Toute l'Allemagne fut, pendant trente ans, travaillée de la fièvre idéaliste, qui ne passa les Alpes que pour être réfutée par les il-

(2) *Le Platonisme dévoilé*, ou *Essai sur le verbe platonicien.* Cologne, 1700, in-8.

(3) *Défense des SS. Pères accusés de Platonisme.* Paris, 1711, in-4°.

lustres Galuppi, Taparelli et Perrone, et nous espérons qu'elle ne gâtera jamais les têtes italiennes auxquelles Dieu a donné, du moins jusqu'à nos jours, cet indestructible bon sens, qui les rend naturellement ennemis de ces songes nébuleux. Mais si l'idéalisme ne passa pas les Alpes, il passa le Rhin, et il trouva à Paris une école de philosophes appelés, eux aussi, éclectiques, qui s'efforcèrent de réssusciter l'école d'Alexandrie. Cousin traduisit Platon, il le commenta, il l'exalta, le représentant comme le comble de la sagesse humaine, et le but qu'il se proposait en tout cela est par trop évident pour quiconque parcourt les premières pages de ses *Fragments philosophiques* (4). L'école éclectique, ou pour mieux dire, anti-chrétienne, n'est pas encore morte, et nous en avons une preuve dans M. Renan, qui trouve de si habiles et si doctes contradicteurs dans l'assemblée même où j'ai l'honneur de parler. Pour nous, nous croyons faire une œuvre qui ne sera pas inutile et qui ne déplaira pas à vos esprits ardemment catholiques, en prouvant qu'ils est absurde de chercher dans le Christianisme des influences platoniques. C'est là un sujet très-vaste, qui demanderait un ouvrage plutôt qu'un discours; je m'appliquerai toutefois à le restreindre dans les bornes les plus étroites.

Trouve-t-on réellement dans Platon quelque élément proprement chrétien? Trouve-t-on dans le Christianisme quelque élément proprement platonique? Voici les deux thèses que nous examinerons brièvement. Mais dès à présent, faisant passer la conséquence avant les prémisses, je n'hésite pas à répondre négativement aux deux questions proposées.

Quant à la première, savoir, s'il se trouve dans Platon des éléments vraiment chrétiens; je sais que l'affirmative a été soutenue, même par quelques Pères et écrivains ecclésiastiques, qui cherchaient la raison de ce fait, soit dans les voyages de Platon en Orient, soit dans le soin avec lequel il recherchait

(4) Fragments philosophiques. 1826.

les traditions et les philosophies antiques. Cette assertion a été aussi du goût de Vincent Gioberti, d'après lequel Platon, par un larcin anticipé fait à l'Evangile, a joint à l'idée du *beau* et du *bon* celle du *saint*. Pour nous, avec le respect dû à ce petit nombre de Pères qui ont défendu la thèse en question, et au talent très-remarquable, mais déréglé et incohérent de Gioberti, nous croyons qu'on n'a vraiment pu trouver dans Platon, aucun passage, aucune doctrine, qu'on puisse appeler véritablement chrétienne. Il est certain que le fils d'Ariston, comme beaucoup d'autres sages de l'antiquité, et mieux peut-être qu'eux tous, pénétra, entrevit, et recueillit ces premiers rayons de lumière que la raison humaine, même obscurcie, conserve relativement aux vérités religieuses. Or, toutes ces vérités sont elles-mêmes des vérités chrétiennes, parce que le Christianisme, révélation suprême de l'Intelligence divine, n'est pas venu combattre, mais perfectionner et compléter un autre don, divin aussi, celui de la raison. Je ne nie donc pas que dans le platonisme il y ait quelques vérités chrétiennes, de celles qu'on peut discerner par la seule raison ; je ne ferai même pas difficulté d'admettre que quelque tradition primitive, ou quelque partie de la révélation mosaïque ait pu pénétrer dans l'esprit profondément scrutateur de Platon, soit par le moyen des livres de l'Ancien-Testament, qu'il aurait vus en Egypte ou en quelque autre lieu de l'Orient, soit par celui des doctrines répandues par les dispersions répétées des Hébreux. Mais ici s'arrêtent mes concessions, et j'en reviens à nier qu'on puisse trouver dans Platon une seule vérité proprement, et, permettez-moi le mot, spécifiquement chrétienne. Ackermann (5) s'est donné la peine de recuillir tous les passages de Platon, qui, selon lui, contenaient les doctrines chrétiennes, et dont

(5) *Das Christliche in Plato, und in der Platonischen Philosophie* Hamburg, 1835.

il concluait que le platonisme et le Christianisme furent l'un à l'autre comme la promesse est l'accomplissement, le premier désirant et préparant le salut de l'homme, le second l'opérant. Il fut justement et pleinement réfuté par Baur (6), qui ne sut pas néanmoins se garder de graves erreurs, dont s'abstint, au conraire, le savant Mattes (7). Mais laissons les autorités, et entreprenons nous-même, dans les étroites limites que nous accorde l'heure fugitive, l'examen direct des doctrines platoniques. Qu'y a-t-il dans Platon de vraiment et proprement chrétien. Rien, absolument rien. Comparons la Théologie et la Cosmogonie platoniques avec la Théologie et la Cosmogonie chrétiennes.

Qu'est-ce que Dieu pour Platon? Quiconque lira les pages très-élégantes, mais mystérieuses et difficiles du Philèbe et du Timée, et cherchera, en confrontant les passages, à se former une idée précise, trouvera que le Ζέυς, ou Θεός, de Platon est intelligent, actif, puissant, bon, bienfaisant, et même τὸ αγαθόν par antonomase. Il n'a qu'un seul défaut, il ne peut faire tout ce qu'il voudrait. C'est une espèce de roi constitutionnel; ou mieux encore une espèce d'architecte sage, mais forcé de travailler avec les matériaux qu'il a sous la main, et d'après un dessein qu'il ne peut changer, parce qu'il ne provient pas de lui. En réalité, selon Platon, ni la matière, ni le modèle du monde ne viennent de Dieu. La matière était éternelle, mais confuse et en désordre; Dieu eut pitié de ce sens-dessus-dessous, et il voulut mettre dans la *rudis indigestaque moles*, l'ordre, la bonté, la symétrie pour former le κόσμος. Dans cette opération, il est guidé par son intelligence, qui est le λόγος, non pas une personne distincte de lui-même, mais une faculté intrinsèque de son être. Dieu, par le moyen de son λόγος, se met

(6) *Das Christliche des Platonismus, oder Sokrates und Christus*, Tübingen, 1835.

(7) *Das Christliche in Plato*, Tübing. Quartalschrift, 1845.

au travail, qu'il ne peut pourtant pas, ainsi que nous l'avons dit, conduire librement, mais seulement en se conformant à l'archétype, qui est un plan, un modèle déjà préexistant, et même éternel, immuable, animé, ce qui le fait appeler *sempiternum animal* (ἀιώνιον θῶον). Ce prototype traçait ou répresentait à l'architecte Dieu des qualités et des proportions très-parfaites, auxquelles il s'efforça d'atteindre par son œuvre sans pouvoir y réussir qu'imparfaitement. Voici la cause des imperfections et des défauts du monde. Ce n'est pas la bonne volonté qui manquait à Dieu, mais les forces et la liberté. Toutefois si Dieu ne pouvait faire le monde parfait, il voulut au moins le faire vivant; il prit donc une âme intelligente (on ne voit pas bien clairement où il la prit, parce que Dieu n'a rien créé), et cette âme, il la plaça au beau milieu de ce vaste animal, qui depuis lors a continué à se mouvoir, à tourner, à penser, et peut-être aussi à faire des folies. Les astres et la terre eurent leur portion de cette grande âme, et devinrent en conséquence θηῖα θῆρια, des animaux divins, des dieux visibles, de qui procèdent d'autres dieux invisibles, mais pouvant se manifester, quand il le veulent; et ce sont les démons adorés sous le nom de Jupiter, de Pluton, etc. Tel est le point de départ du fil auquel le grand philosophe attache l'interminable théogonie d'Hésiode, selon laquelle, comme tout le monde sait, Uranus et Géa, c'est-à-dire le ciel et la terre, étaient les pères, les aïeux et les bisaïeux de tous les autres dieux; et voilà comment il maintient toutes les criminelles absurdités du culte payen. Mais il y a plus. Dieu après avoir achevé l'édifice, quand il s'agit de savoir qui devait l'habiter, appela en conseil, ou plutôt *ad audiendum verbum*, toute sa nouvelle famille de divinités, auxquelles il adressa un discours que Platon rapporte textuellement. Il confia à cette digne assemblée le soin de mettre au monde des hommes et des animaux. Les pauvres enfants font eux aussi ce qu'ils peuvent;

mais arrivés à la formation de l'âme, ils s'arrêtent et ne savent plus avancer. Il fallut donc que Dieu vînt à leur secours, et que, prenant une particule de la grande âme du monde, il l'insérât dans les hommes et dans les bêtes.

Telle est, Messieurs, dans ses points capitaux, la cosmogonie et la théologie de Platon. J'ai compilé, je n'ai rien ajouté et je pourrais justifier chaque phrase par des textes, si le temps le permettait. Eh bien ! qu'est-ce que tout cela, sinon une série d'absurdités que la plume étonnante du grand écrivain pouvait seule revêtir de couleurs capables de séduire les esprits? Où est ici la liberté, la grandeur, la puissance infinie de Dieu? Il n'est donc plus le seul éternel; la matière et l'archétype sont éternels tout aussi bien que lui. Il n'est plus tout-puissant; les qualités déjà inhérentes à la matière et le dessein immuable de l'archétype lui tracent des bornes que non-seulement il ne peut surpasser, mais qu'il ne peut pas même atteindre. Il y a quelque chose de pire, de bien pire encore. Après avoir lu avec toute l'attention possible les diverses pages de Platon, je doute grandement s'il admettait un Dieu personnel, bien distinct du monde, existant de lui-même et par lui-même, libre, pensant et voulant. Il est certain que partout il place Dieu dans une liaison de causalité nécessaire avec le monde, qui procède de la nature divine plutôt que de sa divine volonté. Cette célèbre maxime du grand Augustin, que j'oserais dire inspirée : « Le monde provient du *Velle,* et non de l'*Esse* de Dieu, » maxime qui met la cognée à la racine de tout panthéisme, sous quelqu'une de ses innombrables formes matérialistes ou idéalistes qu'il se présente; cette célèbre maxime, vous ne la trouverez pas dans Platon : mais au contraire vous y verrez toujours Dieu et le monde liés ensemble, comme l'arbre et le fruit, comme l'effet nécessaire et la cause nécessaire. On objecte un célèbre passage du Philèbe : Οὐκοῦν ἐν μὲν τῇ τοῦ Διὸς ἐρεῖς φύσει βασιλικὴν μὲν ψυχὴν, βασιλικὸν δὲ νοῦν

ἐγγίγνεσθαι διὰ τὴν τῆς αἰτίας δύναμιν. Parole que Marsile Ficin rend ainsi : *Ergo in Jovis ipsius natura regiam animam regiamque mentem inesse propter vim causæ confiteberis* (Phil. p. 30). Mais ceux qui apportent ce passage pour prouver qu'on trouve dans Platon la nature personnelle et distincte de l'Etre suprême, ont-ils bien remarqué comment ce νοῦς βασιλικὸς, *mens regia, suprema*, est une dépendance, un produit du δύναμις τῆς αἰτίας, *vis causæ*? — D'autres cherchant dans Platon l'existence individuelle et propre de Dieu, la trouvent dans l'idée du bon (ἡ τοῦ αγαθου ἰδέα); mais cette idée n'est vraiment pour Platon qu'une pure idée, suprême, à la vérité, ou plutôt synthèse de toutes les idées, mais enfin elle n'est elle-même qu'une idée. Et qu'on ne dise pas que, nous aussi, nous admettons des idées en Dieu, et même que toutes les choses qui ont été, qui sont et qui seront dans le temps, eurent et ont leur première origine dans la pensée ou dans l'idée éternelle de Dieu ; car, entre les idées de Dieu, selon Platon et l'Evangile, il y a non pas seulement une différence, mais un abîme. Les idées platoniques ne sont pas éternelles, comme les idées chrétiennes, en ce sens qu'elles sont conçues *ab æterno* par la pensée de Dieu ; mais elles ont, en elles-mêmes et par elles-mêmes, une existence propre, séparée et éternelle ; elles sont, non pas en Dieu, mais hors de lui, à côté de lui, ses compagnes dans l'éternité ; elles sont seulement mues, employées ou suivies par lui dans l'arrangement du monde. Dieu enfin est le moteur, non l'auteur des idées. Ah ! Messieurs, si Platon eût vraiment cru à un Dieu, être pensant, aurait-il pu placer les idées hors de lui ? L'aurait-il réduit à l'office de moteur instrumental, je dirais presque, mécanique ? Non, l'esprit du grand Athénien était trop pénétrant, trop conséquent pour faire un tel paralogisme ; et je tiens pour certain que le venin qui infectait toutes les religions antiques, excepté celle des Hébreux, le subtil venin du panthéisme, que le peuple n'apercevait pas toujours, mais qui

était professé par les philosophes et connu des poètes, se trouvait au fond de la philosophie platonicienne elle-même, ou plutôt en formait l'essence. A quoi bon dès lors chercher dans Platon les autres dogmes chrétiens, la Trinité, l'Incarnation, la Rédemption? Serait-il possible que celui qui n'établissait pas nettement une séparation et une distinction entre Dieu et le monde, et qui n'accordait pas à Dieu la liberté de la pensée et de l'action, distinguât avec le plus profond des dogmes chrétiens, trois Personnes dans une essence unique? Qu'y a-t-il de commun entre le λόγος platonicien, qui n'est autre chose que l'arrangement et l'art observés par Dieu dans la formation du κόσμος, et le Verbe chrétien? Ce *Verbe* ou λόγος, dont on a fait tant de bruit, n'est pas même, à mon avis, une conception originaire de Platon. Le *Verbum Domini per quod cœli firmati sunt,* des psaumes, et les mêmes mots répétés en cent endroits par les paraphrases chaldaïques, pouvaient bien être connus de celui qui voyagea longtemps en Orient et en Egypte, où les hellénistes avaient certainement commencé à les rendre par λόγος τοῦ Ωεοῦ. Et où trouve-t-on dans tout Platon un seul mot qui fasse allusion à l'Esprit-Saint? Où trouve-t-on un mot relatif à l'Incarnation? On a cru, il est vrai, trouver l'Incarnation et la Rédemption dans un passage obscur du Timée, où le philosophe, invoquant quelqu'un, le conjure de venir du ciel nous apprendre la manière dont nous devons honorer Dieu. Mais de la sorte, Messieurs, on peut de tout tirer tout ce que l'on veut. Sans doute, la venue d'un réparateur et d'un maître était pressentie de toutes les meilleures intelligences de l'antiquité, qui voyaient l'homme se précipiter sans cesse dans de nouvelles erreurs et dans de nouveaux crimes, et qui ne découvraient sur la terre aucun remède à tant de maux. D'ailleurs, la promesse de la réparation est aussi ancienne que le genre humain, et les Prophètes la répandirent parmi toutes les nations. Mais autre chose

est que Platon sentît ce besoin, et peut-être connût cette promesse, et autre chose absolument différente, que le dogme de la régénération chrétienne ait son origine et son point de départ dans ces paroles obscures et génériques du philosophe. Savez-vous, au contraire, en quoi Platon place la rédemption, ou le renouvellement de l'homme? Au-dedans de l'esprit même de l'homme. Que l'homme, dit-il, connaisse l'idée, et celle-ci déterminera sa volonté et son action. La philosophie est la rédemptrice, et toutes les œuvres de la rédemption se réduisent à un progrès intérieur de l'esprit. Ici commence et finit la rédemption platonicienne, et je vous demande, Messieurs, ce que cela a de commun avec le dogme chrétien? Où trouver là seulement une ombre de ce mystère suréminent, en présence duquel l'âme s'humilie, à la vérité, mais où elle trouve en même temps, pour tous les jours et toutes les vicissitudes de la vie, un trésor inépuisable de consolation, de secours et de force? Dans Platon, nous avons une connaissance, une étude, un progrès intérieur et mental; dans le Christianisme, c'est Dieu lui-même qui, vaincu par une miséricorde infinie pour sa créature, se revêt de sa nature fragile, naît, agit, enseigne, souffre, meurt, nous laissant dans chaque parole une lumière indéfectible, dans chaque action l'exemple de la plus parfaite vertu, dans chaque souffrance le secret de toute notre consolation et la force de souffrir, nous aussi, avec courage dans le temps et le lieu que le Seigneur nous le commande. Et l'on a osé comparer ces froides et nébuleuses théories de Platon avec cette source de toute notre joie, qui, à la seule vue de la Croix, nous fait oublier toutes les choses de la terre. Ah! ceux qui ont donné à Platon le titre de chrétien n'étaient pas chrétiens eux-mêmes.

Passons à la morale. On a dit que la morale platonicienne était meilleure et plus pure que toute autre morale de l'antiquité païenne, et cet éloge est exagéré, mais non absolument

injuste. Il est exagéré, premièrement, parce que c'est à Socrate plutôt qu'à Platon qu'appartient le mérite d'avoir, en créant la philosophie éthique, amené les Grecs à détourner leurs regards du monde visible, pour le porter sur l'homme lui-même; secondement, parce que Platon souilla son enseignement par des erreurs tout-à-fait insupportables. Si donc il est vrai que Platon a bien mérité de l'humanité en recueillant les doctrines de Socrate, et en les revêtant de formes dont la beauté extraordinaire devait les faire parvenir sûrement jusqu'à la postérité la plus reculée; il n'est pas moins vrai qu'on ne peut, sans blasphême et sans folie, mettre la morale platonicienne à côté de la morale évangélique, et surtout prétendre que l'une tire son origine de l'autre. On a fait grand bruit de ce fameux γνῶθι σεαυτὸν, *nosce teipsum*, que Platon établit pour fondement de sa doctrine. Cette maxime de Platon, ou pour mieux dire, de Socrate, et peut être même de l'antique Italie, ne manque assurément pas de noblesse et de gravité; mais le christianisme a pour fondement, et je dirais presque pour programme une autre parole bien plus efficace et plus profonde : c'est le μετανοεῖτε, *pœnitentiam agite*, du saint Précurseur. Platon dit : Connais-toi *toi-même;* Jésus-Christ dit: *Convertis-toi*. Le premier parle à l'esprit; le second, à l'esprit, au cœur, à tout l'homme. La première sentence pouvait venir de la raison; c'est une pensée profonde et juste, mais par elle-même stérile et inefficace. La seconde est un grand commandement qui change tout l'homme et le transforme, afin que, dominant et corrigeant tout ce qu'il a en soi de terrestre, il pense, il sente, il vive en ce par quoi il est semblable à Dieu. La connaissance de soi-même, dont parle le philosophe, est comprise dans la pénitence chrétienne, avec laquelle toutefois elle n'est pas dans le rapport rêvé par Ackermann de la cause à l'effet, mais dans celui d'une pâle lumière, qu'un léger souffle éteint, à ce soleil merveilleux, qui répand, dans toute l'étendue incommensu-

rable de l'espace, des torrents de lumière, de chaleur et de vie.

Venons-en maintenant aux devoirs spéciaux. Relativement au premier devoir de l'homme, le culte de son auteur, Platon ne sait prendre un parti. Dans le second dialogue de l'Alcibiade, il fait dire à Socrate : « Le meilleur parti que nous ayons « à suivre est d'attendre la science. Il faut que quelqu'un « vienne nous instruire de la manière dont nous devons nous « comporter envers les dieux. » Alcibiade réplique : « Quand « viendra ce temps, et qui nous enseignera ces choses? » A quoi Socrate répond : « Il faut d'abord que le brouillard épais « qui obscurcit présentement les yeux de ton esprit soit dis- « sipé, de même que Minerve, au dire d'Homère, dissipa le « nuage qui offusquait les yeux de Diomède. » Cet aveu est précieux dans la bouche du plus grand philosophe de l'antiquité. Mais celui qui est dans l'incertitude ne fait rien, et Platon ne fit rien, en effet, pour le culte d'un seul Dieu, qu'il entrevit, mais ne vit pas. Les dernières paroles de Socrate avaient été qu'il fallait faire un sacrifice à Esculape, et les paroles les plus fréquentes de son disciple ont pour objet les dieux, que la peur de la ciguë lui fit traiter toujours avec le plus grand respect, au point de lui faire dire qu'il veulent être honorés par des rites superstitieux. Je défie les plus grands admirateurs du philosophe de me signaler un endroit de ses écrits où le culte d'un seul Dieu soit même seulement indiqué avec quelque clarté. Que faut-il davantage? La cosmogonie et la théogonie de Platon ne porte-t-elle pas en elle-même une approbation implicite du polythéisme? A quoi sert-il de parler çà et là de l'esprit de Jupiter, si, aussitôt après, la phrase est enveloppée de tant d'hésitations, qu'on ne peut en déduire rien de positif, et qu'on a même lieu de suspecter jusqu'à la sincérité de l'auteur? A quoi sert-il que Platon dise, dans un très-beau passage du Timée, qu'il est juste et nécessaire d'in-

voquer le secours de Dieu avant d'entreprendre quoi que ce soit, s'il conclut en priant les dieux et les déesses de l'assister? Quel est, au contraire, le principe dominant de l'Evangile relativement au culte divin? « Dieu est esprit, et il faut l'adorer en esprit et en vérité. » Ici il n'est plus question d'un théorème enveloppé de circonlocutions élégantes et proposé à une école de philosophes, mais d'une vérité qui dissipe en un instant le nuage épais qui obscurcissait les esprits, et qui au culte absurde, impur, cruel des idoles, la honte de l'humanité, substitue la sublime adoration intérieure d'un Dieu que nul regard ne peut fixer, que nul espace ne renferme.

Que si du ciel nous abaissons les yeux sur la terre, quels sont les enseignements que Platon donne aux hommes sur la manière de se comporter envers eux-mêmes, et les uns à l'égard des autres? Oserait-on par hasard, comparer les livres *de la République* aux discours et aux paraboles du Sauveur? Encore que cette comparaison nous semble en quelque sorte un blasphème, nous l'acceptons sans crainte. Platon trace dans le cinquième livre de la *République* l'image d'une société parfaite et heureuse. Eh bien! savez-vous ce qu'il a imaginé pour la rendre telle? Rien moins que la destruction de la liberté personnelle, la destruction de la propriété, la destruction de la famille. L'esprit se refuse à entrer ici dans les détails, en présence de cette assemblée vénérable. J'indiquerai seulement la *communio mulierum*, l'éducation des enfants communs, dirigée par l'Etat dans des établissements communs, de manière qu'aucun enfant ne connaisse sa mère; aucune mère, son enfant; qu'en conséquence, l'autorité assigne à chacun sa profession et son genre de vie; que les plus méritants aient pour récompense αφθονέτερα ἡ εξουσία τῆς τῶν γυναικῶν ξυγκομήσεως. Les biens, ainsi que les fruits de la terre et du travail devaient aussi être mis en commun... Ah! Messieurs, vingt-deux siècles se sont écoulés depuis que dans les jardins d'Académus, on

mettait à la lumière du jour ces rêves que la postérité considéra longtemps comme des produits inattentifs d'une imagination puissante, et comme des singularités bonnes à lire par curiosité, pour en admirer les grâces et le style. Mais l'erreur n'est jamais inoffensive, et elle est plus dangereuse encore, si elle est revêtue de formes séduisantes. L'erreur dort pendant des générations prolongées, oisive en apparence, de telle sorte qu'on la croirait éteinte ; mais semblable à ces germes mystérieux de maladies, qui au moment où on les croit les plus éteints, se réveillent tout-à-coup pour désoler la terre, la doctrine platonicienne, admirée par les savants comme un rêve brillant, quoiqu'elle semblât à demi ensevelie dans la nuit des temps, et que les utopies de Thomas Morus et de Roger Bacon n'eussent pas suffi pour la réveiller, reparut à l'improviste sur l'horison comme un météore sinistre, pour être, non plus l'objet des disputes pacifiques des philosophes, mais un horrible étendard de crimes et de sang. Robert Owen, en Angleterre, Babœuf, Saint-Simon, Fourrier, Lamennais, Leroux, Proudhon, Louis Blanc, en France et dans les Etats-Unis, firent passer la théorie platonicienne dans le domaine des faits. En 1848 ou 1849, l'Europe eut çà et là quelques essais de la bienheureuse République de Platon, et si ces tentatives demeurèrent vraiment à l'état d'essai, ce ne fut certainement pas faute de bonne volonté. Toutefois, même dans cette période d'essais, cette république fit voir ce dont elle est capable et quelles sont ses aspirations. Du reste, Messieurs, on se ferait assurément une bien grande illusion, si l'on croyait que la mitraille foudroyante de Cavaignac, ou les retraites silencieuses de Lambessa et de Cayenne ont détruit le communisme et le socialisme. On n'a qu'à considérer les choses qui se passent aujourd'hui en quelques pays peu éloignés, pour trouver abondamment de quoi se détromper. Je n'accuse point Platon d'avoir directement voulu ces méfaits ; mais je l'accuse d'en avoir dé-

posé le germe dans ses doctrines; je l'accuse d'avoir orné des grâces merveilleuses de sa plume des théories aussi fatales, qu'il regarda peut-être comme un jeu innocent de l'imagination, précisément parce que l'application en était trop évidemment impossible; mais il ne fit pas réflexion que les choses impossibles et absurdes sont précisément celles qui coûtèrent au genre humain le plus de crimes et de calamités. Maintenant, Messieurs, je n'ai pas besoin de vous dire comment et combien les doctrines évangéliques sont diamétralement opposées aux doctrines platoniciennes. Platon détruit tout, liberté, propriété, famille; Jésus-Christ conserve tout, en ennoblissant et sanctifiant tout. La liberté de l'Evangile est pleine et parfaite, et toute violence est interdite. La famille est sanctifiée dans son origine et dans ses liens par l'unité et l'indissolubilité de l'alliance conjugale, par l'obéissance et l'amour envers les parents, vertus placées au sommet de tout autre devoir humain. La propriété est consacrée par cet éternel *Non furaberis*, qui interdit jusqu'à la pensée du vol, et qui fut, du moins jusqu'à nos jours, la loi du monde chrétien et civilisé. Il s'est trouvé, à la vérité, parmi les protestants, quelques têtes fantasques qui se sont imaginé voir la république de Platon réalisée dans l'église primitive, et cela par la raison merveilleuse que les premiers chrétiens mettaient tout en commun. Je croirais avoir un jour à rendre compte à Dieu *de verbo otioso*, si je m'arrêtais à les réfuter. Ce que les premiers chrétiens donnaient à saint Pierre et à saint Paul, c'était des aumônes, et non tout leur avoir; si Ananie et Saphire furent punis pour avoir soustrait une partie du prix, ils le furent à cause de leur mensonge et non pour un vol qu'ils eussent commis; et si faire l'aumône veut dire être communiste, j'ai la confiance que nous tous, ici présents, nous sommes et nous serons communistes, et que l'Eglise catholique sera pour tous les siècles un grand phalanstère, non pas à la manière si hon-

teuse de Fourrier, mais à la manière sublime et sainte qui nous a été enseignée du haut des montagnes de la Galilée.

Mais il me semble, Messieurs, que vous devez être vraiment fatigués de ce parallèle, qui vous paraîtra presque sacrilége, et j'en viens à vous dire un mot de la seconde des deux thèses.

Si Platon ne fut pas chrétien, est-il vrai que plusieurs Pères chrétiens furent platoniciens? C'est ce qui a été dit et soutenu même par l'un de ceux qui ont le plus hautement mérité de la théologie catholique. Dans son premier chapitre *de Trinitate*, l'illustre Petau prétend : « Nonnullos etiam pios sanctosque « scriptores, philosophia Platonis afflatos fuisse,... plerosque « de sanctissima Trinitate Platonico more sensisse, vel lo- « quendi genere ipso non nihil ad eum applicatos videri « posse. » Parlant ensuite de saint Justin, d'Athénagore et de Tatien, il dit : « Quæ, ut absurda, ita Justini, Athenagoræ, ac « Tatiani doctrinæ consentanea sunt ex Platonico dogmate « deprompta. » Petau traite encore plus mal Clément d'Alexandrie, à qui il fait dire que le *Logos* est *naturæ excellentis, et supremo Deo ac Patri proximæ, sed a Patre diversæ ;* ce qui reviendrait à dire en termes clairs que Clément d'Alexandrie aurait été arien, ou au moins semi-arien. Or, qu'il nous soit permis de le dire sans manquer aux égards dus au profond théologien français, dont les mérites sous le rapport de la chronologie et des sciences sacrées sont au-dessus de tout éloge, nous croyons qu'il s'est ici grandement trompé. Son amour très-vif pour la pureté de la doctrine l'entraîna trop loin, comme le prouvent au long le livre remarquable d'un autre jésuite, le P. Baltus, et la Patrologie plus récente du professeur Jean Antoine Mœhler, le célèbre auteur de la *Symbolique*. Ces écrivains rapportent les textes dans la langue originale, ils les confrontent, il les expliquent à l'aide des règles herméneutiques les plus saines, et ils ne laissent vraiment pas

de place au doute. Nous ne pouvons que les suivre en notant les principaux résultats auxquels ils sont parvenus, et en nous bornant aux Pères grecs les plus gravement inculpés.

Prenons saint Justin, martyr. Tout le monde sait qu'il était philosophe platonicien avant de se convertir. Dans son dialogue avec Tryphon, il confesse que la connaissance des choses incorporelles, ἡ θεωρία τῶν ασομάτων νόησις, et la théorie des idées, ἡ θηορία τῶν ἰδεῶν, l'avaient singulièrement gagné, au point de lui faire croire qu'il avait touché le sommet de la philosophie par la vue de Dieu : κατόψεσθαι τον Θεόν.

Eh bien ! ce platonicien si ardent se fait chrétien, et il commence par vous dire que toute la philosophie, quelque nom qu'elle porte, stoïcienne, académicienne ou épicurienne, n'est qu'une seule science, ὄυση ἐπιστήμη ; qu'il s'y trouve du vrai comme il s'en trouve dans les poètes, mais qu'on y chercherait vainement la vérité complète. Ce sont des germes particuliers, ce sont des semences éparses, et rien de plus. Au contraire, la vérité toute entière, λογικὸν τὸ ὅλον, et le foyer vers lequel convergent tous les rayons n'est autre que Jésus-Christ. Ainsi s'exprime saint Justin dans la première apologie. « Platon, dit-il encore, a été, il est vrai, le plus grand « des philosophes grecs; il a été, avec Pythagore, le rempart « et le soutien de la philosophie. Mais, parce que nul homme « ne peut connaitre la vérité religieuse sans la révélation « de Dieu, Platon lui-même l'a apprise en Egypte, des Pro- « phètes et surtout de Moïse, qui n'enseignaient pas par leur « propre science, μηδὲν ἀπὸ τῆς ἰδίας αὐτῶν φαντασίας δεδαξάντας, « mais par l'inspiration de Dieu, Θείου πνεύματος ἐνεργείᾳ. La « vraie sagesse ne peut jamais s'apprendre de la philosophie, « mais seulement des prophètes et de l'inspiration divine. « Conséquemment, encore que la philosophie platonicienne « surpasse tout autre savoir humain, elle n'atteint pas elle- « même la vérité. La doctrine chrétienne seule contient une

« philosophie sûre et conséquente, supérieure à toute sagesse « humaine. » De l'ensemble des doctrines du saint Martyr, il me semble résulter qu'il était tout absorbé par la généreuse pensée de conduire les philosophes grecs au christianisme. Quelquefois, à la vérité, il paraît se mettre en quelque sorte pour un instant dans leur camp; mais c'est uniquement afin de les en faire sortir et de les conduire à la vraie lumière, en leur montrant la voie qu'il avait suivie lui-même.

Je ne sais à qui il est venu dans l'esprit de ranger aussi Tatien et Hermias parmi les platoniciens. L'un et l'autre, au contraire, parlent beaucoup des philosophes, mais seulement pour s'en amuser et en montrer les contradictions. Tatien les assimile à cet astrologue qui, regardant le ciel, tomba dans un puits. Hermias a écrit ces paroles étonnantes, que je voudrais voir gravées sur le vestibule de quelques écoles, non pas, grâces à Dieu, de celles de Rome : *Philosophus animal gloriæ.*

Athénagore trouve du vrai dans les poètes et les philosophes; mais il ajoute que chacun d'eux ayant cherché la vérité non par inspiration divine, mais par soi-même, il en est résulté que relativement à Dieu, à la matière, aux idées et au monde, ils ont eu des opinions si différentes et si contradictoires. « Pour nous, au contraire, ajoute l'apologiste (*Legat.* « *pro Christ.*, c. 7), instruits par les prophètes, qui furent « inspirés de Dieu; nous savons parfaitement ce que nous « devons penser et croire par rapport à Dieu et aux choses « divines. »

Mais, venons au Père le plus communément accusé de platonisme, à Clément d'Alexandrie. Son système se rapproche beaucoup de celui de saint Justin. Selon Clément aussi, il y a dans la philosophie des vérités venues du ciel, mais seulement par lambeaux et avec un mélange d'erreurs. Ces lambeaux, il faut les recueillir, les rassembler et en former un seul système, rejetant les philosophies partielles, stoïque, platoni-

cienne, épicurienne, aristotélique, pour se réunir dans la philosophie éclectique. C'est là ce qu'enseigne Clément dans le Ier livre des *Stromates*. Dans le deuxième, il s'efforce de recueillir ces semences de vérité, *σπέρματα λόγου*, il trouve Platon supérieur à tous les autres philosophes, ami du vrai, φιλαλήθης, et presque inspiré. Mais ici s'arrêtent les éloges ; que Clément considérât le Christianisme comme le complément et la perfection du platonisme, c'est ce que dit Ackermann, mais ce n'est pas ce que dit Clément. Qu'on lise le Ier, le Ve, le VIe et le VIIe livres des *Stromates*, et l'on verra que sa pensée est bien différente. « La philosophie, dit-il, fut utile aux Grecs « avant la venue du Sauveur, comme une préparation dans « le genre de celle que les Hébreux avaient dans l'antique al« liance ; ce n'était toutefois que la lumière d'une lampe, qui « ne se changea en lumière véritable que par la prédication « du Verbe. » En résumant les paroles du philosophe Alexandrin, je crois qu'il avait une trop haute idée de la philosophie, et qu'il la regardait presque comme indispensable pour connaître les preuves du Christianisme. Celui qui veut devenir gnostique, dans le sens de Clément, bien différent de celui des hérétiques, c'est-à-dire, celui qui veut connaître à fond les raisons de la foi, a besoin, selon lui, d'être auparavant philosophe. Mais il ajoute aussitôt : « La philosophie ne contient « cependant pas la vérité substantielle ; elle sert seulement de « guide pour connaître les arguments, sur lesquels la vérité « est appuyée. Ce n'est que dans le Christianisme que se trou« vent la vérité et le salut. » Il affirme expressément « que « ceux-là mêmes qui auraient su à fond la philosophie, doi« vent, s'ils veulent être sauvés, apprendre la vérité par Jé« sus-Christ, δεῖ τοίνυν διὰ Χριστοῦ τὴν ἀλήθειαν μεμαθηκύτας, κἂν « φιλοσοφίαν τύχωσιν. La justice, δικαιοσυνη ou la morale des « Grecs, poursuit-il, ne fut elle-même ni pleine ni entière. « C'était une vertu naturelle, φυσικὴ, telle qu'était la révéla-

« tion faite aux païens. Celle de Jésus-Christ, au contraire, « est une morale divine. » Revenant ailleurs sur sa première idée, par laquelle il établissait une sorte de parallèle entre l'antique alliance et la philosophie grecque, en ce que celle-là préparait les Hébreux, et celle-ci les gentils au Christianisme, il déclare que le λόγος avait parlé dans le judaïsme, par le moyen des Prophètes, d'une manière beaucoup plus parfaite que les philosophes; que Platon a été *l'ami de la vérité*, φιλαλήθης, mais que Moïse a été *doué de la plus grande sagesse*, πάνσοφος. Puis, dans le VII[e] livre des *Stromates*, corrigeant une autre de ses phrases, il assure que si un grec vient directement, et sans passer par la philosophie, à la vraie doctrine, il n'en éprouve aucun dommage, et quelque ignorant qu'il « soit, il surpasse aussitôt de bien loin les philosophes, parce « que, par le moyen de la foi, il reçoit un abrégé parfait de la « doctrine du salut, νὴν ἐπιτομὴν τῆς σωτηρίας διὰ πιστευς εἰς « πλείωσιν ἐλόμενος. Cette doctrine est la seule parfaite et véri« table; bien plus, par elle, par la doctrine du Seigneur, on « parvient à la vraie philosophie. »

Eh bien! Messieurs, en tout cela il peut y avoir des exagérations, et même quelque erreur, car ce n'est pas à chaque Père pris isolément que l'Eglise attribue la pleine infaillibilité. Mais dire que Clément d'Alexandrie fut plus platonicien que chrétien, et qu'il ne distingua pas bien la philosophie de la révélation, c'est une très-grave injustice.

On a dit aussi beaucoup de choses relativement à Eusèbe de Césarée, qui, réellement, dans son remarquable ouvrage de la *Préparation évangélique,* va jusqu'à écrire que Platon est un Moïse attique, et qu'il professe des doctrines semblables ou égales aux doctrines chrétiennes. Et ici Eusèbe, pour prouver sa thèse, recueille tous les traits de ressemblance qu'il croit trouver entre Platon et les Livres saints. Mais bientôt, l'écrivain change de mesure, et après avoir dit en quoi Platon est

semblable aux saints Livres, il en vient à dire en quoi il leur est contraire, et il fait de ces derniers points une liste plus longue et plus vive. Puis il conclut : « Nous préférons les vé-« rités religieuses des Hébreux, vérités vraiment pures, vrai-« ment divines, à celles de la philosophie, qui n'ont ni sens, « ni intelligence. A quoi bon, poursuit Eusèbe, continuerais-« je à mettre en lumière les erreurs de Platon, si du peu que « j'en ai déjà rapporté, il est si facile de déduire celles dont je « n'ai rien dit?... J'honore et j'aime Platon ; mais en le com-« parant avec Moïse et avec les Prophètes, on découvre tout « ce qu'il y avait en lui de défectueux, et si l'on voulait s'en « occuper plus longuement, on y trouverait une bien plus « grande quantité d'erreurs. Je ne suis donc point de la philo-« sophie de Platon. »

Théodoret, qui représente l'école d'Antioche, professe lui aussi un très-grand respect pour Platon, qu'il appelle τῶν φιλοσοφῶν ὁ ἀρίστος, καὶ ὁ σοφώτατος. Il ajoute toutefois, lui aussi, que la vérité est une et conforme à elle-même, ξύμφωνος, qu'en conséquence elle ne se trouve point là où manque l'accord, comme il arrive parmi les philosophes, qui sont en contradiction non-seulement entre eux, mais encore avec eux-mêmes ; qu'ainsi Aristote est en désaccord avec Platon, et Platon avec Platon, et ici Théodoret profère cette sentence d'or : τὸ ψεῦδος ου μόνον τῇ αληθείᾳ πολέμιον, αλλὰ καὶ αὐτὸ εαυτῷ ; que non-seulement l'erreur est en guerre contre la vérité, mais qu'elle est encore en guerre avec elle-même. Il poursuit en déclarant « que la vérité absolue ne se trouve que dans les Prophètes « et dans les Apôtres, qui ont partout enseigné les hommes « avec un plein accord ; que là cause en est dans l'inspiration ; « qu'on doit excuser les philosophes gentils, et entre autres « Platon, s'ils ne parvinrent pas à la vérité absolue, et s'ils « ne connurent même pas pleinement les vérités qu'ils ensei-« gnaient, parce qu'ils n'étaient pas éclairés de la lumière des

« Apôtres, et qu'ils n'avaient pour guide que la seule nature.» Ainsi parle Théodoret dans son premier sermon, et, dans le douzième, il raisonne de cette manière : « Si beaucoup de doc« trines dogmatiques et morales de la philosophie se trouvent « d'accord avec le Christianisme, on peut en apporter deux « raisons. La première, c'est que Socrate et Platon établirent, « touchant la justice et l'injustice des principes louables et « conformes à la raison et à la nature de l'homme, laquelle « enseigne à tous les hommes les vérités morales, parce que « Dieu a placé dans la nature même de l'homme la distinction « du bien et du mal. De là vient que non-seulement Socrate, « Platon, Aristide et beaucoup d'autres Grecs, mais encore la « plupart des barbares (titre que les Grecs donnaient, comme « on sait, à toutes les autres nations) détestèrent l'injus« tice. L'autre raison qui explique comment la Philosophie « s'accorde avec la théologie chrétienne, même sur quelques « vérités révélées, par exemple, sur celles de la Providence « et du jugement final, se tire de la connaissance que Platon « eut en Egypte des livres de Moïse (Serm. II). Quant aux « choses vraiment chrétiennes, il ne s'en trouve pas dans Pla« ton, et encore moins dans les néoplatoniciens ; la vraie sa« gesse ne se trouve que dans les Apôtres (Serm. V). Et en vé« rité, s'écrie Théodoret, où sont maintenant tous les Philoso« phes, où est la philosophie et son empire ? Ils ont disparu, « et le Christianisme, au contraire, subsiste dans la plénitude « de sa force. Parmi nous autres, chrétiens, l'homme le plus « vulgaire a des idées plus justes que le plus grand philosophe « de la gentilité. Pour ce qui est des lois de Platon, l'on ne « sait ce qu'elles méritent le plus, des rires ou des larmes « (Serm. IX, *de Legib.*). Il y a, du reste, une très-grande dif« férence entre la vertu platonicienne, et la vertu chrétienne, « cette vertu véritable qui se manifeste par les œuvres. Dans « Platon, l'on trouve des paroles et non des actions ; dans ce-

« lui qui professe la philosophie de l'Evangile, on trouve à la « fois les unes et les autres. »

Il est vrai que Théodoret voit dans Platon la doctrine de la Trinité, comme Clément avait déjà cru l'y voir, et comme se l'imaginèrent les néoplatoniciens, Photin et Numénius. Mais quant à Clément, tout le monde sait qu'une partie de ses écrits a été falsifiée, et que la sixième lettre à Hermias, Eraste et Corisque, est certainement apocryphe. Que si, au V[e] livre des *Stromates*, Clément cherche la Trinité dans un célèbre passage du Timée, où elle ne se trouve nullement, il faut se rappeler que ce Père et quelques autres croyaient que ce grand mystère avait été annoncé, ou au moins esquissé, dans les livres de l'Ancien Testament, « non pas toutefois, disaient-ils, « d'une manière bien claire, parce que l'esprit faible des Juifs « n'aurait pas pu porter le poids de ce dogme sublime, sans « se laisser entraîner au polythéisme, auquel il était déjà si « enclin. » Théodoret et Clément ont-ils bien fait de chercher les dogmes chrétiens dans Platon, c'est une question que je ne veux résoudre ni par la négative, ni par l'affirmative; tout ce que je puis affirmer, c'est que leur intention était excellente. C'était l'intention de saint Justin martyr et de tous les philosophes venus du platonisme au Christianisme : il voulaient ouvrir aux gentils une voie pour les conduire à Jésus-Christ. Les gentils regardaient leurs philosophes comme des maîtres accomplis en toute espèce de sciences, et ils ne savaient pas s'en détacher; les docteurs chrétiens, ces hommes saints ou du moins pleins de religion, voulaient les prendre en quelque sorte par cette amorce. « Pourquoi, ô gentils, écrit Théodoret, « ne voulez-vous pas croire à la philosophie évangélique « (ευαγγελική φιλοσόφια), tandis que vous croyez à vos philoso- « phes, parmi lesquels Platon enseigne des choses tout-à-fait « semblables? » Par cette méthode d'enseignement (μέθοδος διδισκαλίας), Théodoret cherche à atteindre son but, en combat-

tant cette objection, que la doctrine de la Trinité est opposée à celle de l'unité.

Nous devons porter un jugement bien différent d'Origène et de quelques-uns de ses partisans, qu'on ne peut en aucune façon défendre ou excuser.

Origène, il est vrai, fut, dans le principe, orthodoxe, et même d'un zèle excessif; mais ensuite, comme il arrive aux grands génies qui ne savent pas contenir leur imagination par le frein de l'humilité, il tomba dans des erreurs insensées. Dans le principe, sa règle était celle de tout vrai catholique: « *Illa sola credenda est veritas, quæ in nullo ab ecclesiastica et* « *apostolica discordat traditione.* » (*De Prin.*, præf. n. 2). En comparant la philosophie et la théologie, il se rapproche de saint Justin: « *Philosophia enim neque in omnibus legi Dei con-* « *traria est, neque in omnibus consona.* » (*In Gen.* hom. XIV, n. 3). La philosophie est utile et avantageuse comme enseignement préparatoire à la foi chrétienne (*Epist. ad Greg.*, n. 1). Jusqu'ici Origène est orthodoxe, et nous pensons comme lui; mais voici qu'il tombe aussitôt dans l'exagération. La philosophie est non-seulement utile, mais encore tellement nécessaire que sans elle personne ne peut devenir un homme religieux, ευσεϐειον (Greg. Thaum. *Panegyr. orat. in Orig.*). Il alla même bien au-delà de cette maxime exagérée, et tout pénétré d'une fatale admiration pour la philosophie platonicienne, et même néoplatonicienne, il explique les dogmes chrétiens de manière à les mettre en harmonie avec ce système. Il se perdit dans les vaines imaginations de Philon et de Photin relativement aux doctrines de l'absolu, du *nous*, des idées éternelles et de l'origine du monde, se laissant aller jusqu'aux erreurs si connues de la préexistence des âmes, de leur chute et de l'*apocatastasis,* rêveries non plus seulement néoplatoniciennes, mais gnostiques et parsiques. Eh bien! que fit l'Eglise? Il s'agissait d'un homme célèbre entre tous les

orientaux par un savoir immense, par un zèle ardent, par de longs et difficiles travaux en faveur du Christianisme, dont il recueillit, traduisit et commenta les Livres sacrés, expliqua les doctrines, et accrut la gloire de toute manière. L'Eglise, Messieurs, n'hésita pas un moment. Que celui qui se lève pour combattre sa foi soit savant ou ignorant, sur le trône ou dans les rangs de la multitude, l'Eglise, semblable à son Dieu, ne connaît pas d'acception de personnes. Elle prononça aussitôt une grave et solennelle condamnation contre Origène, dont saint Jérôme et saint Epiphane n'ont même pas hésité à ranger le nom parmi ceux des hérétiques. Elle toléra quelques expressions inexactes de Clément, de Théodoret et de saint Justin, conformément à son grand principe, auquel elle sera toujours fidèle, de mettre un auteur d'accord avec lui-même et de l'interpréter d'une manière favorable, autant qu'il est possible de le faire. Mais quand il fut question de transplanter dans le champ de sa foi, les philosophèmes athéniens ou alexandrins, elle n'eut égard ni aux personnes ni aux mérites, et elle usa de toutes ses armes pour couper le mal à la racine. La tentative d'Origène fut terrible ; elle ébranla les génies les plus forts du monde chrétien ; elle fut, pendant trois siècles la cause de dissensions qui, surtout dans la querelle des Trois Chapitres, menacèrent de séparer l'Orient d'avec l'Occident, et l'Occident d'avec lui-même. Il fallut, pour la détruire, deux Conciles œcuméniques et dix Papes. Mais cette tentative même est une nouvelle preuve de la vigilance et de la force que déploya l'Eglise, dès qu'elle vit qu'on cherchait à troubler cette source très-pure dont la garde lui est confiée. Jamais le danger ne fut plus grand, ni la victoire plus difficile ; mais la victoire fut pleine et parfaite, et nous pouvons bien dire avec Théodoret d'Antioche : Où est maintenant le platonisme, où est maintenant l'origénisme !

Notre Eglise, Messieurs, ne craint pas les luttes. Elle ne les

provoque pas; elle demande au contraire à Dieu, par des prières assidues, la paix pour elle et pour ses enfants. Mais son divin Fondateur a dit : *Necesse est ut veniant scandala.* La raison de ce *necesse* est évidente ; c'est qu'il n'y a pas de triomphe sans lutte. Ce *necesse* nous regarde nous aussi, et nous ne le craignons pas. Pour nous tranquilliser sur le résultat définitif, il suffit de cette autre parole : *Je suis avec vous jusqu'à la fin des temps.*

DÉCISIONS DE LA S. C. DU CONCILE (1).

XXVI. CHAPITRES. — ABSENCE DU CHŒUR. — POINTURES.

En quoi les pointures (punctaturæ) *diffèrent des distributions, et en quoi elles leur sont assimilées. — Elles peuvent, de droit commun, dépasser le tiers des revenus de la prébende. — Si elles doivent être divisées entre les chanoines présents, ou bien être appliquées à la fabrique de l'église, ou à quelque autre lieu pie. — Elles doivent être réparties entre les douze mois de l'année.*

I. Les bénéficiers ou mansionnaires attachés au service du chœur de la cathédrale de Matelica (Etats pontificaux) ayant

(1) La cause *Auximana*, ***Executionis litterarum apostolicarum, et condonationis fructuum***, dont nous avons rendu compte au 4e cahier de la 5e série, pag. 297-319, a été proposée de nouveau dans la Congrégation du 2 juin dernier, sur la demande du procureur de Louis Fidi, qui toutefois n'a pas produit de nouveau mémoire. Celui de la R. Chambre des Dépouilles, a insisté sur les moyens qu'il avait déjà fait valoir dans les débats précédents. Mais la Sacrée Congrégation a maintenu ses premières décisions, et, aux deux doutes formulés dans les mêmes termes que ceux du 28 janvier 1860 (*loc. cit.*, pag. 319), elle a répondu par la formule définitive : ***In decisis, et amplius*** (Voir 5e série, pag. 453, n. 2).

prié la sacrée Congrégation de réduire les pointures journalières aux termes du saint Concile de Trente, sess. 22, c. 3, *de Reform.*, un rescrit du 21 janvier 1856 permit à l'Evêque *ut fallentias ad tertiam redituum partem, detractis prius omnibus oneribus, reducere et moderari possit et valeat;* et cette faculté fut mise à exécution par un décret épiscopal du 27 août suivant. Les chanoines dits de la seconde érection pensent que ce rescrit, n'étant, selon eux, qu'une pure interprétation du droit commun, doit leur être appliqué à eux-mêmes, qui sont sujets à une pointure qui dépasse le tiers des revenus. Ils se plaignent, en outre, d'être soumis à d'autres charges contraires aux saints Canons. Car, au lieu que, pour les chanoines de première érection, les pointures sont divisés entre les chanoines présents, celles des chanoines de seconde érection tournent au profit de l'église et de la sacristie, en sorte que ces chanoines ne perçoivent aucune distribution. Ils soutiennent de plus que c'est à tort qu'on voudrait que le tiers des revenus affectés aux pointures fût réparti seulement entre neuf mois de l'année, puisque tous les chanoines ont également droit aux trois mois de vacances accordés par le Concile de Trente. Enfin, ils pensent que les pointures non encore payées devraient être calculées, non d'après l'usage antérieur au rescrit de 1856, mais sur le tiers des revenus, aux termes de ce rescrit, où ils ne veulent pas voir une disposition nouvelle, mais une simple déclaration du sens de la loi du Concile de Trente. Ils proposent en conséquence les doutes suivants:

« 1° Si le rescrit déclaratoire du 21 janvier 1856, est applicable et doit être étendu aux chanoines suppliants.

« 2° Si leurs pointures doivent être divisées entre eux *inter præsentes*, les chanoines de la première érection ayant l'obligation de l'entretien de l'église.

« 3° Si le tiers des revenus de leurs canonicats respectifs doit être réparti sur toute l'année, et de quelle manière.

« 4° Si les pointures arriérées dont le paiement n'a pas été « effectué doivent tomber sur le tiers des revenus, déduction « faite de toutes les dépenses. »

II. L'Evêque a été invité à donner un avis, après avoir entendu le chapitre. Le chanoine chargé par ses confrères de rapporter l'affaire dans la séance capitulaire du 6 juin 1857, a opiné pour que le chapitre s'en remît totalement à la justice de la sacrée Congrégation quant à la première, à la troisième et à la quatrième questions. Pour ce qui est de la deuxième, « attendu, dit-il, que Benoît XIV dans la constitution « (*sic*) 107, § 7, art. 41, enseigne clairement que l'Evêque « peut, spécialement pour les canonicats et les dignités qui « ont des rentes séparées et particulières, régler que les ab- « sences profitent à la fabrique de l'église, ou à quelque autre « lieu pie; je croirais que ce Chapitre ne devrait jamais don- « ner son consentement à ce qu'il fût fait aucune innovation « à cette destination déterminée par nos très-sages Evêques. « Notre église n'a absolument aucun fonds particulier pour la « manutention de la fabrique et pour les dépenses de sacris- « tie; les chanoines de première érection suppléent à tout... « Comme tous ceux qui ont été ajoutés au Chapitre reçoivent « de l'église ces ornements sacrés et tout le reste, de la même « manière que les chanoines de première érection, sans au- « cune distinction ni prééminence, il semble convenable qu'au « moins leurs absences tournent à l'avantage de l'église, pour « laquelle ils n'ont aucune dépense à supporter... » Le Chapitre ayant été au scrutin sur ces propositions, celles qui regardent la première, la troisième et la quatrième question ont tous les votes favorables, et quant à la deuxième, un seul fut contraire.

L'avis de l'Evêque se réduit à ceci : 1° Déclarer applicable aux chanoines suppliants le rescrit du 21 janvier 1856; 2° sur la deuxième question admettre l'avis du Chapitre; 3° ré-

partir sur les douze mois de l'année le tiers des revenus sur lequel tombe la pointe ; 4° répondre affirmativement à la quatrième question.

III. Avant de rapporter les observations du secrétaire de la sacrée Congrégation sur chacune des questions proposées, nous rappellerons quelques principes généraux relatifs à la matière et propres à élucider le cas dont il s'agit.

1. Dans les églises cathédrales et collégiales, l'ensemble de tous les fruits ou revenus perçus annuellement par tout le Chapitre est compris sous le nom de mense commune, *mensæ communis*. Parmi ces revenus, les uns sont appelés *fruits annuels* ou *gros fruits*, et les autres, *distributions quotidiennes*. Les premiers, qui sont aussi appelés *fruits de la prébende,* ou simplement *prébende*, sont ceux qui sont donnés aux chanoines à raison de la résidence annuelle dans le lieu de leur canonicat ; les seconds, qu'on désigne encore par le nom de *présences*, sont ceux que les chanoines vraiment et réellement présents au chœur reçoivent à raison de chaque assistance au service divin (1).

2. Le saint Concile de Trente a attaché une telle importance à ce que cette dernière espèce de revenus ne soient pas perçus, sauf les exceptions de droit, par ceux qui manquent de se rendre au chœur, qu'après avoir fait sur cet objet les deux décrets dont il sera parlé ci-après, il en fit un troisième pour interdire toute collusion, et toute remise tendant à éluder l'observation de cette loi (2).

3. C'est afin d'en procurer l'exacte et fidèle exécution qu'a été établi l'office de *punctator* (en français, *ponctuateur, ponctueur,* ou *pointeur*), c'est-à-dire la fonction du chanoine ou autre ecclésiastique qui, dans les Chapitres, est chargé de *pointer*

(1) Reiffenstuel, in lib. 3, decretal., tit. 4, § 6, n. 164 et seq.
(2) Sess. 24, c. 12, *de Reform.*, ante finem.

ou noter, à chaque heure de l'office, ceux qui sont absents du chœur, et doivent conséquemment être privés des distributions correspondantes à cette heure.

4. Lorsque le Chapitre n'a pas de mense commune, mais qu'à chaque canonicat est attachée une prébende séparée, sans aucun fonds spécialement destiné aux distributions quotidiennes, ce qui arrive en particulier dans les pays où le gouvernement fournit le traitement des chanoines; le moyen d'observer à la lettre la loi du Concile de Trente, est d'affecter aux distributions quotidiennes le tiers du revenu annuel de chaque canonicat, qui forme une masse commune et est réparti d'après les règles qui seront indiquées plus bas.

5. Mais dans les Chapitres où les distributions quotidiennes ne sont en usage d'aucune manière, la sacrée Congrégation du Concile permet ou tolère l'emploi d'un autre moyen équivalent d'atteindre la fin de la loi, qui est d'exciter et de récompenser le zèle des chanoines pour l'assistance au chœur, et de punir la négligence à s'y rendre. Ce moyen est celui des pointures, ponctuations, *punctaturæ, punctationes*, et il consiste en ce que le chanoine pointé doit payer sur ses propres revenus, une amende correspondante à ses absences du chœur, et équivalente à la portion des distributions quotidiennes dont il eût été privé si ces distributions avaient été en usage. On voit assez par là en quoi les pointures ou ponctuations diffèrent des distributions quotidiennes; les observations du secrétaire de

(3) En témoignage de cette permission ou de cette tolérance de la S. Congrégation, on peut alléguer, outre la cause présente, celle *de Raguse*, 30 août 1851, dont il est parlé dans la *Correspondance de Rome*, n. du 4 octobre 1851, p. 372.

(4) Nous prenons ici ces deux expressions dans le même sens; quoique le mot *punctatio* paraisse employé plus proprement pour signifier l'action de noter ces chanoines absents, et celui de *punctatura* pour indiquer le résultat de cette note, c'est-à-dire l'amende que les absents doivent payer.

la sacrée Congrégation, dont nous allons maintenant rendre compte, montreront ce que les unes et les autres ont de commun entre elles.

IV. Encore que les pointures ne soient pas comprises sous le nom de distributions (5), elles en tiennent cependant lieu là où il n'y a de distributions d'aucune sorte, et conséquemment elles en revêtent, pour ainsi dire, la nature et en suivent les conditions (6).

Or, le Concile de Trente, dans le chapitre III, sess. 22, *de Reform.*, cité par les chanoines, statue que les Evêques « ex « fructibus et proventibus quibuscumque omnium dignitatum, « personatuum, et officiorum, in ecclesiis cathedralibus vel « collegiatis existentium, tertiam partem in distributiones « eorum arbitrio assignandas dividere possint. » Une disposition analogue se trouve dans le chapitre III, sess. 21, *de Reform.*, où il faut remarquer la clause suivante: « Salvis ta- « men consuetudinibus earum ecclesiarum in quibus non resi- « dentes, seu non servientes, nihil, vel minus tertia parte « percipiunt. » Par où l'on voit que l'intention des Pères de Trente, a été de permettre l'augmentation des distributions même au-delà du tiers des revenus (7). Dans ce cas cependant, sur la demande des chanoines, soutenue par une raison d'équité, on n'a pas coutume de refuser la grâce de la réduction au tiers des fruits. Conséquemment, encore que le rescrit du 21 janvier 1856 ne soit pas de droit applicable aux chanoines de seconde érection, comme toutefois les mêmes raisons militent en leur faveur, il s'agit de voir s'il convient de leur accorder la même grâce.

V. Quant à la deuxième question, l'on se trompe, non seule-

(5) S. C. C. in *Reatina Jubilat*, 28 april. 1770, § *Neque.*

(6) S. C. C. in *Spoletana et Reatina Puncturæ*, § *Sane* et seqq.

(7) S. C. C. in *Asculana et Cereniolen. Litterarum Apost.* 11 julii 1840, § *Et quam.*

ment en donnant à l'Institution de Benoît XIV le nom de *Constitution,* mais aussi en ce qu'on ne rend pas le sens véritable du texte cité. Car, pour concilier le ch. 3, ses. 21 *de Reform.* du Concile de Trente avec le ch. 3, sess. 22 *de Reform.*, Benoît XIV ne recourt pas au bon plaisir de l'Ordinaire, mais à la distinction des différentes catégories de dignités; voici, en effet, comment il s'exprime : « Distributiones hoc loco (sess. 22) *fabricæ ecclesiæ aut loco pio* adjudicantur. Alio autem loco « (sess. 21) distributiones absentium dividendæ inter præsentes « sanciuntur. Sed omnis repugnantiæ species tollitur, si dis- « crimen statuatur inter dignitates quæ proventus suos ex « mensa capitulari percipiunt, et inter dignitates quæ secretos « ab eadem mensa proventus obtinent. Itaque juxta concilium, « distributiones primarum dignitatum inter præsentes divi- « dendæ sunt : distributiones autem aliarum dignitatum *fa-* « *bricæ ecclesiæ sive alteri loco pio* conferendæ. Hocce habet Fa- « gnanus, auctoritate Sacræ Congregationis adductus, quæ « rem eamdem non semel definivit (8). » Fagnan rend ainsi raison de cette différence : « Ubi reditus sunt communes inter « participantes ex illis, habet locum jus accrescendi, seu non « decrescendi, ubi autem sunt separati, reditus qui amittuntur « nemini accrescunt, sed ecclesiæ applicantur (9). » Le bon plaisir de l'Evêque consiste donc seulement en ce que, là où les revenus sont séparés, il applique ceux que les chanoines perdent par leurs absences, ou bien à la fabrique de l'Eglise, *quatenus indigeat*, ou bien à un autre lieu pie, c'est-à-dire, en ce qu'il a le choix du lieu auquel doivent être appliqués ces revenus.

(8) Instit. eccles., 107, § 7, n. 41, cit. Fagnan. in C. *Quia nonnulli, de Clericis non resident*, n. 12, et seqq.

(9) *Loc cit.* n. 17. On peut voir aussi, sur la manière de concilier les deux chapitres en question du Concile de Trente, Reiffenstuel, *loc. cit.* n. 184, Monacelli, *Formularium legale practicum*, tit. 2, formula 7, adnot. 25 et 26.

Or, dans l'espèce, comme chaque chanoine a un bénéfice distinct et séparé, il s'en suit que les *pointures* doivent tourner au profit de l'église ou de la sacristie, et non pas être partagées entre les chanoines présents.

VI. La troisième question paraît être fondée sur une fausse supposition, comme si les *pointures* ne devaient pas être payées par ceux qui s'absentent du chœur pendant les trois mois accordés par le Concile de Trente. Benoît XIV enseigne positivement le contraire, sur l'autorité d'anciens décrets de la sacrée Congrégation du Concile (10), qui a plusieurs fois depuis confirmé la même doctrine. Ainsi, dans la cause *Derthunen. Constitutionum Capitul.*, 12 *sept.* 1829, *sub Dubium IV*, on rappelle « absentes a choro tempore vacationum haud lucrari distribu- « tiones, sed eas præsentibus accrescere; » et l'on ajoute : « Quæ quidem lex tanti est roboris, ut nulla invehi possit « contraria consuetudo, aut etiam jurata capitularis constitutio « ut docet Fagnan. *in cap. Licet, de Præbend*, n. 92, licet auc- « toritate episcopi roborata, cum non valeat episcopus quid- « quam statuere quod juri communi adversetur (11). »

VII. Enfin, la solution de la quatrième question découle naturellement de la réponse à la première. Car le rescrit du 21 janvier 1856, n'étant pas purement explicatif de la loi du Concile de Trente, mais contenant une grâce, celle-ci ne peut être appliquée de droit qu'à ceux à qui elle a été accordée. Conséquemment, jusqu'à ce que la même faveur soit accordée aux chanoines de seconde érection, toutes les *pointures* doivent être comptées suivant la taxe en usage avant la concession de la grâce de réduction, à moins que la sacrée Congrégation en

(10) *Loc. cit.*, § 6, n. 36; S. C. in *Bononien. et Pistorien*, 1585, lib. 5 decre ., p. 168 et 202.

(11) S. C. C. in *Illerden. Absentiæ et distributionum*, 3 maii 1792, ad 1 dub.; in *Orioten.*, 6 dec. 1794, § *Quatenus*; in *Derthonen. Visitationis SS. Liminum*, 22 junii 1844. §§ *In Aquilana* et seqq., où l'on rapporte plusieurs autres décisions analogues.

accordant la réduction pour l'avenir, n'accordât en même temps pour le passé la remise de l'excédant; pour cela, cependant, il faudrait déroger au droit déjà acquis à l'église ou à la sacristie.

VIII. La sacrée Congrégation n'a pas donné de solution spéciale à cette quatrième question, qui est suffisamment résolue, d'après l'observation qui précède, par la solution de la première question. Voici le texte de la décision prise.

« Ad I. Negative, et esse supplicandum Sanctissimo pro « gratia extensionis favore oratorum. »

« Ad II. Negative. »

« Ad III. Divisionem fieri debere in singulos anni menses, « non exceptis mensibus consuetarum vacationum. »

(*Mathilicen. Punctaturarum, die* 28 *aprilis* 1860, per summaria precum).

XXVII. Chanoine théologal professeur de séminaire.

1. *Le chanoine théologal qui, en cette qualité, enseigne la théologie dogmatique ou l'Ecriture-Sainte dans le séminaire, est dispensé de l'assistance au chœur pour tous les jours où il fait sa classe, lors même qu'il n'y donne qu'une seule leçon.*

2. *Il peut prendre trois mois de vacances; mais pendant ce temps là, il n'a pas droit aux distributions quotidiennes s'il n'assiste pas au chœur.*

I. André Posa et Marcia, prêtre et chanoine théologal, *Lectoralis,* de la cathédrale de Barcelone, et professeur d'Ecriture-Sainte dans le séminaire de la même ville épiscopale, expose à la sacrée Congrégation du Concile : « Quod cum ipse primus « existat lectoralis dictæ ecclesiæ, qui a tempore immemora-« bili munus sacram doctrinam docendi exercuerit, oborta « sint dubia in cœtu capitulari, utrum scilicet, talis lectoralis « gaudeat privilegio exemptionis a choro pro tota die a S. M. « Gregorio Papa XIII canonicis theologis huic perutili muneri « occupatis concesso, cum acquisitione distributionum, quam-

« vis semel tantum mane, vel sero doceat, ut ita expeditius le-
« gat; item, utrum dictus lectoralis possit abesse a sua ecclesia
« trimestri julii, augusti et septembris, quod tempus, ceteris
« professoribus concessum, extendi etiam ad canonicum theo-
« logum sacram Scripturam, seu theologiam dogmaticam in
« seminario docentem affirmant celebriores Sacri Concilii
« Tridentini expositores Gallemart, etc., absque distributio-
« num substractione, ut ita a docendi defatigatione quiescat,
« suoque muneri aptius fungendo disponatur : cum alios capi-
« tulares Barchinonenses speciali gaudeant privilegio abes-
« sendi a sua ecclesia quolibet anni tempore, juris exceptioni-
« bus servatis, absque tali distributionum substractione. Quare
« orator, ut conscientiæ securitati consulat, resolutionem pro
« sequentibus dubiis enixe ac humiliter postulat.

« 1° Utrum orator ejusque successores in tam perutili onere
« ex Episcopi mandato occupati, prædicto Gregorii XIII pri-
« vilegio exemptionis a choro pro tota die, quamvis semel
« tantum Theologiam dogmaticam seu sacram Scripturam
« doceant, gaudere censeantur.

« 2° Utrum orator ejusque successores, eodem modo cursus
« scholastici tempore in seminario sacræ Scripturæ, seu Theo-
« logiæ dogmaticæ moderationi occupati, dicto trimestri julii,
« augusti et septembris, ut a docendi defatigatione quiescant
« suoque muneri deinceps adimplendo aptius præparentur,
« possint a residentia vacare, quin distributiones amittant,
« citato privilegio ecclesiæ Barchinonensis capitularibus spe-
« cialiter concesso non obstante. »

II. Cette supplique fut renvoyée à l'Evêque, qui, le Chapitre entendu par écrit, fournit les explications suivantes. Le prêtre André Posa et Morcia, possède réellement dans la cathédrale de Barcelone, la prébende appelée théologale. Ses prédécesseurs n'exerçant pas proprement la fonction de l'enseignement, mais faisant seulement en public, à certains diman-

ches de l'année, une homélie sur un chapitre de l'Ecriture sainte à leur choix, ne jouissaient nullement des priviléges que réclame le suppléant. On peut bien accorder à ce dernier, si la sacrée Congrégation le juge convenable, l'exemption du chœur pour tout le jour de ses leçons; il faut cependant remarquer que dans la cathédrale de Barcelone, par un privilége spécial, on récite Matines et Laudes la veille au soir pour le lendemain. Au reste, ceux qui possèdent une prébende dans cette église peuvent, en vertu d'un décret de la sacrée Congrégation, du 24 janvier 1626, s'absenter du chœur pour cause de récréation sans rien perdre de leurs revenus et des distributions, sous cette condition expresse que les trois mois de vacances permis par le Concile de Trente, sont pour eux réduits à deux mois. Si donc on accordait au suppliant de pouvoir s'absenter du chœur pendant trois mois, non-seulement la condition imposée par la Sacrée Congrégation viendrait à manquer, mais encore il y aurait une trop grande différence entre ce chanoine et les autres, qui, s'ils n'enseignent pas, remplissent d'autres charges concernant le service de leur église, et l'administration de quelques hôpitaux de cette ville; bien plus, la position du suppliant en deviendrait meilleure, puisque pour obtenir sa prébende, il s'est laissé imposer, sans aucun privilége spécial, la charge d'enseigner, comme son office propre. Enfin, comme les dignités et les chanoines ont coutume de prendre leurs vacances seulement pendant l'été, si l'on permettait à quelqu'un de s'absenter du chœur pendant plus de deux mois, ils ne pourraient pas tous jouir de cette faveur sans que le service du chœur en souffrît, surtout à raison de ceux qui en sont dispensés pour cause de maladie ou pour une autre cause légitime. La Sacrée Congrégation décidera toutefois ce qu'elle jugera plus à propos.

III. Voici maintenant le résumé des observations du secrétaire de la sacrée Congrégation.

Le chanoine suppliant remplit parfaitement les obligations de sa charge en enseignant, du consentement de l'Evêque, l'Ecriture sainte dans le séminaire épiscopal, quoique ses prédécesseurs eussent coutume de faire dans l'église des instructions sur les saints Livres; car il appartient à l'Evêque de prescrire le *mode* d'exercice des fonctions du théologal (1). Il ne paraît conséquemment pas douteux qu'il ne puisse jouir de tous les priviléges qui ont été accordés aux chanoines théologaux. Que ses prédécesseurs n'aient pas usé de ces priviléges, il n'en résulte aucune difficulté; car ces mêmes priviléges ayant été introduits moins en faveur de la personne du théologal, qu'en faveur de son office, il est évident que le non-usage n'a pu créer un droit contraire, surtout au détriment des successeurs (2).

Ceci supposé, il est à noter, quant à la première question proposée, qu'à s'en tenir aux termes du droit commun, le chanoine théologal absent du chœur à cause de ses leçons ne perçoit que les fruits de sa prébende, et non les distributions quotidiennes; mais que, depuis le temps de Grégoire XIII, la maxime constante de la sacrée Congrégation a été que le théologal a droit aux distributions, non pas seulement pour le temps et l'heure où il fait ses leçons, mais pour tout le jour, encore qu'il n'assiste pas au chœur (3). Il a même été décidé qu'en pareil cas, le théologal devait percevoir aussi tous les

(1) Bened. XIV, *de Synodo diœces.*, lib. III, cap. IX, n. 17; S. C. C. in *pluribus declarationibus.*

(2) S. C. in *Perusina*, *Theologalis*, 30 julii 1859, ad 1 dub. Il a été rendu compte de cette cause dans la *Revue Théologique*, 5e série, 1er cahier, p. 58 et suiv.

(3) S. C. C. in *Tropien.*, 9 maii 1597, lib. IX decret., p. 13; in *Mediolanen.*, 29 april. 1597, lib. VII decret., p. 106, in *Bisarchien.*, 20 sept. 1857, ad dub. 3. Voir la *Revue*, loc. cit., p. 61, 62 (P. 62, lig. 9, au lieu de *sur le doute*, lisez *au premier doute*. P. 62, 63, 64, au lieu de *pro toto die quo*, lisez *pro tota die qua).*

émoluments éventuels qui sont distribués *inter præsentes* (4).

Mais, ce qu'il faut particulièrement remarquer dans l'espèce, c'est que, si la coutume est de réciter Matines, la veille au soir pour le jour suivant, le théologal qui donne sa leçon ce même jour ne gagne pas les distributions de cet office, s'il n'y assiste pas. C'est ce que répondit la Sacrée Congrégation au Nonce d'Espagne en décembre 1589 : « Theologus qui divinis pro « præsente habetur diebus quibus legit, non est censendus « præsens matutinis quæ dicuntur sero præcedenti pro die se- « quenti (5). »

Quant à la seconde question, il suffit de rappeler que le théologal peut bien, comme les professeurs des universités publiques, interrompre ses leçons pendant les mois de juillet, d'août et de septembre (6), mais qu'il n'est nullement dispensé, pendant ce temps-là, du service du chœur, à l'effet de percevoir les distributions quotidiennes ; il est, sur ce point, soumis aux mêmes règles que les chanoines de la même église, ainsi que l'a décidé la sacrée Congrégation dans la cause *Asten.*, tom. 8 decr. pag. 19, où il fut demandé : « An lector S. Scripturæ « possit in omnibus illis mensibus vacare a lectionibus, more « aliorum lectorum, qui in Universitatibus solent feriari ; » et il fut répondu : « Lectorem sacræ Scripturæ posse a lectioni- « bus vacare, ut mos est in aliis lectoribus publicarum Uni- « versitatum ; cæterum non propterea licere ipsi eodem tem- « pore abesse a servitio chori et ecclesiæ ; quin imo hac in « parte lectorem censeri eodem jure cum aliis ejusdem eccle- « siæ canonicis. »

(4) S. C. C. in *Avenionen.*, octobris 1586, ad 17 : « Theologalem « præbendam obtinens non lucratur distributiones quæ dantur pro « anniversariis, nisi anniversaria incidant pro diebus lectionis, in « quibus Lector habetur pro præsente. » Lib. IV decret., p. 189. Et in *Orilensi.*, 12 aug. 1628.

(5) Lib. V decret., fol. 71 a tergo ; in c. *Licet, de Præbendis*, n. 117; card. Vincent. Petra, *Comment. ad Constit.* II, *Innoc. VI*, n. 50, t. IV.

(6) S. C. C. in *Camerinen.*, 25 aug. 1606, lib. X decret., p. 136.

La Sacrée Congrégation a répondu :

« Ad I. Gaudere pro integra die qua habetur lectio.

« Ad II. Detur decretum *in Asten*, tom. 8, pag. 19 decre-« torum. »

(*Barchinonen. Præbendæ Theologalis, die* 2 *junii* 1860, per summaria precum).

DE LA MESSE *PRO POPULO.*

I. En rapportant la décision donnée à Mgr l'Archevêque de Cambrai, relativement au binage, le 25 septembre 1858, nous eûmes occasion de traiter une question accessoire, savoir, quels étaient les prêtres tenus à la restitution d'une Messe ; étaient-ce seulement les curés bineurs chargés de deux paroisses, et qui n'avaient appliqué qu'une Messe pour le peuple, le dimanche ; ou bien encore les autres qui n'ayant qu'une paroisse, avaient reçu un honoraire pour la seconde Messe. Nous penchions pour le sentiment le plus doux, sans toutefois nous prononcer catégoriquement (1). L'opinion qui avait nos préférences vient tout récemment de recevoir un nouvel appoint, grâce à un indult de condonation accordé à la prière d'un de nos plus respectables prélats.

L'Evêque de..... demandait condonation du passé, moyennant une Messe, tant pour les prêtres chargés de deux paroisses, que pour les autres qui avaient perçu l'honoraire de leur seconde Messe. Or l'indult ne fait mention que des *omissions*, des manquements à l'obligation d'appliquer, et nullement de la perception de l'honoraire. On est ainsi amené à conclure de ce rescrit, que les seuls curés chargés de deux paroisses, et qui n'ont appliqué qu'une Messe pour le peuple, les dimanches, seront tenus à la célébration d'une Messe. Les

(1) V. *Revue théolog.*, 4e série, pag. 229.

autres curés bineurs, et qui n'ont qu'une paroisse, ne seront pas tenus à cette messe, puisqu'en effet ils n'ont pas omis une chose due. Il est bien clair, en présence de la supplique de l'Evêque, que les termes du rescrit ont été pesés, que les mots *omissionibus* et non *celebratas* doivent être pris dans leur stricte acception, et que la restitution imcombe à ceux-là seuls qui ont manqué à une chose due, qui ont blessé la justice commutative.—Voici la supplique et l'indult :

Beatissime Pater.

Per responsum S. Congregationis Concilii 25 septembris 1858, decisum fuit, 1° quod parochi duas parochias regentes et bis in die missam celebrantes utrique parochiæ missam suam applicare tenerentur ; 2° quod nullus sacerdos, missam bis in die celebrare permissus, stipendium pro secunda missa recipere deberet. Cum autem Episcopo .... compertum sit, quod plures in sua diœcesi parochi, aliive sacerdotes, ob præfatarum regularum ignorantiam, missam pro secunda parochia non applicuerint, aut pro secunda missa eadem die celebrata stipendium acceperint, ad pedes Sanctitatis Vestræ devote provolutus Episcopus orator ipsam enixe supplicat ut præteritas omissiones dictis parochis seu sacerdotibus benigne condonare dignetur, celebrata una missa ab unoquoque.

Quod, etc.

Die 19 decembris 1859. — Sanctissimus Dominus noster, audita relatione infrascripti secretarii Sacræ Congregationis Concilii, suprascripti Episcopi oratoris precibus annuens, facultates necessarias et opportunas eidem benigne impertitus est ad hoc, ut, veris existentibus narratis, celebrataque unica missa ab unoquoque parocho, super enunciatis omissionibus gratis eosdem absolvere, ac missas sic de præterito non celebratas pro suo arbitrio et conscientia gratis pariter condonare possit et valeat ; ita tamen ut unusquisque indultarius de demandata celebratione unius missæ ut supra injunctæ coram eodem Episcopo docere teneatur.

† Loco sigilli Card. Cagiano, præfectus.
Q. Quaglia, secretarius.

II. Le même Prélat, ayant des doutes sur l'étendue de l'o-

bligation réelle et personnelle des curés d'appliquer la Messe pour leur peuple, les exposa à la Congrégation du Concile et en reçut les réponses suivantes :

BEATISSIME PATER,

Cum litteris suis Encyclicis « *Amantissimi* » datis anno proxime elapso, S. V. omnibus pastoribus curam animarum habentibus in memoriam revocaverit obligationem quam habent missam applicandi pro populo, diebus festis etiam suppressis, et aliquando fiat ut his ipsis diebus memorati pastores impediantur, hinc exorta sunt quædam dubia quorum solutiones a S. V. enixe efflagitat Episcopus. . . . .

Postulat scilicet

1° Utrum parochus infirmitate detentus et diebus dominicis aliisve festis ea de causa impeditus missam celebrare, teneatur per alium supplere his ipsis diebus, si adsit alius sacerdos,— aut post recuperatam sanitatem missas omnes sic non applicatas offerre ipse pro populo.

2° Utrum parochus iter aliquod die festo agens et eo die missam celebrare prohibitus, missam omissam altero die pro populo supplere teneatur.

3° Utrum parochus pia peragens exercitia secessus ecclesiastici quæ, quotannis, jussu Episcopi, et quidem perutiliter, peraguntur in seminario diœcesano, et durante horum exercitiorum tempore, missam die festo aut dominico non celebrans, teneatur missas hoc tempore non oblatas pro populo deinceps supplere.

Quod, etc.

Die 14 decembris 1859. « Sacra Congregatio Eminentissimorum S. R. C. Cardinalium Concilii Tridentini interpretum, juxta resolutiones alias in similibus editas censuit rescribendum.

Ad primum : Affirmative ad primam partem, — et negative ad secundam ;

Ad secundum et tertium : Teneri die statuta per alium citra speciale indultum S. Sedis. S. Card. CAGIANO, præfectus.

Q. QUAGLIA, secretarius.

La réponse aux 2e et 3e doutes parut obscure à l'Evêque, qui, avant de la publier, voulut en connaître précisément le sens. Le secrétaire de la Congrégation répondit que par là on vou-

lait dire : 1° que les curés, quand ils sont empêchés, doivent avant tout se faire remplacer par un autre prêtre pour l'application de la Messe, au jour même où ils sont tenus de la dire ; mais 2° que s'ils ne trouvent personne pour se faire remplacer ces jours-là, ils doivent y suppléer eux-mêmes au plus tôt, à moins d'avoir obtenu un indult spécial du Souverain-Pontife.

Cela est bien clair et n'offre aucune difficulté. Mais la réponse au 1er doute, sur laquelle on n'a pas demandé d'éclaircissements, présente une certaine ambiguité. Il paraîtrait, d'après cette réponse, que le curé qui a omis de se faire remplacer un dimanche, pendant sa maladie, pour l'application de la messe paroissiale, ne serait pas tenu de réparer ces omissions par la suite : *negative ad secundam*. Néanmoins, nous regardons comme tout à fait improbable une telle explication.

En effet, 1° l'obligation du curé d'appliquer la messe un dimanche, est réelle, ou elle ne l'est pas. Si elle ne l'est pas, pourquoi est-il tenu de se faire remplacer par un autre, ainsi que l'ordonnent les Congrégations romaines, et tous les auteurs depuis Benoit XIV ; si elle l'est, comment peut-il l'acquitter, sinon en suppléant par la suite aux sacrifices omis ? 2° Le cas de maladie, par rapport à l'obligation d'appliquer la Messe, ne diffère pas d'un cas d'absence ou d'autre empêchement. Or, que répond le secrétaire au nom de la Congrégation ? Que si le curé ne s'est pas fait remplacer par un autre, il devra lui-même suppléer au plus tôt. Conséquemment, il devra suppléer également pour le cas de maladie. 3° Si l'obligation de célébrer pour le peuple était tellement affectée au jour, que, ce jour passé, l'obligation aurait disparu, on ne pourrait expliquer ni les indults que nous venons de rapporter, ni la condonation accordée par les lettres *Amantissimi* du 3 mai 1858, ni celle qui fut accordée dans presque tous les diocèses pour l'omission d'appliquer la Messe aux fêtes supprimées par le Bref du 9 avril 1802, ni une infinité d'autres actes du Saint-

Siége. Où il y a remise d'obligation, il y avait évidemment obligation ; le contraire serait une absurdité, Si donc le Souverain-Pontife dispense de la célébration des Messes omises, c'est que l'obligation de les appliquer n'avait pas cessé. C'est que cette obligation est bien attachée au jour, mais comme le paiement d'une dette est fixé à un jour déterminé, en sorte que, suivant le langage des théologiens, ce temps est indiqué *ad implendam*, mais non pas *ad finiendam obligationem*.

Nous ne pensons pas qu'on puisse élever d'objections sérieuses contre le sentiment que nous défendons ici ; cependant si quelque abonné le désire, nous pourrons revenir sur la question, et montrer par des preuves évidentes que l'obligation du curé, d'appliquer la Messe pour ses paroissiens, est certainement et avant tout réelle.

CONSULTATION I.

A MM. les Rédacteurs de la *Revue théologique*.

MESSIEURS,

J'approuve plus que tout autre la résolution que vous avez prise d'être sobres de consultations ; cependant, je me vois forcé de vous importuner encore et de vous soumettre les questions suivantes dont la solution nous intéresse vivement.

I. Comment entendre ces paroles de la Sacrée Congrégation : In casu necessitatis, id est, deficiente in majoribus constituto etc., clericus *potest supplere vices subdiaconi?* Quelles sont les fonctions du sous-diacre que le *clerc* peut remplir ? ne suffit-il pas qu'il s'abstienne de porter le manipule et de verser l'eau dans le calice ?

II. Qu'est-ce que la *chasuble pliée?* Est-il permis dans les grandes églises dépourvues de ces ornements de se servir de chasubles ordinaires repliées à *parte anteriori*? Est-on plus dans la règle en se contentant de l'aube et de l'étole comme dans les petites églises ?

III. Quand le diacre doit-il *chanter* le *Confiteor* avant la Commu-

nion? est-ce à toutes les Messes ou seulement aux *Messes pontificales ?*

IV. *De publicatione festorum mobilium in Epiphania.* — Nous avions cru jusqu'ici observer la Rubrique du pontifical, en chantant cette publication, le dimanche ou l'on célèbre la solennité de l'Epiphanie. Un prêtre qui passe pour maître en Israël nous dit que nous avons tort, et qu'on ne doit, même dans les lieux régis par le Concordat, annoncer les fêtes mobiles que le jour même de l'Epiphanie, le 6 janvier; que penser de cette interprétation ? — Si elle était fondée en raison, il en résulterait qu'on ne publierait jamais les fêtes mobiles ; car, dans le plus grand nombre de nos paroisses, même à la cathédrale, on ne chante pas la Messe le 6 janvier.

Je vous demande pardon, Messieurs, de mes importunités et de mon ignorance, et je vous prie d'agréer à l'avance mes sincères remerciements.

Un de vos plus fidèles abonnés.

1° Cette manière de s'exprimer est synonyme de celle-ci : *cantare epistolam.* Nous nous appuyons sur deux considérations : 1° Les termes dans lesquels sont conçus les décrets. *a*) En 1698, le 5 juillet, on demande à la Congrégation si en cas de nécessité, on peut donner à un clerc minoré les vêtements de sous-diacre, sans le manipule, et lui faire chanter l'épitre. On répond *posse permitti, data necessitate. b*) En 1784, même demande, mais hors le cas de nécessité. Que répond la Congrégation ? *Non posse permitti ut clericus in minoribus pro subdiacono suppleat* (1). Ainsi la demande est restreinte expressément au chant de l'épitre, et, néanmoins la Congrégation répond que le minoré ne peut pas remplacer le sous-diacre à la Messe. C'est donc qu'elle regarde ces deux formules comme identiques. 2° La défense faite aux minorés de toucher les vases sacrés dans l'acte du saint Sacrifice. Voici ce qu'écrit à ce sujet Benoît XIV (2). « Certum est (licet mitiores scriptorum opi-

(1) *S. R. C. Decreta*, V. Missa, § 5, n. 6.
(2) *Institut. ecclesiast.*, XXXIV, n. 18.

« niones sequi velimus) sacerdotibus tantum ac diaconis po-
« testatem fieri, ut sacra vasa contingant in quibus Christi
« Corpus et Sanguis habeantur. Subdiaconis tribuitur, dum
« altari ministrant, calicem et patenam tangere, ubi Christi
« Corpus et Sanguis non fuerint. Acolytis autem extra altaris
« ministerium eadem facultas traditur, cum vasa sacra ad
« sacrificium necessaria præparare ipsi debeant. » D'après ces principes, nous n'oserions dire que l'acolyte, faisant fonction de sous-diacre, puisse porter le calice à l'autel, l'essuyer, etc. Car, en le faisant il usurperait un privilége qui ne lui est pas reconnu par le Droit, et qui ne lui est pas non plus accordé par la Congrégation des Rites.

Ces considérations nous amènent à conclure que, dans le cas proposé, le clerc qui remplace le sous-diacre, doit éviter de toucher les vases sacrés. Pour le reste, la beauté des cérémonies exige qu'il agisse comme le sous-diacre, mais il n'y a rien là non plus qui pourrait lui être interdit.

II. « Planetæ illæ, dit Bauldry (1), sunt ejusdem formæ et
« coloris ac illa celebrantis, sed tamen plicatæ intrinsecus us-
« que ad pectus, vel revolutæ etiam ante pectus, et tantum
« aciculis, aut quibusdam vittis aut vinculis firmatæ, ne earum
« pars anterior decidat. Finita autem Missa, eædem aciculæ
« possunt auferri, ut alii sacerdotes iis utantur planetis in ce-
« lebratione Missæ. » Merati dit la même chose (2). Ces chasubles sont absolument nécessaires dans les grandes églises ; et mieux vaut, dit la Congrégation des Rites (3), que le célébrant soit seul, que d'avoir le diacre et le sous-diacre en aube seulement.

III. Selon Bauldry (4) et Mérati (5), le diacre ne chante le

(1) *Manuale sacr. Cæremon.*, part. IV, cap. I, n. 2.
(2) *Comment. in Gavantum*, part. IV, tit. I, n. 4.
(3) *S. R. C. Decreta*, V. Missa, § 7, n. 3, pag. 149.
(4) *Ibid.*, part. III, art. 10, n. 3.
(5) Part. II, tit. X, n. 52.

Confiteor aux Messes non épiscopales, que lorsque c'est une communion générale, ou la coutume. « Dans les communions « générales, dit aussi Mgr de Conny (1), il convient que le « diacre chante le *Confiteor*. »

IV. Deux mots sur cette publication. Elle n'a lieu que dans les cathédrales. C'est plutôt un usage qu'une chose obligatoire. « Nunc vero mos obtinet, dit Benoît XIV (2), ut in Missa, « quæ in ecclesia cathedrali *solemniter* celebratur, post evange- « lium, archidiaconus, etc. » Ce passage indique déjà assez que la publication doit se faire au dimanche de la solennité, dans nos pays soumis au Concordat. On peut conclure la même chose des paroles de saint Charles (3). « In Epiphania Domini, « in metropolitana ecclesia, cum in Missæ sacro *solemni popu-* « *lus frequens est*, post Evangelii recitationem... denuntiari « jubemus. »

Il n'y a donc rien à reprendre dans l'usage suivi jusqu'à ce jour.

CONSULTATION II.

Monsieur le Directeur,

Le Souverain-Pontife vient d'absoudre tous les prêtres, ayant en fait (*actu*) charge d'âmes, de l'omission involontaire des Messes *pro populo*, les jours des fêtes supprimées. Le pardon, me paraît-il, ne s'étend qu'à cette catégorie de Messes. Pourrait-on supposer que le Saint-Père ait eu en vue de pardonner d'autres omissions, bien plus graves et qui auraient été faites en vertu de prétendus pouvoirs accordés aux Evêques, par la coutume ou l'arbitraire, selon l'opinion de Mgr Gousset ? Si un Evêque avait, par exemple, permis à un de ses curés, sans conditions aucunes, d'omettre deux fois par mois (le dimanche

(1) *Cérémonial romain*, 3e édit. pag. 218.
(2) *De Festis*, *D. N. J. C.*, cap. II, n. 57.
(3) *Synod. diœces.*, IV, act., p. 296.

encore) ! la Messe *pro populo*, croyez-vous que des omissions de ce genre seraient couvertes du voile du pardon, et qu'il ne faudrait pas recourir à Rome pour obtenir un indult spécial de rémission? Car, enfin, une réduction de cette espèce a-t-elle jamais pu avoir l'apparence de la licéité en Belgique, lorsqu'on n'avait pas même pour soi le titre de pauvreté, si formellement requis déjà dans le pouvoir conditionnel donné aux Evêques par Benoît XIV?

Je désire avoir votre avis sur cette question.

Cette question, je vous la pose, à propos d'un cas, où l'Evêque me paraît avoir le droit pour lui.

Si vous adoptiez ma manière de voir, je pourrais dire que jamais Evêque, que je sache du moins, n'a accordé pareil privilége de réduction à aucun curé ; sinon, je devrais le croire avec chagrin, et si vous répondiez à ma demande de tantôt qu'il faut un indult spécial de pardon, je devrais engager ce curé à s'en pourvoir le plus tôt possible. Voici le cas :

Après la révolution de 1830, le vicaire d'une paroisse où il y avait une chapelle, demande son changement à cause de certaines difficultés survenues entre le hameau et le gros du village. On lui répond en le nommant curé du hameau. Soit d'après le bon vouloir de l'évêché, soit sur ses instances, il obtient la permission d'omettre deux fois par mois la Messe *pro populo*. Etait-ce une permission licite ou un abus ?

Avant de juger, il faut se rendre un compte exact des circonstances, et bien voir si rien ne légitimait cette réduction. Si ce prêtre était vraiment curé, je pense qu'il est impossible d'expliquer le fait, après avoir lu les paroles si claires des bulles des Souverains-Pontifes. Mais si j'établis qu'il n'était ni curé, ni compris dans le nombre de ceux que l'on appelle *actu curam animarum habentes*, quoiqu'il eût tous les pouvoirs d'un curé, je pense que la conduite de l'évêché est très-justifiable.

D'abord la paroisse dont il était recteur n'était pas canoniquement érigée, car elle n'était pas reconnue par le gouvernement. Elle ne le fut qu'après son départ. Le Concordat, article 9, dit en effet : « Episcopi, in sua quisque diœcesi, novas parœcias circumscribent; quæ circumscriptio *suum non sortietur effectum, nisi* postquam gubernii

consensus accesserit. » Ce curé n'avait donc pas de paroisse proprement dite.

De plus, il n'avait pas de bénéfice curial. Le signe actuel du bénéfice curial, c'est le traitement, d'après la décision de Rome. Or, il ne recevait pas le traitement de curé. C'était donc un curé sans bénéfice. Or du temps de Benoît XIV, qu'est-ce qui constituait le curé? c'était bien le bénéfice. Si donc il lui manquait ce qui était le caractère essentiel du curé, il me paraît qu'il était impossible de lui donner les charges d'un état qu'il n'avait point.

En outre, le bénéfice d'autrefois avait certains droits, conservés en une certaine mesure encore aujourd'hui. Le bénéfice ne pouvait être uni sans raison, ni divisé sans cause; il entraînait l'inamovibilité. Mais ici à quoi pouvait prétendre cet infortuné curé? Sa paroisse n'était pas érigée; on pouvait lui enlever ses ouailles au moindre prétexte, remanier ses limites, remettre le tout dans l'état primitif. Il ne pouvait même pas être comparé aux autres curés, maintenant amovibles *ad nutum*. Car, ceux-ci ont au moins dans l'institution même de leurs bénéfices la puissance d'être inamovibles. Le droit de ce curé, au contraire, n'avait pas de racines. Il était à la merci de l'arbitraire. C'était un curé sans paroisse fixe, et sans bénéfice.

L'Evêque devait-il dès lors lui imposer la Messe *pro populo*? Je ne le crois pas. Si on lui a ordonné de dire quelquefois la Messe *pro populo*, c'est qu'il était en réalité chargé d'âmes, mais pas dans le sens de Benoît XIV qui n'a ordonné qu'au bénéficiaire curial de dire la Messe *pro populo* tous les dimanches et les jours de fêtes. Le cas n'était pas prévu dans le droit. C'était à l'Evêque de déterminer sa charge.

Mais n'était il pas tenu comme *actu* habens curam animarum? Voilà surtout l'objection qu'on m'oppose.

A quoi Benoît XIV oppose-t-il *actu habentes?* à *habitu habentes?* Benoît XIV parle continuellement de vicarii ad tempus, vel perpetui, sive sæculares sive regulares. Mais qu'étaient-ce ces vicaires? C'étaient des prêtres à la tête de bénéfices curiaux, de cures proprement dites, dont ils n'étaient pas les titulaires. Ainsi, lorsqu'un prélat avait plusieurs bénéfices curiaux, il ne pouvait nécessairement résider en plusieurs endroits à la fois; il envoyait donc à sa place des vicaires dans

chacune de ses cures. Mais comme le prélat était tenu dans chacune de ses cures de dire la Messe *pro populo*, son vicaire y était tenu par conséquent aussi. C'est de toute clarté. Les vicaires *actu curam animarum habentes*, ne pouvaient donc pas se soustraire sans injustice à l'obligation de la Messe paroissiale, et Benoît XIV les force avec raison. Mais dans le cas présent, le curé a-t-il charge d'âmes *actu*? Je demande où était alors la charge *in habitu*. Ces deux termes sont corrélatifs. Le remplaçant doit faire l'office du remplacé; cela se conçoit. Mais qui était ici remplacé ? personne. Le curé dont je parle, ne tombait donc pas sous l'application de la loi. Il n'avait ni paroisse, ni bénéfice, ni charge de vicaire. Il ne pouvait pas être considéré comme bénéficiaire, ni comme le remplaçant du bénéficiaire, par une excellente raison... C'est que le bénéfice n'existait pas. Qu'était-il donc? C'était un curé de nouvelle espèce, créé à part, et placé au-dessus de la sphère du droit-canon.

Voilà à mon avis ce qui explique parfaitement la conduite de l'Evêque. Ce sont cependant des raisons que tout le monde ne veut pas admettre. Le fait des pouvoirs de curé avec un certain territoire actuel suffit, dit-on, pour imposer à un prêtre toutes les obligations des anciens curés. Admettons cela un instant. Sur quoi baser alors la réduction des Messes de la part de l'Evêque? Ne serions-nous pas en ce cas dans le plus pur arbitraire? Or, je ne puis admettre qu'un Evêque ait agi aussi ouvertement contre le droit, contre Urbain VIII, Benoît XIV et tous les Papes en un mot. Je préfère croire qu'on se trompe, que l'union des deux pouvoirs est nécessaire pour constituer une paroisse, qu'il faut avoir un bénéfice quelconque pour être curé, qu'il ne suffit pas d'un mot pour renverser la législation des paroisses, et révolutionner toute l'ancienne constitution de l'Eglise.

Quoiqu'en pense l'honorable consultant, nous estimons qu'en Belgique les Evêques pourraient créer de nouvelles paroisses sans l'intervention du gouvernement, du moment qu'on ne lui demande aucun traitement pour le curé. Nous comprenons qu'on exige l'intervention du gouvernement quand on veut lui imposer la charge de payer le nouveau curé; mais exiger son consentement hors ce cas, c'est priver l'Eglise de son indépen-

dance, c'est l'asservir à l'Etat. Cette raison ne suffirait donc pas pour prouver qu'il n'y a point de véritable paroisse. L'absence de traitement de la part du gouvernement, n'administre pas davantage cette preuve, puisque la dot de la nouvelle paroisse peut être fournie d'ailleurs.— Toutefois, dans le cas qui nous est soumis, nous ne prétendons pas qu'il y ait une véritable paroisse. Il faudrait, pour décider cette question, avoir les pièces sous les yeux, la lettre de nomination du curé, et les autres pièces de l'évêché qui ont rapport à l'érection du hameau en église indépendante. Ces pièces nous faisant défaut, nous n'avons aucune décision à donner.

En tout cas, il est bien clair que la Constitution de Pie IX ne concerne que les omissions des jours de fêtes supprimées : elle ne relève pas les curés de l'obligation ou de suppléer aux Messes qu'ils ont omis d'appliquer pour le peuple les jours de dimanche, ou de s'adresser au Saint-Siége pour obtenir la condonation de ces omissions.

CONSULTATION III.

Dans notre tarif des funérailles, une somme est allouée au sacristain, une autre au clerc-chantre ; peut-on les accorder toutes deux à une même personne, ou bien les deux fonctions sont-elles incompatibles ?

Rien ne s'oppose à ce que le clerc-chantre remplisse les fonctions de sacristain ; il est même préférable qu'il en soit ainsi dans les paroisses rurales, où il est très-difficile de rencontrer des personnes aptes à ces sortes d'emplois. Partout, en Belgique et en France, sauf les grandes paroisses, le clerc-chantre est chargé de tenir la sacristie, et le cumul de ces deux emplois remonte à une haute antiquité. La seule *Collection des Conciles*, par Hartzheim, renferme plus de trente passages de Synodes où ce fait est clairement exprimé. Nous nous borne-

rons à quelques citations, en commençant toutefois par les Synodes contemporains.

« Le clerc, dit le Synode de Liége de 1851 (1), entretiendra « dans une grande propreté, l'église, la sacristie, les décora- « tions et ornements. » Suit le détail de ses fonctions de sacristain. Ensuite on dit : « Ses principaux devoirs quant aux « offices sont les suivants :...

« 4° Ne paraître au chœur pendant les offices chantés, et « n'accompagner le prêtre dans l'exercice de ses fonctions, que « revêtu d'une robe de chœur et d'un surplis.

« 6° Chanter gravement, selon les règles du chant grégorien... « éviter de traîner... n'admettre au jubé ni chant nouveau, ni « chantres étrangers, ni autres personnes, sans l'agrément « de M. le curé. »

A Liége, les deux fonctions sont donc intimement unies. Il en est de même dans tous les autres diocèses de la Belgique. A Malines, l'Archevêque ne se réserve à lui seul que la nomination des clercs qui ne sont pas sacristains (2). « Custodes tamen « (si qui in districtu tuo existant) quibus nulla ornamentorum « aliorumque supellectilium ad fabricam pertinentium cura in- « cumbit, sed qui unice inserviunt pastori sacris operanti, « sine æditüorum concursu a Nobis instituuntur. » C'est, d'après cela, évidemment l'exception, que le clerc ne soit pas en même temps sacristain.

Nous trouvons le cumul indiqué plus haut dans les Synodes anciens de nos pays. Le Synode diocésain de Cologne, tenu en 1612, veut que (3) « custodes sciant quæ sui officii sunt, nec « non cantum gregorianum, » et qu'en même temps, « curent « ut altaria, candelabra, vasa, imagines et alia ornamenta sint « munda. » La même année le Synode de Bois-le-Duc sta-

(1) Num. 100, *Règlement du clerc laïque.*
(2) *Synod. noviss. Mechlin.*, pag. 209.
(3) Tit. IV, Hartzheim, t. IX, pag. 162.

tuait (1) : « Cum custodes ostiariorum in ecclesia munus gerunt, « decernimus et ordinamus ut in posterum ad custodum minis- « terium non alii admittantur quam... periti etiam cantus, qui « si sacerdotes haberi possint, præ cæteris assumantur, ut hac « commodiori ratione officium divinum honestius peragi pos- « sit...In administratione Sacramentorum et officio divino, su- « perpelliceo induti pastoribus assistant, alioqui officio privan- « di, ostia Ecclesiæ diligenter custodiant, etc. » Le Synode d'Ypres tenu en 1631 veut que les curés rappellent leurs devoirs aux clercs-laïques, *custodibus*, « signanter ut ea quæ cultum et « officium divinum spectant, non perfunctorie, non negli- « genter, sed cum summa decentia et debita consideratione, « exequantur, ecclesiam et sacram supellectilem sibi concre- « ditam, mundam, nitidam et bene compositam habeant...(2). »

Ajoutons que Van-Espen, qui regarde le clerc-laïc comme le ministre adjoint au curé ou au vicaire pour l'administration des Sacrements et la célébration des Offices divins, rappelle aussi que selon les Synodes anciens, il en cite de 1580 et 1604, il est chargé du soin de la sacristie, et doit tenir l'église en bon état.

C'est donc une chose bien constatée que la réunion de ces deux charges sur une même tête, depuis un temps très-reculé.

Nous venons de voir que ces deux emplois ne sont pas et n'ont jamais été réputés incompatibles. Mais de là ne résulte-t-il pas que si le tarif du diocèse attribue un honoraire au sacristain et un honoraire au clerc, le clerc-sacristain sera en droit de les recevoir tous deux, puisqu'il est clerc et sacristain ?

C'est ce que statuait le Synode de Metz en 1610. Après les émoluments du curé, ce Synode détaille les honoraires du clerc, qu'il appelle *ludimagistrum* ou *ædituum*. Or, voici ce

(1) Tit. XVIII, *ibid.*, pag. 231.
(2) Num. 4, *ibid.*, pag. 533.

qu'il recevait (1) : « Pro officio trium Missarum solemnium et « vigiliarum cum animæ commendatione, unus francus tribua- « tur... Æditituo si pulsatoris (sonneur) partes obierit, debebi- « tur idem, scilicet tres grossi. Insuper *ejus labor et sollicitudo « in explicandis et reponendis Ecclesiæ ornamentis*, et pia assi- « stentia in prædictis compensabitur tribus grossis. »

Le clerc était donc payé comme clerc-chantre, il pouvait l'être aussi comme sonneur, et en outre une rétribution lui revenait en qualité de sacristain. Nous ne pouvons y voir rien que d'équitable, et aucun tribunal civil, ce nous semble, ne donnerait gain de cause à des héritiers qui refuseraient ce double honoraire, par la raison qu'il y a cumul. Les deux emplois ont été bien dûment remplis, cela suffit, et la question des personnes y est tout-à-fait étrangère.

CONSULTATION IV.

MESSIEURS,

Voici quelques doutes liturgiques que j'ai l'honneur de vous prier de résoudre dans l'un des prochains numéros de votre précieuse *Revue*.

1. Le prêtre qui fait un service (c'est-à-dire qui chante les Nocturnes et les Laudes) devant être suivi de la Messe, doit-il être en *aube, étole croisée* et *chape*, ou en *surplis* et *chape*? — S'il faut la chape, la faut-il pour le *nocturne* comme le Cérémonial des Évêques paraîtrait le supposer, quand il parle des services faits par un chanoine, ou pour les *Laudes seulement*, ou à partir *du Benedictus*; soit que le service soit simple, ou qu'il soit plus solennel? Je suppose que le célébrant est le seul prêtre présent.

2. Pour les enterrements peut-on douter qu'il ne faille pas d'assistants et que le célébrant *seul* doive avoir la chape ?

3. Aux enterrements, faut-il doubler les antiennes du *De Profundis*,

(1) *Synod.* 1, *Metensis*, tit. XXXIII, Hartzheim, *Concil. German.*, t. VIII, pag. 975.

du *Miserere* ou du *Benedictus*, quand on accompagne le corps? — Sur quel ton se met le Miserere *si on doit* le chanter ?

4. Je crois avoir vu un décret ordonnant qu'après *tout service*, en *revenant à la sacristie*, on *récite* en psalmodiant le *De Profundis*, n'est-ce pas une illusion ?

5. Faut-il tous les dimanches où se fait la bénédiction de l'eau, faire l'exorcisme du sel, comme le Rituel paraît le dire ? ne pourrait-on pas garder du sel exorcisé pour plusieurs dimanches ?

6. Si l'étole ne peut s'allier avec la mozette, comment le Pape porte-t-il habituellement, à ce qu'on assure, l'étole sur sa mozette ? Est-ce une exception ?

7. Le Jeudi saint, il est d'usage dans ma paroisse de placer depuis la procession au reposoir, un crucifix *découvert* que les passants viennent baiser en déposant un offrande. Cette *exposition de la Croix dévoilée par avance*, est-elle une infraction aux lois ou un bon usage?

8. Le Missel veut que lorsque le Saint-Sacrement, à la Messe d'un prêtre, *est sur l'autel*, un autre prêtre révêtu des habits sacerdotaux, venant à passer, ne fasse la génuflexion *utroque genu* qu'à l'*élévation* et à la *communion*. Cette règle s'applique-t-elle au célébrant *seul*, et *tous* les autres doivent-ils toujours fléchir les *deux genoux*, ou bien se borner à imiter le célébrant ?

9. Les non-chanoines et non-prélats, et les non revêtus des habits sacerdotaux, doivent-ils *toujours*, soit *per officia*, soit *extra officia*, génuflèchir devant la *croix seule* du grand autel et de tous les autres autels ?

10. Les religieuses ou autres pieuses femmes ou frères convers, peuvent-ils toucher les linges sacrés ayant servi, mais non pour les laver? peuvent-ils toucher le calice, mais non pour le préparer ?

11. Dans les communautés *cloîtrées* où se fait la bénédiction des cierges et des Rameaux, que doit faire le célébrant relativement à la procession ? Doit-il invoquer le Rituel de Benoît XIII en l'omettant, ou la laisser faire aux religieuses, ou la faire seul ?

1° La chape n'est pas de rigueur, mais elle peut se porter depuis la levée du corps jusqu'à la fin des Laudes. On porte l'étole sur le surplis, et jamais sur l'aube (1).

(1) V. 4e série, 2e cahier.

2° Avant la Messe, le célébrant seul porte l'étole et la chape, tous les autres sans exception portent simplement le surplis. Après la Messe, pour l'absoute et l'enterrement, le diacre porte la dalmatique. Le sous-diacre conserve également sa tunique pour porter la croix.

3° D'après le Rituel, ces antiennes ne se doublent jamais. Le *Miserere* se chante sur le deuxième ton, comme à Laudes.

4° Deux points sont hors de doute. D'abord le *De Profundis* doit être récité en revenant à la sacristie, après tout enterrement. Ensuite, ce psaume ne peut pas être chanté. Les autres points sont douteux. Peut-on psalmodier le psaume? Oui, si la psalmodie se rapproche plus de la récitation que du chant proprement dit; non, dans le cas contraire. Doit-on le dire après toute absoute à la représentation? Cavalieri et d'autres le pensent. Toutefois le Rituel n'en parle pas, et il n'y a pas de décret duquel on pourrait conclure cette obligation. On fera bien de garder l'usage reçu.

5° Non, ce n'est pas nécessaire (1).

6° La mozette n'est pas un habit de fonctions sacrées, mais l'habit que l'Evêque porte sur le rochet dans son palais. « Utantur domi et foris, loco mantelletti, mozzetta ejusdem « coloris supra rochettum, » dit le *Cérémonial des Evêques* (2). Le Pape portant habituellement l'étole, il doit bien la mettre sur sa mozette. Il n'en est pas de même pour ceux qui ne portent l'étole, que lorsqu'ils exercent des fonctions dans lesquelles ce vêtement est requis. Alors, aux termes du Rituel, ils ne portent que le surplis.

7° Cet usage ne nous paraît pas tolérable. Car outre que les croix ne peuvent être découvertes que le Vendredi-Saint à l'office, une telle pratique ne peut que partager la dévotion du peuple et le distraire de l'adoration du Saint-Sacrement.

(1) Cfr. *S. R. C. Decret.*, V. *Aqua bened.*, n. 1.
(2) Lib. 1, cap. 1, n. 3.

8° Cette règle du Missel est générale, et ne s'applique pas moins aux ministres qu'au célébrant.

9° Lorsque la salutation à la croix est solennelle, par exemple, lorsqu'on entre au chœur, tous ceux là doivent faire la génuflexion (1).

10° Non; le Droit canon le défend.

11° Une question préalable se présente. Peut-on faire la bénédiction des cierges et des rameaux dans les oratoires de ces religieuses, lorsque ce ne sont pas des églises? Et si ce sont des églises proprement dites, quel empêchement peut-il y avoir de faire la procession?

CONSULTATION V.

Au jour de sainte Barbe, trois Messes solennelles sont chantées dans la paroisse de B... Pour chaque Messe le curé a douze francs et les offrandes; le vicaire à six francs; total dix-huit; en outre, le curé dit une Messe à l'intention de son vicaire, qu'il a aussi remplacé en exerçant la fonction de diacre. Pour la troisième Messe il donne à un prêtre voisin cinq francs, et reçoit les prêtres à dîner.

1° A quelle restitution sera tenu ce curé qui agissait ainsi de bonne foi depuis plusieurs années?

2° Est-ce que, et quand, la prescription l'exemptera de la restitution?

3° A-t-il encouru la suspense?

Dicit Benedictus XIV, de sacrificio Missæ, libro tertio, c. 22, n. 5: Sacra Congregatio decernit die 23 augusti 1664, ut sacerdoti ad faciendum sacrum subrogato, totum stipendium conferatur, licet is rem totam plene noverit, et tamen minori se stipendio contentum fateatur.

Il me semble que dans le cas dont il s'agit, ce n'est pas la circonstance du curé de B... ayant trois Messes à chanter en un jour; mais que c'est celle de ceux qui vont quelque part collecter des Messes, à un honoraire élevé, et qui s'en vont ailleurs chercher des prêtres qui

(1) *Cérémonial romain*, de Mgr de Conny, 3e édit., p. 36, n.

déchargent ces Messes à un honoraire plus bas; de sorte que cela ressemble à un honteux négoce. (Voir Benoît XIV, 14 constitutione, die 30 junii 1741, § 5.)

Puisqu'au n. 14 de Sacrificio Missæ (Dens), on excepte le cas des fruits provenant d'un bénéfice; fruits qui ne sont pas seulement donnés pour la célébration des Messes, mais pour d'autres fins, ne peut-on pas dire aussi que ces trois Messes de Sainte-Barbe, sont des fruits provenant de la cure B...; fruits qui ne sont pas seulement donnés pour la célébration des Messes, mais pour d'autres fins; par exemple pour les soins que le curé a donnés aux houilleurs, quand il leur est arrivé du malheur; pour les pauvres familles d'ouvriers qui ont besoin d'assistance, pour les dépenses occasionnées par l'Adoration perpétuelle, les Missions, les Jubilés, etc.

L'Église voudrait-elle qu'en pareil cas la condition du curé fût inférieure à celle d'un prêtre étranger, qui aurait les mêmes honoraires que le curé, obligé ensuite, selon toute convenance, à se mettre en frais pour donner à dîner aux prêtres qui ont chanté la Messe chez lui ?

Ne serait-ce pas lui suggérer la tentation de ne plus consentir à ce que chaque société ait sa Messe particulière, afin de les réunir toutes au même Sacrifice. Ce serait alors pour lui moins de gêne, moins de frais.

Ad. I. Le curé est tenu de remettre au célébrant tout l'honoraire qu'il a perçu pour les Messes qu'il n'a pas chantées lui-même, ainsi que le dit Benoît XIV, *loc. cit.* Il doit donc donner au prètre voisin, non 5 francs, mais les 12 francs donnés par la société. S'il invite son confrère à dîner, il ne peut rien retenir de ce chef. Il est libre de l'inviter ou de ne pas le faire. Quant au vicaire, le curé doit lui remettre tout l'honoraire de la Messe qu'il a chantée; mais d'un autre côté, le curé, ayant assisté à la Messe comme diacre, a le droit de percevoir l'honoraire du diacre, soit 6 francs. Nous estimons de plus que le curé a le droit de remplir les mêmes fonctions à la Messe chantée par son confrère voisin; et s'il le fait, le vicaire

n'a rien à réclamer pour cette Messe. Mais si, au lieu de revêtir lui-même, il laisse cette besogne à son vicaire, il devra aussi lui en abandonner les émoluments. La bonne foi n'excuse pas le curé de la restitution à laquelle il est tenu d'après les décrets des Souverains-Pontifes, à moins qu'il n'ait retiré aucun avantage de cette perception indue; par exemple, si c'est un curé qui donne aux pauvres tout ce qui lui reste au-delà du strict nécessaire. Il a consommé de bonne foi la chose d'autrui sans en être devenu plus riche.

Ad. II. La prescription le déchargera de l'obligation de restituer, lorsque le curé pourra légitimement l'invoquer : c'est-à-dire, lorsqu'il aura perçu ces honoraires depuis plus de trente ans, et qu'il aura été pendant tout ce temps dans la bonne foi.

Ad. III. Ferraris semble enseigner qu'on encourt la suspense dans ce cas. « Facientes celebrari, *dit-il,* ab aliis Missas « minori eleemosyna, quam ipsi receperint, et pro se ejusdem « parte retenta, si sint laici, incurrunt excommunicationem « Papæ reservatam, et si sint sacerdotes, incurrunt suspen- « sionem item Papæ reservatam (1). » Toutefois l'opinion la plus commune, qui est adoptée par Scavini (2) et Cuniliati (3), tient que la suspense n'est encourue que par ceux qui font une espèce de trafic, cherchant ou recevant des Messes à un honoraire plus élevé qu'ils ne donnent pas à celui qui les décharge : « Qui in aliquo peculiari casu unius Missæ, *dit le dernier au- « teur,* seu qui partem stipendii sive eleemosynæ unius Missæ « dumtaxat sibi retineret, et alteri sacerdoti Missam hujus- « modi celebraturo stipendium, sive eleemosynam minoris « pretii erogaret, quamvis et peccaret, et ad restitutionem

(1) *Bibliotheca canonica*, V. *Missa*, art. II, n. 16.

(2) *Theologia moralis universa,* tract. IX, disp. IV, p. II, cap. II, art. unic., § 1. q. 2.

(3) *Universæ theologiæ moralis accurata complexio,* tract. XIV, cap. III, § XIV, n. II.

« teneretur, attamen videtur, salvo tamen meliori judicio, « quod censuris a Summo Pontifice in hac constitutione latis « non foret obnoxius, seu videtur quod neque laicus excom- « municationem, neque clericus suspensionem incurreret. « Quippe præfatis pœnis subjicit solummodo *quemcumque, qui « eleemosynas, seu stipendia majoris pretii pro Missis celebran- « dis quemadmodum locorum consuetudines, vel synodalia statuta « exigunt, colligens, Missas, retenta sibi parte earumdem elee- « mosynarum, seu stipendiorum acceptorum, sive ibidem, sive « alibi, ubi pro Missis celebrandis minora stipendia, seu eleemo- « synæ tribuuntur, celebrari facit.* Eodem modo sese explicat « idem Summus Pontifex, *de Synodo diœces.*, lib. V, cap. IX, « n. 5, edit. Pariss. 1760. *In nostra,* inquit, *constitutione* 22, « Bullar., tom. I, *turpe damnavimus quorumdam mercimonium, « qui Missarum eleemosynas ibi quæritant, et colligunt, ubi taxa « synodalis largiorem stipem sacerdotibus sacrum peragentibus « assignat, Missas vero alibi celebrari curant, ubi sive consuetu- « dine, sive synodali lege minor eleemosyna, pro singulis Missis « est celebrantibus attributa, ut hac ratione prædicti pravi nun- « dinatores partem lucrentur acceptæ stipis.* Ex his sane eruitur, « eos solum latis subjectos esse censuris, qui mercimonia su- « per Missarum eleemosynas ita exercent, ut eas *quæritent, et « colligant;* quod locum habere non videtur in casu unius « Missæ. » Ce sentiment nous paraît bien fondé, et par suite nous pensons que le curé en question n'a pas encouru la suspense.

Quant à l'objection tirée de Dens, elle est sans force aucune. Il faudrait changer complètement la valeur des mots pour prétendre que les Messes manuelles sont des fruits provenant du bénéfice curial. Ces fruits sont le traitement du gouvernement, et le produit des biens de cure, s'il en existe dans cette paroisse. Les autres raisons n'ont pas plus de force et ne méritent pas que nous nous y arrêtions.

SACRÉE CONGRÉGATION DE L'INDEX.

—

DECRETUM.

Feria II, die 10 *septembris* 1860.

Sacra Congregatio eminentissimorum ac reverendissimorum sanctæ romanæ Ecclesiæ Cardinalium a SANCTISSIMO NOSTRO PIO PAPA IX, *sanctaque Sede Apostolica Indici librorum pravæ doctrinæ, eorumdemque proscriptioni, expurgationi, ac permissioni in universa christiana Republica præpositorum et delegatorum, habita in palatio apostolico Vaticano, damnavit et damnat, proscripsit, proscribitque, vel alias damnata atque proscripta in indicem librorum prohibitorum referri mandavit et mandat opera, quæ sequuntur :*

Le Cantique des Cantiques, par Ernest Renan. Paris 1860.

De la Rénovation de l'Eglise, par l'abbé J. H. Michon. Paris, 1860.

Libertés de l'Eglise Gallicane, Manuel du droit public ecclésiastique français, contenant les 83 Articles des libertés avec un commentaire, la Déclaration du clergé de 1682 sur les limites de la puissance ecclésiastique, — et la loi organique, etc., etc., suivi d'un appendice contenant plusieurs questions sur l'index, le pouvoir des légats, l'abus des excommunications, et la Question romaine, par M. Dupin, docteur en droit, Procureur général près la Cour de cassation, Sénateur, etc. Paris, avril 1860. *Opus prædamnatum Decreto* 5 *aprilis* 1845.

La Rome des Papes, son origine, ses mœurs intimes, son système administratif, par un ancien membre de la Constituante romaine : traduction de l'ouvrage italien, 3 volumes. Bâle 1859 ; *quocumque idiomate.*

Die Philosophie der Kirchenvæter von Dr. Johannes Huber, ord. Professor der Philosophie an der Universitæt Muenchen. Muenchen 1859; idest: Philosophia Patrum Ecclesiæ, auctore Dr. Joanne Huber, professore extraordinario Philosophiæ in Universitate Monacensi. Monachii 1859.

Itaque nemo cujuscumque gradus et conditionis prædicta opera damnata atque proscripta, quocumque loco, et quocumque idiomate, aut in posterum edere, aut edita legere, vel retinere audeat, sed locorum Ordinariis, aut hæreticæ pravitatis inquisitoribus ea tradere teneatur, sub pœnis in indice librorum vetitorum indictis.

Quibus SANCTISSIMO DOMINO NOSTRO PIO PAPÆ IX, *per me infrascriptum S. C. a Secretis relatis,* SANCTITAS SUA *decretum probavit, et promulgari præcepit. In quorum fidem etc.*

Datum Romæ, die 14 *septembris* 1860.

HIERONYMUS CARD. DE ANDREA, PRÆFECTUS.

Loco † Sigilli.

FR. ANGELUS VINCENTIUS MODENA, ORD. PRÆD.
S. IND. CONGR. A SECRETIS.

Die 15 *septembris* 1860, *supradictum decretum affixum et publicatum fuit ad S. Mariæ supra Minervam, ad Basilicæ Principis Apostolorum, Palatii S. Officii, Curiæ Innocentianæ valvas, et in aliis consuetis Urbis locis per me Aloysium Pitorri apost. Curs.*

Philippus Ossani, Mag. Curs.

Pour tous les articles contenus dans ce cahier,

L'un des Secrétaires de la Rédaction, A. JOUBY.

Imprimatur :

Atrebati, die 20 decembris 1860.

† *opus Atrebat. Bolon. et Audom.*

Arras. — Typographie Rousseau-Leroy, rue Saint-Maurice, 26.

REVUE THÉOLOGIQUE.

5e ANNÉE.

12e Cahier. — 1er Février 1861.

SACRÉE CONGRÉGATION DES RITES.

(3e article.)

Office divin. — Questions diverses.

Inconvénients de la multiplicité des fêtes et des octaves. — Modification du calendrier diocésain. — Raison d'uniformité : jusqu'à quel point elle est valable. — Fêtes concédées à quelques lieux particuliers, et étendues ensuite à toute l'Église.— Office du B. Pierre de Arbues. — Fête du saint Ange gardien de l'Espagne. — Comment entendre le principe Ne de eodem fiat officium et commemoratio. — *S'il faut faire mémoire du Saint-Sacrement aux premières Vêpres du Sacré-Cœur, du rit double majeur de 2e classe. — S'il faut faire la même mémoire à la Messe du Sacré-Cœur célébrée devant le Saint-Sacrement exposé. — Combinaisons des hymnes de la fête du Sacré-Cœur. — Leçons du commun assignées comme propres à certaines fêtes. — Prêtres à vue faible : mémoire de la Sainte-Vierge à la Messe votive* de Cruce. — *Sens de ces mots du Pontifical :* Nocturnum talis diei. — *Autel privilégié : Qualité de la Messe et couleur des ornements, requises pour gagner l'indulgence.*

I. L'Archevêque de Grenade adressa, le 11 janvier 1859, à la Sacrée Congrégation des Rites, une supplique contenant

quinze articles, dont cinq étaient des demandes de modifications à introduire dans le calendrier du diocèse, et les dix autres, autant de doutes relatifs, pour la plupart, à certaines parties de l'Office divin. Nous allons rapporter successivement les uns et les autres, en donnant, à la suite de chacun, le résumé de l'avis du Maître des cérémonies pontificales, consulté, suivant l'usage, par la Sacrée Congrégation.

Postulatum I^um.

« Cum plura in Hispania ex Apostolica concessione celebrentur festa cum octava, scilicet S. Vincentii martyris, S. Ildephonsi archiepiscopi Toletani, S. Juliani episcopi Conchensis, S. Ferdinandi Hispaniarum regis, S. Elisabeth viduæ, reginæ Portugalliæ, et S. Angeli Hisp. custodis, ex hac octavarum multiplicatione, simulque ex aliorum festorum, tam pro ecclesia universali, quam pro hac Hispaniarum novissimis concessionibus, fit, ut frequenter desint in anno dies pro assignandis festis accidentaliter translatis, quæ ad ritum simplicem redigi coguntur, orator ergo postulat facultatem, ut memoratas octavas in suo diœcesano perpetuo calendario supprimere possit. »

Postulatum II^um.

« Ob eamdem pariter rationem, potestatem sibi fieri precatur ad supprimenda quædam festa secundaria quæ in Hispania generaliter celebrantur; Conversionis nempe S. Augustini 5 maii, Transverberationis S. Theresiæ 27 augusti, et Commemorationis S. Juliani episcopi 5 septembris, simplificatis hujusmodi festis, et facta de ipsis commemoratione in utrisque vesperis, Laudibus et Missa, et cum nona lectione historica ad matutinum, juxta facultatem ab hac S. Congreg. Episcopo Santandarien., per decretum 26 januarii 1793, benigne concessam. »

POSTULATUM III^um.

« Cum ex octavarum et festorum suppressione calendarium perpetuum diœcesanum necessariam pati debeat mutationem, potestatem pariter sibi fieri postulat orator, quæ prædicto Episcopo facta fuit, ad omnimodam ejusdem calendarii instaurationem deveniendi, ita ut nonnulla officia jam fixe quibusdam diebus assignata, e loco suo movere, diebusque juxta rubricas vacantibus rite et recte perpetuo assignare possit et valeat. »

II. Ceux qui arrivent à s'occuper des questions liturgiques, et les plus célèbres auteurs qui les ont traitées, se plaignent amèrement de la multiplicité des octaves et des fêtes, et s'affligent de ce que par là l'esprit antique de l'Église, dans la récitation des heures canoniques disparaisse insensiblement. Gavantus avoue qu'il souffre extrêmement de voir que cette multiplicité des octaves et des fêtes fasse omettre les offices surtout des féries de Carême, *a quibus antiqui removebant festa Sanctorum, et a quibus in recognitione Breviarii octavæ sunt exclusæ* (1). Radulphe dans son livre remarquable *De Observantia canonum,* s'élève fortement contre le même changement survenu dans l'office divin, *ea potissimum ratione, quod tollitur continuatio et recitatio totius psalterii.* Guyet poursuit également : « Festorum pruriginem quæ multorum e clero tam sæcu-
« larium quam regularium animos ita pervasit, ut nihil plus
« optent, nihil fere vehementius ambiant, quam abactis pro-
« cul feriarum officiis, continuis ac prope quotidianis festis
« indulgere, opinantes sibi et Religioni magnum augmentum,
« et ecclesiæ suæ vel ordini splendorem accivisse, si corroga-
« tis undique opportune importune Sanctis, consertum et
« coagmentatum, atque supereffluens calendarium proprium
« compegerint, quod profecto a prisco et legitimo Ecclesiæ

(1) Comment. in *Rubricas Breviarii,* sect. III, c. III, n. 5.

« sensu alienum est (1). » Que n'aurait-il pas dit, s'il eût su que, par suite de la multitude des fêtes, non-seulement les offices des féries se trouvaient supprimés, mais encore qu'on manquait fréquemment de jours pour les fêtes accidentellement transférées, ainsi qu'il est dit dans la première demande. Il appartiendra à la sagesse et à l'autorité de Vos Eminences, de rémédier pour l'avenir à cette démangeaison immodérée de multiplier les fêtes. En attendant, il s'en présente une occasion favorable de le faire, au moins jusqu'à un certain point, pour l'église de Grenade; c'est d'accorder les facultés demandées, dans les mêmes termes qu'elles ont été concédées à l'Evêque de Santander par le rescrit du 16 janvier 1793, savoir : « Ad 1, 2 et 3, S. Rituum Congregatio facultatem tribuit re« verendissimo Archiepiscopo Granaten. reformandi calenda« rium juxta petita, pro suo arbitrio et prudentia, ita tamen « ut de festis secundariis quæ supprimuntur, fiat commemo« ratio in utrisque vesperis, laudibus et Missa, et quoad om« nia serventur Rubricæ. »

Postulatum IV.

« Cum per decretum S. hujus Congregationis, die 16 novembris 1832 datum, festum S. Francisci Salesii episcopi ad ritum duplicem secundæ classis pro ecclesiis civitatis hujus Granatensis elevatum fuerit, gratiam supplicat orator, ut ad omnes hujus diœcesis ecclesias et personas, quæ calendario utuntur diœcesano, hæc ritus elevatio extendatur, quo major inter omnes existat consensus, ordoque divini officii clarior et facilior omnibus reddatur. »

III. Le motif allégué à l'appui de la quatrième demande peut sembler digne d'être pris en considération. Il n'est pas rare, en effet, que la fête de saint François de Sales tombe le di-

(1) *Heortologia*, lib. I, c. I, quæst. 9.

manche de la Septuagésime, et doive conséquemment être transférée à un autre jour, qui, par suite de la diversité du rite de cette fête pour la ville et pour le diocèse, ne sera pas le même partout ; et cette différence dans cette première translation en entraînera d'autres pour les translations successives. Aussi ne manque-t-il pas d'exemples de concessions analogues à celle qui est ici demandée. Nous nous bornerons à rappeler que, par décret de cette Sacrée Congrégation du 19 février 1831, Grégoire XVI permit, sur la demande du vicaire général des mineurs Observantins et Réformés de la province de Rome, que tous les membres de cet ordre, et tous ceux qui suivent le même calendrier, célébrassent à l'avenir certains offices, au nombre de quatorze, suivant le même rite qu'à Rome.

IV. Toutefois nous ne pouvons dissimuler que plusieurs considérations, d'un plus grand poids peut-être, semblent conseiller d'admettre ces sortes de demandes avec moins de facilité qu'on ne l'a fait jusqu'ici. La principale raison sur laquelle on a coutume de les motiver, c'est, que comme dans le cas présent, l'uniformité est d'une plus grande facilité dans la distribution de l'Office divin. Or cette raison, en prouvant *trop*, ne prouve *rien*. Et en effet, chaque église particulière a, par exemple, l'office de son titulaire avec octave ; plusieurs ont l'office de leur propre dédicace également avec octave ; la plupart des villes et des bourgs vénèrent un Patron différent du Patron de la ville épiscopale ; bon nombre d'églises ont des offices particuliers et propres, à raison de reliques insignes, etc.: Si donc il fallait reconnaître comme valable le motif indiqué, ou bien il faudrait étendre à toutes les églises du diocèse chacun des offices de la cathédrale, et à la cathédrale même les offices des églises particulières ; ou bien il faudrait supprimer tant dans la cathédrale, que dans les autres églises les offices qui ne sont pas communs à tout le diocèse : conséquences également absurdes.

V. D'ailleurs une variété accidentelle dans l'ordre de l'office divin, et la différence qui se trouve entre une église et une autre, dans la récitation de quelques offices peut présenter même des avantages réels. Les laïques et les ecclésiastiques y trouveront une occasion d'apprécier au mieux, la circonstance particulière qui a motivé l'élévation du rite pour certaines fêtes, et la diversité qui en est la conséquence. Car le Saint-Siége ne se prête jamais à ces élévations de rites ou de classes, sans s'assurer que l'église ou la localité pour laquelle on la demande, présentent, comme titre à ces exceptions, certaines circonstances particulières et dignes d'une attention spéciale. Et pour ne pas nous écarter de l'objet du cas proposé, on voit par les actes de cette Sacrée Congrégation, que le rit double de seconde classe fut accordé à la fête de saint François de Sales parce que, ce Saint étant honoré comme patron de vingt-trois paroisses dans la ville de Grenade, on désirait accroître la solennité de son culte, et la piété des fidèles envers lui. Il faudrait donc aujourd'hui, pour obtenir l'extension du rite à tout le diocèse, alléguer des circonstances semblables qui fussent propres à toutes les églises et à tous les lieux de ce même diocèse. Mais on n'apporte absolument aucune autre raison que celle de l'uniformité, qui n'est pas d'un grands poids, ainsi que nous l'avons vu. Assurément, si Mgr l'Archevêque de Grenade, lorsqu'il demanda, en 1832, l'élévation du rite pour sa ville archiépiscopale par les motifs particuliers qui furent jugés parfaitement raisonnables, avait étendu cette demande à tout le diocèse en général, sans apporter aucune cause plausible de cette extension, sinon l'uniformité du service divin, il n'eût pas obtenu sur ce dernier chef une réponse favorable. Il semble convenable de prendre maintenant la même décision qui eût été prise alors, et de répondre conséquemment : *In casu non expedire.*

POSTULATUM V^{um}.

« Jam ab anno 1674, ad preces serenissimæ Mariæ-Annæ Hispaniarum reginæ, datis litteris in forma Brevis, sanctæ memoriæ Clemens Papa X concessit, ut ab omnibus in regnis et ditionibus catholicæ majestati subjectis, officium et Missa B. M. V. de Monte Carmelo recitaretur die 16 julii, seu alio infra octavam, multo scilicet antequam Benedictus PP. XIII, per decretum Urbis et Orbis 24 septembris 1726, illud ad universalem Ecclesiam extenderet pro die 16 julii. Cum igitur hæc dies in Hispaniarum calendario perpetuo occupata existat per festum Triumphi Sanctæ Crucis ejusdem ritus (duplicis majoris) et majoris dignitatis, illud B. M. V. ad diem 18 sequentem fixe translatum generatim habetur. Cum itaque isthic ferveat erga Beatissimam Virginem Mariam devotio sub hoc titulo, plurimis fidelibus sacrum ejus scapulare gestantibus; hinc pii maxime omnes dolent quod præmemoratus dies 16 eidem B. M. V. sacer nullatenus cum officio et Missa celebretur. Pia ergo hujusmodi vota favere ex animo cupiens orator enixe hanc Sacram Congregationem supplicat, ut istud B. M. V. festum ad ritum duplicis secundæ classis pro hac diœcesi elevare dignetur, illudque ad diem 16 restituere, translato in perpetuum ad proximam diem 18 festo Triumphi S. Crucis. »

VI. La difficulté que présente cette demande, c'est qu'en élevant le rite de la commémoraison de Notre-Dame du Mont-Carmel, on rabaisse indirectement le rite du Triomphe de la Sainte-Croix, dont l'office l'emporte en dignité, soit en lui-même, soit par l'antiquité de son institution. D'un autre côté, le 16 juillet ayant été assigné comme propre à la commémoraison de Notre-Dame du Mont-Carmel, pour les royaumes et dépendances de sa Majesté catholique, bien avant qu'il le fût pour l'Eglise universelle, ce n'est pas sans raison que les fidèles de ces provinces désirent voir cette fête retourner, pour ainsi dire, en possession de ce jour. Clément X lui assigna, il

est vrai, le 16 juillet concurremment avec *un autre jour dans l'octave*, et dès lors nul doute que le 18 ne soit pour les églises d'Espagne un jour convenable pour cette commémoraison solennelle. Mais il ne s'agit pas de savoir si ce jour est régulièrement assigné, mais s'il convient de satisfaire les vœux de l'Archevêque et des pieux fidèles, qui souffrent de se voir séparés du reste de l'univers catholique dans la célébration de cette fête. Il est bon de remarquer que l'élévation de cette solennité au rit double de seconde classe et la translation perpétuelle de la fête du Triomphe de la Sainte-Croix, tout en établissant un accord avec l'Eglise universelle, n'entraîne aucun dérangement dans les jours assignés à d'autres offices.

VII. Mais voici, à mon avis, une raison plus concluante: Benoît XIII, par le décret *Urbis et Orbis* du 24 septembre 1726, approuva l'office de la solennité dont il s'agit, et « *ab omnibus* « *Christi fidelibus* utriusque sexus qui ad horas canonicas te- « nentur, *in posterum* sub ritu duplici majori *pro die* 16 *julii* « quotannis recitari *mandavit*. » Comme la concession faite pour les royaumes et dépendances de sa Majesté catholique, avait précédé l'extension de cette fête à l'Eglise universelle, il y a lieu de se demander si les églises des Espagnes, y compris l'église particulière de Grenade, devaient se conformer au décret général *Urbis et Orbis*.

Innocent XI ayant prescrit de célébrer la fête du Saint-Nom de Marie dans l'octave de la Nativité de la Sainte-Vierge, avec office et Messe propre, sous le rit double majeur, lorsque cette fête se célébrait déjà en plusieurs lieux, le 17 *septembre*, avec office et Messe propres, la Sacrée Congrégation des Rites fut consultée pour savoir (1um *Dubium*): « An cessare debent in « dictis locis tam officium proprium, quam festum SS. Nomi- « nis Mariæ jam antea a Sede Apostolica approbatum, ita ut « idem festum dicta die 17 sept. cum dicto officio et Missa « propria non possit amplius celebrari? » Et la réponse fut :

Cessare debere. On demandait encore (3um *Dubium*): « An dictum « officium et Missa pro dictis locis, aut ordinibus regularibus « possit amplius reimprimi, ac illo post hæc possint iidem « uti ? » Et il fut répondu : *Non licere* (17 *junii* 1684). Ces réponses de la Sacrée Congrégation nous enseignent deux choses, dit Cavalieri, « videlicet, facta extensione festi alicu- « jus, quod antea in aliquibus locis celebrabatur, ad universa- « lem ecclesiam, non amplius licitum esse præfatum festum « in die particularis indulti, nec cum officio antea concesso « celebrare, sed in eodem recolendo uniformitatem servan- « dam esse, tum quoad diem, tum quoad officium ; sed quod « nec etiam in die, in qua ab universali celebratur Ecclesia, « recitari possit officium prius concessum, sed illud recitari « quod pro universali Ecclesia indultum fiat (1). »

Telle a été, en effet, la pratique suivie par les églises particulières et par les ordres religieux qui jouissaient d'indults spéciaux pour certains offices étendus depuis à l'Eglise universelle par des décrets *Urbis et Orbis ;* on s'est conformé au décret général, tant pour le jour qu'il assignait aux fêtes, que pour l'Office et la Messe. Ainsi en a-t-il été de la fête de Notre-Dame de la Merci, qui se célébrait autrefois, dans les églises de la domination Espagnole, le dimanche le plus près du 1er octobre ; de l'office de sainte Gertrude, qui se faisait le 18 novembre dans l'Etat de Venise, etc. Et pour citer un exemple directement relatif à notre sujet, lorsque le décret du 24 septembre 1726 eut étendu à toute l'Eglise la fête de Notre-Dame du Mont-Carmel, quelques-uns de ceux qui avaient obtenu précédemment des indults particuliers pour la célébrer, commencèrent à douter s'ils devaient se conformer à ce décret général, et la Sacrée Congrégation des Rites ré-

(1) Comment. in *Decretal. R. C.*, t. I, c. XII, decr. 1. Cfr. Pittonius *Decis. pro Sacr. ritib.*, n. 981, et Pisart, *Expos. rubric. Missal. rom.*, part. V, tit. 2, n. 1, p. 169.

pondit le 23 juin 1736, *in Una Einsidlen* : « Omnes quicumque, « etiam regulares, tenentur de præcepto celebrare festum « B. M. de Monte Carmelo die fixo 16 julii, et servare decre- « tum emanatum die 24 sept. 1726 (1). »

De tout ce qui précède nous pouvons déduire, comme règle générale, que tous ceux qui ont obtenu des indults et des privilèges particuliers sont rigoureusement tenus, lorsqu'il intervient un décret prescrivant un office à toute l'Église, de se conformer à ce décret universel quant au jour et à la qualité de l'office.

Nous ne prétendons pas toutefois appliquer cette règle, dans toute sa rigueur, au cas de l'église de Grenade, où le 16 juillet était empêché par l'office plus digne du Triomphe de la Sainte Croix. Nous regardons seulement cette circonstance comme favorable à la demande exposée ci-dessus, et nous penserions, en conséquence, qu'on pourrait répondre : *Pro gratia.*

Dubium I.

« Per decretum S. hujus Congregationis, 24 novembris 1696 datum, concessum fuit, ut de B. Petro de Arbues martyre in civitatibus regni Hispaniarum, ubi extaret S. Inquisitionis tribunal, necnon in regno Aragonum die 17 septembris officium et Missa recitarentur. Extincto igitur in Hispania hoc tribunali, quæritur utrum continuari debeat hujus officii recitatio, et quatenus affirmative, supplicatur pro gratia, ut in omnibus hujus diœcesis ecclesiis ab omnibus recitetur, ut consensus inter omnes, quoad fieri potest, servetur. »

VIII. On connaît trop bien la sagesse et la haute intelligence de Mgr l'Archevêque de Grenade, pour hésiter à dire qu'il n'a pas pris dans un sens propre et rigoureux, mais dans un sens

(1) Cfr. Cavalerium, *loc. cit.*, decr. 2.

large et impropre, le mot *d'extinction* du tribunal de la sainte Inquisition. Qui ne sait, en effet, que la suppression de ce tribunal ayant eu lieu sans aucune intervention du Siége Apostolique, est absolument illégitime et de nulle valeur? Dans une matière concernant en grande partie le domaine spirituel du Pontife romain dans l'univers catholique, quelle force peut jamais avoir un décret du pouvoir laïque, rendu, non-seulement sans l'intervention de l'autorité suprême du même Pontife romain, enlevé de Rome par une violence impie, et détenu dans une injuste et cruelle captivité (1), mais encore malgré les réclamations énergiques du nonce apostololique et légat *a latere* dans le royaume catholique des Espagnes (2)? Si, depuis le rétablissement des affaires, les vicissitudes publiques ont empêché jusqu'ici que ce tribunal ne reprît ses fonctions, il n'en est pas moins censé avoir encore une existence virtuelle et de droit, qui suffit pour que l'indult du 24 novembre 1696 ait toujours son application.

IX. Mais voulût-on considérer ce tribunal comme réellement *éteint* tant qu'il n'a pas recouvré une existence *actuelle*, ce ne serait pas une raison pour cesser de dire la Messe et l'Office du bienheureux Pierre de Arbues, mais plutôt un motif de le faire avec un redoublement de zèle et de piété, afin d'obtenir de ce bienheureux Martyr une assistance et une protection d'autant plus nécessaires que, par suite de l'absence du saint tribunal de l'Inquisition, et par le malheur des

(1) Le décret dont il s'agit ici fut rendu le 22 févier 1813, par les Cortès générales et extraordinaires, en ces termes : Art. 2 : *Le tribunal de l'Inquisition est incompatible avec la Constitution.* »

(2) V. à ce sujet l'ouvrage intitulé : *Manifesto istorico dell' Emo e Rino Sig. Cardinale D. Pietro Gravina, arcivescovo di Palermo e de Nicea su la sua condotta di Nunzio Apostolico e Legato a latere nelle Spagne in difesa costante dei dritti della S. Sede e della Religione nei tempi scorsi di rivolta e di sedizione; tradotta in questa terza edizione dall' idioma Spagnolo.*

temps où nous vivons, notre sainte Religion est exposée à de plus grands périls (1).

X. Dans cet état de choses, que dire de l'extension de cette Messe et de cet Office à toutes les églises du diocèse de Grenade? Outre ce que nous avons dit plus haut (n. IV et V) relativement à l'uniformité dans l'Office divin, unique motif allégué à l'appui de la demande, cette raison, déjà bien faible en elle-même, n'est d'aucun poids dans le cas présent, où il est douteux si l'office et la Messe en question peuvent continuer à se dire, dans les églises mêmes qui en avaient obtenu la concession pour des circonstances qui leur étaient propres et particulières. Nous croyons donc qu'il faudrait répondre au doute proposé : *Ad primam partem, affirmative; ad secundam* : *Non expedire.*

DUBIUM II.

« In officio sancti Angeli custodis hujus regni titularis, quod die prima octobris ex Apostolica concessione in Hispania celebratur, hymnus vesperarum et matutini in pluribus editionibus sumitur ex festo SS. Angelorum custodum, sive ille qui incipit « Custodes hominum » : in aliis vero ex festo S. Raphaelis archangeli, nempe ille cujus initium est : « Tibi Christe » ; sed loco 2 strophæ legitur hæc alia : « Collaudamus « venerantes — omnes cœli principes, — sed præcipue custo- « dem — hujus regni et populi, —qui, Te jubente, a malis — « nos tueatur omnibus. » Quæritur ergo quænam ex his sit lectio authentica, et sequenda? »

XI. A la prière de Ferdinand VII, roi d'Espagne, le Souverain-Pontife Léon XII, par décret de cette Sacrée Congrégation du 22 mars 1825, approuva l'office et la Messe de l'Ange

(1) Le B. Pierre de Arbues, né à Épilla, ville d'Aragon, exerça courageusement l'office d'Inquisiteur, surtout contre les Juifs, qui le mirent à mort au moment où il priait à genoux devant la porte de l'église métropolitaine de Saragosse, dont il était chanoine.

gardien protecteur de ce royaume, du rit double de seconde classe avec octave. Or, dans l'office approuvé par ce décret, l'hymne assignée pour Vêpres et pour Matines est celle des saints Anges gardiens, *Custodes hominum*, etc. Mais un an à peine après cette concession spéciale, une nouvelle supplique fut présentée au Souverain-Pontife, pour obtenir que l'hymne *Custodes hominum* fût remplacée par celle de saint Raphaël *Tibi Christe*, qui paraissait plus en harmonie avec le reste de l'office, où le nombre singulier était employé partout; on proposait toutefois de changer quatre vers de la seconde strophe, qui aurait été ainsi rédigée :

Collaudamus venerantes
Omnes cœli milites,
Sed præcipue Custodem
Urbis, Regni, Populi,
Qui concessus abs Te nobis
Nos custodiat perpetim.

Un nouveau décret de cette Sacrée Congrégation, du 12 avril 1826, autorisa l'usage de l'Hymne *Tibi Christe*, avec la seconde strophe modifiée comme il suit :

Collaudamus venerantes
Omnes cœli milites,
Sed præcipue Custodem
Hujus regni et populi,
Qui, Te jubente, a malis
Nos tuetur omnibus.

On voit aisément par ces données, puisées dans les archives de la Sacrée Congrégation, d'où provient la diversité dont il s'agit dans le doute. Les exemplaires de l'office imprimés en conséquence de la première concession portent à bon droit l'hymne *Custodes hominum*; et ceux qui l'ont été postérieurement à la concession nouvelle, l'hymne *Tibi Christe*. Seulement pour cette dernière, il faut remarquer qu'au 2e vers de la 2e strophe, on doit lire *milites* au lieu de *principes*, et, au dernier vers, *tuetur* au lieu de *tueatur*. Le rescrit pourrait donc être ainsi conçu : *Quoad primam partem dubii, utramque lectionem esse* authenticam : *Quoad alteram partem in casu* sequendam *esse lectionem hymni* « Tibi Christe » *immutata secunda stropha ut sequitur.*

Collaudamus venerantes
Omnes cœli milites,
Sed præcipue Custodem
Hujus regni et populi,
Qui, Te jubente, a malis
Nos tuetur omnibus.

DUBIUM III.

« In pluribus pariter ejusdem officii editionibus præcipitur ut in secundis Vesperis non fiat commemoratio de sequenti festo SS. Angelorum custodum; in aliis vero præcipitur hujusmodi commemoratio. Quæritur ergo quænam ex his sit lectio authentica, licet hæc posterior congruentior videatur sanctionibus liturgicis, juxta quas nihil prohibet, quin de eodem subjecto officium universim confuseque cum aliis fiat, et commemoratio pariter de eo nominatim et expresse, quod alias in festo et per octavam Omnium Sanctorum evenit, simulque in infra octava S. Michaelis Archangeli, ubi gaudet octava, occurrente cum præfato SS. Angelorum custodum festo, ubi commemoratio de infra octava præscribitur, licet illud officium in omnium etiam Angelorum custodum memoriam institutum sit; hinc quamvis in officio SS. Angelorum custodum universim de sancto etiam Angelo regni custode agatur, nihil obstare videtur, quin in hujus secundis Vesperis commemoratio de illis expresse fiat. »

XII. C'est une règle incontestable de liturgie (V. ci-après n. XV) que celle qui défend *ne de eodem fiat officium et commemoratio;* mais pour que cette règle doive s'appliquer à deux offices concourant l'un avec l'autre, il faut que ces offices se rapportent absolument *ad eumdem Sanctum*; car tel est le sens de cet adage si usité parmi les rubricistes : *nunquam bis de eodem* (1). On voit déjà d'après ce principe que l'office du S. Ange gardien du royaume d'Espagne, et celui des SS. Anges

(1) Gavantus, *op. cit.*, sect. VII, c. VII, n. 3; Guyet, *op. cit.*, lib. VI, c. XIV, quest. 4.

gardiens qui coïncident ensemble le 1er octobre, aux secondes vêpres du premier, et aux premières vêpres du second, ne peuvent pas être considérés comme offices *de eodem.* Autre chose, en effet, est la fête et l'office d'un seul Ange honoré comme gardien de quelque royaume, autre chose la fête et l'office de ceux dont l'Eglise chante : *Custodes hominum psallimus Angelos.* Il y a entre l'un et l'autre la même différence qu'entre les fêtes spéciales et les fêtes générales. Or, si en pareil cas il y avait lieu d'appliquer la règle *de eodem bis non faciendo,* lorsque la commémoration de tous les Souverains Pontifes concourt avec l'office particulier de quelque saint Pape, il ne faudrait faire aucune mémoire de ce dernier ; ce qui est en opposition avec l'enseignement et la pratique des rubricistes. Aussi pour citer des exemples d'un usage plus fréquent, le dimanche de la Septuagésime, quoique l'oraison soit de saint Paul apôtre, on ne laisse pas de faire mémoire du même Saint aux suffrages ; de même, on fait la fête de saint Charles avec mémoire des SS. Vital et Agricole dans l'octave de tous les Saints. La raison est qu'on ne doit pas omettre les commémoraisons spéciales à cause des générales (1). L'argumentation de Mgr l'Archevêque de Grenade est donc parfaitement fondée. Car, comme dit Tétamo : « Incongruum non est, « in officio totius corporis mystici triumphantis Ecclesiæ facere « commemorationem partis ejusdem, unius videlicet vel alte-« rius Sancti, qui est pars laudati corporis (2). » Cette Sacrée Congrégation s'est décidée d'après ce principe toutes les fois que des cas semblables se sont présentés, comme on le voit surtout *in una Einsidlen,* 23 juin 1736, où l'on demandait si aux secondes vêpres de saint Emilien abbé, qui coïncident avec la fête de tous les saints moines, il fallait faire mémoire

(1) Gavantus, *op. cit.*, sect. v, c. xviii, n. 9.
(2) Diarium, fer. vi, post oct. *Corporis Christi.*

de saint Emilien, l'un des mêmes saints moines dont la fête commence aux premières vêpres; la Sacrée Congrégation répondit : *Affirmative* (1). Impossible assurément de trouver un cas plus semblable à celui qui fait l'objet du présent doute.

XIII. Mais, pour éclaicir de plus en plus la question, admettons dans un sens aussi large que possible la règle *de eodem bis non faciendo*, et l'autre règle, *pro generalibus specialia non esse omittenda*, qu'en résultera-t-il pour le cas proposé? Si la fête des SS. Anges gardiens précédait la fête du S. Ange tutélaire de l'Espagne, on pourrait dire peut-être avec quelque apparence de raison, qu'aux secondes vêpres des SS. Anges gardiens on ne ferait pas mémoire de l'Ange tutélaire de l'Espagne, parce que *in generali comprehenditur etiam particularis*. Mais on ne peut rien dire de semblable dans notre cas, parce que dans les secondes vêpres d'un Ange particulier ne sont pas compris tous les autres Anges dont on fait la fête le lendemain, et conséquemment la commémoration de ces derniers ne peut pas être omise, parce qu'elle n'est pas comprise dans l'oraison du seul Ange tutélaire; et pour dire qu'en faisant cette commémoraison, l'on fait *bis de eodem*, il faudrait dire que le tout est contenu dans la partie et le général dans le particulier.

D'après tout cela, il semble qu'il faut répondre, conformément au vœu du révérend Archevêque : *In casu, in secundis Vesperis, faciendam esse commemorationem sequentis.*

DUBIUM IV.

« Decretum Sacræ hujus Congregationis 17 *augusti* 1771 *in una Ordinis Eremitarum Discalc. S. Augustini* resolutum fuit ad 3, quod in concursu Octavæ Corporis Christi cum officio SS. Cordis Jesu (ritus duplicis majoris) integræ vesperæ recitaren-

(1) Cfr. Cavaler., t. II, c. XXXII, decr. 3.

tur de Octava sine commeratione de SS. Corde. Per decretum vero *in Alben.* 16 *februar.* 1856 *ad* 3, quæst. 5, decisum fuit, quod si festum SS. Cordis fuerit 1æ classis, omitti debeat in casu commemoratio de Octava in 1is vesperis de SS. Corde. Ambæ resolutiones eisdem principiis niti videntur, quod nempe festum SS. Cordis quasi appendix sit et complementum solemnitatis SS. Corporis Christi ; nam in illo *nihil aliud agi, quam compleri cultum jam institutum* (pro SS. Corpore) declaratur in ejus approbatione ; et 2° quod neque in festis Domini liceat de uno eodemque respectu officium et commemorationem fieri. Cum igitur hæc principia, et posterior resolutio *in Alben.* locum adamussim habere videantur, ubi festum SS. Cordis sub ritu duplicis 2 classis, ut in Hispania, celebratur, hinc orator ab hac S. Congregatione quærit, utrum reipsa hic omitti debeat commemoratio de Octava Corporis Christi in casu, an vero standum sit decreto S. hujus Congreg. *in una Dubior.* 12 *martii* 1836, in quo *ad primum* præcipi videtur commemoratio de Octava, cum festum SS. Cordis ritu gaudet duplicis 2 classis ? »

XIV. La question proposée dans ce doute, et qui est étroitement liée avec les deux suivants, offre de graves difficultés. Non-seulement, en effet, elle partage les liturgistes, mais encore les décisions de cette Sacrée Congrégation qui pourraient servir à la résoudre ne sont pas elles-mêmes assez claires pour exclure toute hésitation. Bien plus on ne trouve même pas d'uniformité sur ce point dans le Bréviaire romain. Car, dans les éditions récentes, on indique de dire les vêpres de l'octave du Saint-Sacrement *absque ulla commemoratione;* et dans les éditions plus anciennes, du temps où l'on récitait l'office des Cinq-Plaies au lieu du Sacré-Cœur (différence qui ne change rien à la question), on lit : *Vesperæ integræ de Octava Corporis Christi.... cum commemoratione quinque Plagarum.* Pour nous, notre avis est qu'il faudrait faire

mémoire soit du Saint-Sacrement, soit du Sacré-Cœur : parce que nous partageons l'opinion de ceux qui pensent que par l'office et la mémoire de ces fêtes on ne fait pas *bis de eodem*, soit parce qu'il s'agit de mystères différents, soit parce que l'Eglise, en instituant pour ces mystères douze fêtes consécutives et concourant toujours l'une avec l'autre, semble avoir en quelque sorte dérogé dans ce cas à ladite règle *de eodem bis non faciendo*. Mais ce sentiment paraît trop hardi, nous supplions Vos Eminences de vouloir bien, après avoir examiné les décrets rendus jusqu'ici sur cette matière, prendre une décision qui lève toute incertitude pour l'avenir.

XV. Après ces observations préliminaires, venons au fond de la question, Les Rubriques générales du Bréviaire romain indiquent assez-clairement qu'on ne peut pas faire à la fois, dans une même partie de l'Office divin, l'office et la commémoration d'un seul Saint, ou d'un même mystère (1). Les décrets de cette Sacrée Congrégation consacrent la même règle (2), qui est enseignée par tous les rubricistes (3). Mais ces auteurs restreignent avec raison cette règle au cas où les fêtes qui coïncident ensemble se rapportent ou au même Saint, ou au même mystère de Notre-Seigneur Jésus-Christ ou de la sainte Vierge (4). D'où il suit que s'il y a des fêtes instituées en l'honneur de mystères divers, ou de faits particuliers de Notre-Seigneur ou de la sainte Vierge, il n'y a aucune raison d'omettre la mémoire de l'un dans la fête de l'autre ; ainsi fait-on mémoire des octaves de Noël, de l'Epiphanie, de l'Ascension et du Saint-Sacrement, les dimanches dans ces oc-

(1) Tit. VIII, n. 3 ; tit. 35, n. 4.

(2) Decr. generale, 28 sept. 1684 ; *Officii nominis B. M. V.*, 15 sept. 1685.

(3) Gavant., *cit.*, sect. VII, cap. VII, n. 3 ; Guyet, lib. III, cap. XVII, quest. 3 ; Cavalier., t. III, par. I, cap. XXIII, decr. 1, n. 1 et 2.

(4) Gavant., *loc. mox cit.*

taves, quoique l'office de ces dimanches soit pris presqu'en entier de l'office des mêmes octaves (1). De même, lorsque le deuxième dimanche de l'Epiphanie tombe le 14 janvier, aux premières vêpres de la fête du Saint-Nom de Jésus, on fait mémoire de l'office précédent, c'est-à-dire du jour de l'octave de l'Epiphanie. Toute la question se réduit donc à savoir si l'objet ou le mystère de la fête du Sacré-Cœur de Jésus est absolument le même que le mystère honoré dans la fête du Saint-Sacrement. Or, pour peu que l'on considère avec attention l'office qui se célèbre le jour de la fête du Sacré-Cœur, il est aisé de voir que l'objet et le mystère de cette fête est tout autre que l'objet et le mystère de la fête du Saint-Sacrement. Ce dernier, en effet, regarde la vérité de la présence réelle du Corps de Jésus-Christ dans le Sacrement de l'autel, et l'autre regarde le mystère de l'Amour de Notre-Seigneur représenté symboliquement par un cœur matériel (2).

XVI. Il est certain que les décrets mentionnés dans le doute savoir ceux du 17 août 1771 *ad* 3, *Ordinis Eremitarum Discal. S. Aug.*, et du 16 février 1856, *ad dub.* 3. *quæst.* 3 *in Alben.*, d'une part, et celui du 12 mars 1836 *ad* 1, *in una Dubiorum*, d'autre part, ne semble pas pouvoir aisément se concilier entre eux, puisque la commémoration y est admise d'une part et exclue de l'autre. Nous n'avons pas à rechercher ici d'où provient cette différence de décision, ni quels principes la Sacrée Congrégation s'est décidée de suivre dans chaque cas, pour nous guider dans la question présente, où il s'agit de la fête du Sacré-Cœur de Jésus-Christ célébrée sous le rit double de 2e classe, et concourant avec le jour de l'octave du Saint-Sacrement, il nous suffit, ce semble, de la réponse de la Sacrée Congrégation dans le décret cité du 12 mars 1836 *ad* 1 *in una Dubiorum;* réponse par laquelle la commémoration de

(1) Guyet, lib. IV, cap. XIV, quæst. 4.
(2) Tetamus, *loc. cit.*

l'octave non-seulement *parait être prescrite,* comme on dit dans le doute, mais l'est en réalité. On demandait : « An iis « in locis in quibus officium Sacratissimi Cordis Jesu gaudet « ritu duplici secundæ classis, habeat etiam primas vesperas « proprias *cum commemoratione octavæ* sanctissimi Corporis « Christi, vel an Vesperæ esse debeant de memorata Octava? » La Sacrée Congrégation répondit : « Affirmative ad primam « partem. Negative ad secundam. » Or la réponse *Affirmative* nous semble signifier clairement, non seulement que les premières vêpres doivent être du Sacré-Cœur, mais encore, et d'une manière spéciale, qu'il faut faire mémoire du Saint-Sacrement. La difficulté principale n'était point, en effet, relative aux premières vêpres, que le rit plus élevé attribuait, dans le cas proposé, à la fête du Sacré-Cœur, mais plutôt à la mémoire du Saint-Sacrement, touchant laquelle étaient énoncées les deux résolutions contraires du 17 août 1771 et du 16 février 1856.

Nous penserions donc que la réponse au doute ci-dessus pourrait-être : *Detur decretum in una dubiorum* 22 *martii* 1836 *ad* 2.

Dubium V.

« Ex iisdem principiis sequi pariter necessario videtur, quod neque in Missa de Sanctissimo Corde coram Sanctissimo Sacramento exposito fieri de hoc commemoratio possit vel debeat, quod similiter ab hac S. Congregatione resolutum fuit *in Ostunen* 6 *septembris* 1834 : quæritur ergo, an his standum sit, et omitti propterea debeat prædicta commemoratio in casu, an vero recentiori decreto S. hujus Congreg. *in Mechlinien* 22 *maii* 1841, in quo ad 2 declaratum fuit, quod hoc in casu commemoratio *ad modum collectæ permitti potest.* »

XVII. Les principes que nous avons exposés au sujet du doute précédent nous semblent convenir également à la ques-

tion présente, et nous pensons conséquemment qu'à la Messe du Sacré-Cœur célébrée devant le Saint-Sacrement exposé il faut faire mémoire du Saint-Sacrement. Et ce sentiment nous semble avoir été *tacitement* adopté par la Sacrée Congrégation dans le décret cité *in Mechlinien* 22 *maii* 1842. Je dis *tacitement* car comme toute la raison du doute se tirait du principe *bis de eodem non esse faciendum in eodem officio,* principe que la Sacrée Congrégation avait déjà adopté dans le décret du 27 août 1772, et ensuite confirmé par l'autre décret cité in *Ostunen*, du 5 septembre 1835, il semblait tout naturel de répondre que dans le cas proposé il ne fallait pas faire mémoire du Saint-Sacrement. Toutefois, après mûre discussion, la Sacrée Congrégation ne crut pas convenable de faire cette réponse ; et pour ne pas paraître donner deux réponses contradictoires sur une même question, elle prit, pour ainsi dire, un terme moyen en répondant que la commémoration en question, lorsque d'ailleurs elle devrait se faire d'après les rubriques, *ad modum collectæ permitti posse.* Mais dire qu'elle peut être permise, n'est-ce pas déclarer tacitement que la règle *de eodem non bis faciendo* ne doit pas s'appliquer aux offices du Saint-Sacrement et du Sacré-Cœur de Jésus?

XVIII. Au reste, ce n'est pas une chose étrangère aux règles liturgiques, de faire *bis de eodem*, mais en d'autres termes et avec une autre oraison. C'est là ce qui se fait le XXIIe dimanche après la Pentecôte, de la Messe duquel se trouve l'oraison *Deus refugium nostrum et virtus.* Car si les supérieurs ont prescrit de réciter cette même oraison comme votive *ad modum collectæ,* l'ordre de l'office divin prescrit de dire ce jour là *pro quacumque tribulatione. Ne despicias,* etc. Ainsi, dans notre cas, si l'on fait *bis de eodem,* c'est par une autre formule de prière, et sous un autre titre. Par une *autre formule de prière :* dans l'oraison du Sacré-Cœur nous demandons à Dieu *ut qui in sanctissimo dilecti Filii tui corde gloriantes præcipuæ in nos chari-*

tatis ejus beneficia recolimus, eorum pariter et actu delectemur et fructu; par l'oraison du Saint-Sacrement nous demandons que par le mystère du corps et du sang de Jésus-Christ, *redemptionis* ejus *fructum in nobis jugiter sentiamus*. Sous un autre titre; car dans l'office du Saint-Sacrement, le ℟. br. à Prime est *Qui natus*, pendant toute l'octave, et dans celui du Sacré-Cœur, dont la Messe commence par *Miserebitur*, on dit l'invitatoire *Christum pro nobis passum*, le ℟. br. de Prime *Qui passus*, et la Préface *de Cruce*.

Pour tous ces motifs nous serions d'avis, ou de prescrire absolument de faire mémoire du Saint-Sacrement, ou du moins de répondre, en s'en tenant aux termes du doute proposé : *Negative ad primam partem; Affirmative ad secundam;* ce qui revient à permettre la commémoration *ad modum collectæ*.

Dubium VI.

« Ex priori allato principio, sive ex identitate festi sanctissimi Cordis Jesu cum illo sanctissimi corporis Christi, fluere pariter videtur, quod eadem esse oporteat in utrisque hymnorum conclusio, sive : *Jesu tibi sit gloria*, quod quidem per hanc S. Congregationem *in una Congreg. Sanctissimi Redempt. 2 septembris* 1838 *ad* 8 decisum reperitur. Quæritur tamen, utrum his standum sit, an vero novissimo S. hujus Congregationis decreto *Mechlinien* 7 *septembris* 1850, *ad* 3 declaratum fuit : *Conclusiones hymnorum non esse in casu variandas*, sive debere esse communes ? »

XIX. L'office du Sacré-Cœur de Jésus fut approuvé et concédé avec messe propre, *Miserebitur*, par décret de cette Sacrée Congrégation du 22 mai 1765 *in una Regni Poloniæ*, et de l'archiconfrérie du Sacré-Cœur érigée à Rome. Un autre décret du 23 juillet de la même année *in una Venetiarum*, autorise le clergé séculier de la ville et du diocèse de Venise,

à réciter le même office, avec une autre messe propre *Egredimini.*

XX. Relativement à la conclusion des hymnes de cet office, nous avons les deux décrets de cette Sacrée Congrégation cités dans le doute. Le premier, *in una Congr. SS. Redempt. 2 sept.* 1838 ad 8, décide que la conclusion doit être *ut in festis Beatæ Mariæ Virginis,* c'est-à-dire, *Jesu, tibi sit gloria* etc. La raison de cette décision paraît être tirée de ce qu'à la fin de la messe *Egredimini* (1) on lit cette rubrique : *Præfatio de Nativ. Domini. Et sic dicitur etiam in Missis votivis a Dominica Trinitatis usque ad Septuagesimam. A Septuagesima vero usque ad Pentecosten prefatio de Cruce.* On demandait donc : « Quomodo terminentur hymni in festo sacratissimi Cordis Domini « nostri Jesu Christi, *quum* in Missa « *Egredimini* » dicenda « sit *Prefatio de Nativitate.* » Et la Sacrée Congrégation répondit : *Ut in festis Beatæ Mariæ Virginis.* C'est là probablement ce qui fit tomber le rédacteur de l'*Ordo* pour le clergé romain, dans la faute signalée par le second décret cité *in Mechlinien.* 7 sept. 1850, *ad* 3. Ce second décret était ainsi conçu : « Ordo divini officii pro clero Romano typis R. C. A. editus « anno 1847, pridie festi sanctissimi Cordis Jesu tunc trans- « lati in diem 26 junii propter occurrentiam festi sancti Bar- « nabæ Apostoli, habet hanc Rubricam : Ad completorium « et per totam sequentem diem hymni concluduntur cum ver- « siculo *Jesu tibi sit gloria, Qui natus es* etc. Quum autem in « Officio proprio sanctissimi Cordis Jesu, cujus invitatorium « *Christum pro nobis passum* etc, non fiat mentio de illa ru- « brica, quæritur quomodo in dicto festo hymni sint conclu- « dendi? » Et la Sacrée Congrégation répondit à bon droit : *Ad 3, Mendum irrepsisse, et conclusiones hymnorum non esse in casu* (c'est-à-dire de l'office qui se célèbre à Rome) *varian-*

(1) In appendice *Missalis Romani.*

das. Et en effet, quelque relation qu'il y ait entre la Préface *de Nativitate,* et les conclusions des hymnes *Jesu tibi sit gloria,* il n'était assurément pas possible, dans le cas dont il s'agissait de concilier la conclusion *Jesu tibi sit gloria, qui natus es de Virgine* etc., avec un office qui, d'après l'*Ordo* lui-même, a pour invitatoire *Christum pro nobis passum* etc.; pour ℟. br. de Prime, *Qui passus*, et à la Messe la Préface *de Cruce.*

XXI. Et pour approfondir un peu plus le rapport et la concordance qui unissent ensemble la préface *de Nativitate* et la conclusion des hymes *Jesu tibi... qui natus es,* il est à observer que la rubrique générale du Bréviaire, tit. XX, § 4, qui prescrit cette conclusion pour toutes les fêtes de la sainte Vierge, ne la prescrit pas généralement pour toutes les fêtes de Notre-Seigneur, mais particulièrement pour quelques-unes qui sont déterminées (1). Qu'on ne dise pas que sous ce nom de fête du *Corps de Jésus-Christ* est comprise celle du Sacré-Cœur à cause de l'identité de l'une et de l'autre. Car, outre que ce sentiment n'est pas admis par tout le monde, comme nous l'avons vu, il est de fait que dans les deux fêtes de Noël et du Saint-Sacrement, les conclusions des hymnes correspondent parfaitement, non seulement à la préface *de Nativitate* mais aussi au ℟. br. de Prime, *qui natus es de M. V.*; mais qu'il n'en est pas ainsi dans l'office et la Messe du Sacré-Cœur propres à certains lieux; dans ce dernier cas, en effet, quoique la préface de la Messe soit *de Nativitate,* le ℟. br. de Prime est : *Per quem salvati et liberati sumus.* L'idée de la passion dominant principalement dans l'office du Sacré-Cœur de Jésus : *Christum pro nobis passum, qui passus es,* etc. *Qui salutem humani generis in ligno crucis,* etc.; il pourrait sembler plus convenable de conclure les hymnes par le ℣ *Jesu tibi... qui passus es pro servulis.* Mais comme dans les offices mêmes des

(1) Cfr. Rubr. *Missal. Rom.*, ad Præfat. *de Nativitate Domini.*

mystères de la Passion, qui, en vertu du décret de cette Sacrée Congrégation *in una Urbis*, 6 *aug*. 1832, se font les mardis après les dimanches de la Septuagésime et de la Sexagésime, et les vendredis après les Cendres et après le 1er, 2e, 3e et 4e dimanche de Carême, les hymnes se terminent à la manière ordinaire, *Præsta Pater piissime.* Excepté deux de ces fêtes, savoir la commémoration de la Passion, et la fête de la Lance et des clous, nous serions d'avis que dans le cas en question, il ne faudrait faire aucune variation dans la conclusion des hymnes, et que la réponse au doute pourrait conséquemment être : *Negative ad primam partem, Affirmative ad secundam.*

DUBIUM VII.

« Occurrente dominica infra octavam Nativitatis D. N. J. C. in die 29 decembris, sive in festo S. Thomæ Cantuariensis, hoc ex speciali indulto Gregorii PP. XV transfertur in Hispania ad diem 5 januarii anni sequentis : quæritur ergo utrum in hoc casu lectiones I nocturni debeant esse in hoc festo de scriptura occurrente, sive de vigilia Epiphaniæ, prout quidam rubricistæ opinantur ; an vero quæ in illo habentur assignatæ de communi unius martyris Pontificis ? »

XXII. Les leçons du premier nocturne de l'Office divin doivent toujours être, autant que possible, *de scriptura occurrente* (1). Quelquefois cependant elles sont prises du commun des Saints, et cela ou bien à raison de la solennité et des fêtes, ou bien par nécessité, la fête tombant un jour où le bréviaire n'a pas de leçons de l'Ecriture (2). Le Bréviaire romain assignant à la fête de saint Thomas de Cantorbéry, 29 décembre, pour leçons du premier nocturne, celles du commun d'un martyr, *A Mileto*, la solution du doute dépend de cette question, savoir : Si ces leçons du Commun doivent être considérées comme

(1) Rubr. gener. *Brev. Rom.*, tit. XXVI ; *de Lectionibus*, n. 5.
(2) *Ibid.*, n. 9 ; Gavant., ad hanc Rubr., sect. V, c. XII, n. 14.

invariablement propres à cet office, comme par exemple, celles de saint Clément P. M., 23 novembre, *A Mileto*, et celles de sainte Elisabeth, reine de Portugal, 8 juillet, *Mulierem fortem*; ou si elles ne sont propres qu'accidentellement, à défaut de leçons, *de Scriptura currenti*, comme il arrive aux Quatre-Temps, aux Rogations, etc. Or, nous n'hésitons pas à dire que les leçons du Commun ne sont assignées à la fête de saint Thomas, que parce qu'il n'y en a pas *de Scriptura currenti* pour le 29 décembre; de même qu'il n'y en a pas non plus pour le 30, jour auquel la fète de saint Thomas, d'après le rite universel, est transférée lorsque le 29 tombe le dimanche; dans toute l'octave de Noël, en effet, il n'y a de ces sortes de leçons que pour le jour où se fait l'office du dimanche, et pour le 31 décembre. Si le dimanche tombe le 31, on en fait mémoire à l'office de saint Silvestre, et les leçons *de Scriptura* qui sont assignées au dimanche dans l'octave se disent le samedi précédent.

XXIII. On pourrait objecter qu'il n'est pas rare de voir, dans le Bréviaire romain les leçons de l'Ecriture assignées *de Communi* pour l'office de quelques Saints, sans qu'il y ait pour cela aucune raison de *solennité* ni de *nécessité ;* ainsi en est-il pour les fêtes de sainte Elisabeth reine, du rit *semi-double*, de sainte Agnès, de sainte Agathe, de sainte Cécile, de saint Martin, de saint Clément, de sainte Lucie. Mais il faut faire attention que ces leçons du Commun assignées comme *propres*, sans que cela fût *nécessaire*, sont toujours jointes à un office qui est lui-même propre en entier, ou du moins en des parties considérables, telles que les antiennes à Laudes et à *Benedictus*, et les répons. Conséquemment, on ne peut établir de parité entre les offices dont il s'agit, et celui de saint Thomas, qui n'a de propre aucune de ces parties.

Nous croyons donc devoir, dans le cas proposé, souscrire à l'opinion des rubricistes dont il est fait mention dans le doute,

auquel nous penserions dès lors qu'il faudrait répondre : *Affirmative ad primam partem, negative ad secundam.*

DUBIUM VIII.

« Quidam hujus diœcesis sacerdos tenuitate visus laborans, ab apostolico SS. Nuncio Matriti degente indultum obtinuit, ut de B. M. V. Missam votivam quotidie legere possit; sed in rescripto mandatum illi fuit, quod in diebus solemnibus, in quibus Ecclesia ubi celebrat rubro uteretur colore, Missam votivam legeret de Cruce. Juxta varia S. hujus Congregationis decreta sacerdotes hujusmodi cæcutientes simili privilegio donati in Missa votiva B. M. V. non tenentur, juxta rubricas, recitare secundam orationem de festo occurrente, aliasque, quæ forte adsint; ex ea haud dubia ratione, quod ipsamet visus tenuitas nec illam orationem propriam, et quolibet die diversam, nec alias hujusmodi illis legere permittat, et ideo 2ª oratio de Spiritu Sancto, et 3ª pro Ecclesia vel pro Papa illis quotidie legenda assignatur. Cum vero nullum, quod sciam, de hujusmodi Missa S. Crucis in pari casu S. hujus Congregationis decretum loquatur, neque ex rubricis pateat quid in illo agere oporteat; quæritur, quænam orationes ab illo in diebus in quibus de Sancta Cruce celebrat, 2° et 3° loco legi debeant? »

XXIV. La rubrique générale du Missel, titre IV, *de Missis votivis Sanctæ Mariæ et aliis,* et titre IX, *de Orationibus,* prescrit au prêtre qui dit une Messe votive, quelle qu'elle soit, de réciter l'oraison *ejus de quo factum est officium.* Car la Messe, devant, *autant que possible, cum officio convenire* (cit. tit. IV, 4, 3), si pour une cause raisonnable cette uniformité ne peut avoir lieu, entre la Messe et l'Office, il est très-convenable de mettre au moins quelque connexion entre l'un et l'autre, ce qui a lieu par la *commémoraison.* Remarquons toutefois que la rubrique parle, à l'endroit cité, des Messes pri-

vées ; car la Messe conventuelle doit toujours s'accorder avec l'office (1). Ceci posé, et pour en venir plus directement à la solution du doute, voici ce que nous pensons, en raisonnant, comme on dit, *a pari*. Le prêtre dont il s'agit devrait, d'après le privilége principal contenu dans l'indult apostolique, dire chaque jour la Messe de la Sainte-Vierge, qui est pour lui comme la *messe courante;* si donc il doit quelquefois, en vertu de l'obligation extraordinaire qui lui a été imposée, célébrer la Messe de la Sainte-Croix, *à raison de la couleur,* il ne semble pas hors de propos qu'il puisse y ajouter la commémoraison de la Sainte-Vierge. Nous croyons en conséquence que la réponse au doute proposé devrait être : *In casu secundam orationem de B. M. V., tertiam Ecclesiæ vel pro Papa.*

DUBIUM IX.

« Pontificale romanum in titulo *de Ordinatione presbyteri* prope finem preces designat ab Episcopo ordinante singulis ordinandis injungendas, deque subdiaconis et diaconis loquens sic ait : *Ad subdiaconatum et diaconatum (promoti) nocturnum talis diei.* Super hujus clausulæ gemino sensu theologi non consentiunt, quin potius in diversas abeunt sententias. Ut ergo quid certi tenendum sit pateat, orator ab hac S. Congregatione petit :

1° Utrum per nocturnum *talis* diei necessario intelligi debeat *totum* officium nocturnum *de tempore,* sive matutinum et laudes ejus diei in qua ordines conferuntur, sive unum nocturnum habeat, ut in sabbatis Quatuor Temporum et in sabbato Passionis, sive tres, ut in Sabbato sancto et in festis et dominicis, in quibus ordines extra tempora conferuntur ; an vero in hoc casu matutinum de tempore absque laudibus intelligendum veniat ?

(1) C. *Cum Creatura*, 17, *de Celebratione Missorum.*

2° Utrum in potestate ordinantis sit injungere unum tantum nocturnum, quem maluerit, sive officii de tempore, sive de Sanctis, quod ipsa die concurrat?

3° Utrum injungere possit unum nocturnum de officio defunctorum, vel parvo B. M. V., vel de alio Sancto?

4° Quando Episcopus ordinans nihil aliud exprimit, quam quod verba pontificalia sonant, utrum in potestate ordinatorum sit recitare tantum vel unum nocturnum *de tempore* ejus diei in qua ordines receperunt, vel quemlibet alium nocturnum, sive de tempore, sive de Sanctis illius diei in qua preces injunctas adimplere voluerint? »

XXV. Nous n'avons nullement l'intention d'énumérer et de discuter les différentes opinions des théologiens sur le véritable sens de la formule du Pontifical, qui fait l'objet de ce neuvième doute. A quoi bon, en effet, rechercher et peser les arguments d'écrivains, même très-graves, en une matière où l'ambiguité même des paroles dont il s'agit de déterminer le sens, et l'absence d'une loi ecclésiastique ou d'une décision de Congrégation, permettent à chacun d'abonder dans son sens. C'est ici une question de fait, qui se réduit à une pure et simple interprétation de mots. Il nous suffira donc de consulter les règles d'une saine critique pour en faire découler l'interprétation la plus sûre, et de confronter les termes cités du Pontifical avec les formules liturgiques, et le langage usité dans le Pontifical même. Toute cette interprétation se résume dans la détermination du sens des deux mots *nocturnum* et *talis;* ce sens une fois compris, la réponse aux quatre questions proposées ne présentera guère de difficulté.

XXVI Et d'abord, pour savoir ce que signifie le mot *nocturnum,* il est nécessaire de se rappeler quelle était la discipline primitive de l'Eglise relativement à la récitation des heures canoniques, comment ces heures était partagées, dans quel temps on les récitait, quel nom on leur donnait, et quels chan-

gements la suite des temps introduisit en cette matière. Mérati a traité ces questions avec beaucoup de clarté et d'érudition (1), et nous pouvons résumer ainsi ce qu'il en dit. 1° La partie de l'office qui se récitait pendant la nuit fut appelée *nocturne*, et dans les premiers temps, il n'y eut qu'*un seul nocturne*, composé de douze psaumes, comme celui de l'office actuel des féries, et comme le premier nocturne du dimanche. 2° La piété venant à s'accroître, on introduisit, pour la nuit qui précédait le dimanche et les principales fêtes, l'usage de trois nocturnes distincts, qui se récitaient à trois intervalles différents, et à chaque nocturne on ajouta des leçons. On voit par là une distinction explicite entre *nocturnum* et *nocturnos*, distinction fort importante à remarquer dans la question qui nous occupe. 3° Cet usage, adopté d'abord par les religieux, le fut ensuite également par les clercs. 4° La ferveur s'étant refroidie, on se mit à réciter ces trois nocturnes consécutivement, au lieu de s'assembler trois fois différentes pour prier. 5° Enfin, pour n'avoir pas à se lever la nuit, on se mit à réciter le nocturne ou les nocturnes lorsque le jour commençait à poindre, et à dire laudes aussitôt après : de là vint le nom de *matines*, donné à ce nocturne ou à ces nocturnes, parce qu'on les récitait de grand matin avec les laudes.

Ainsi, d'après le langage primitif et naturel de l'Eglise, *Nocturnus, Nocturni*, et *Matutinus* sont trois expressions qui représentent trois choses tout-à-fait différentes, et dont chacune a une signification qui lui est propre. Qui ne voit que, dans la discipline actuelle, l'*office de la férie,* ainsi que *le premier nocturne du dimanche* reproduisent exactement ce nocturne primitif, composé de *douze psaumes* ? qui empêche dès lors d'entendre ces paroles du pontifical : *Dicite nocturnum,* dans le sens obvie et naturel de l'unique nocturne de l'office férial, ou du premier nocturne de l'office du dimanche ?

(1) Observ. et addit. ad Gavant., *op. cit.*, sect. III, c. I, n. 1.

XXVII. Ce sentiment trouve sa confirmation dans la pratique ou la manière de s'exprimer du bréviaire romain. Dans les rubriques générales (tit. XIII, *de Matutino*), on distingue parfaitement le *nocturne* au nombre singulier, des *nocturnes* au nombre pluriel, de manière à désigner par ces expressions diverses deux choses différentes. Car on dit n. 2 : *In duplicibus et semiduplicibus dicuntur novem psalmi... per tres nocturnos distinctos ;* et l'on indique ensuite de quoi se compose chacun de ces trois nocturnes ; puis, venant à l'office de trois leçons, l'on prescrit *nocturnum feriæ, ut in psalterio, id est, duodecim psalmi cum sex antiphonis, et tempore paschali cum una antiphona Alleluia.* C'est ce qu'on voit plus clairement encore dans l'office de l'Ascension et dans ceux de Pâques et de la Pentecôte. Dans le premier, pour indiquer la pluralité des nocturnes, lorsqu'on en vient à assigner les antiennes de chaque nocturne, on dit d'abord, en forme de rubrique : *In I Noct. Antiph.,* etc.; *in II Noct. Antiph.*, etc.; *in III Noct. Antiph.,* etc. Mais dans les offices de Pâques et de la Pentecôte, où il n'y a qu'un seul nocturne, on dit d'une manière absolue : *Ad Nocturnum*, *Antiph.*, etc. Le Pontifical romain lui-même indique ouvertement la distinction entre un seul nocturne et plusieurs; car si dans le cas de la question présente il dit : *Dicite nocturnum,* au titre *De Ecclesiæ dedicatione seu consecratione,* il prescrit de chanter *les nocturnes* et les laudes en l'honneur des Saints dont les reliques doivent être placées dans l'autel. Mais nous aurons bientôt à revenir sur ce point.

XXVIII. En attendant, nous pouvons déjà, ce semble, conclure de ce qui précède que cette formule, *dicite Nocturnum,* n'a rien de commun soit avec le petit office de la Sainte-Vierge, soit avec l'office des Saints ou des défunts, soit avec matines et laudes, ou matines sans laudes, mais qu'elle emporte seulement l'obligation de réciter un nocturne de quelque férie. Nous disons : *soit avec le petit office de la Sainte-Vierge,*

soit avec l'office des Saints ou des défunts ; car 1° d'après le langage usité dans le Pontifical romain, lorsqu'on veut indiquer quelque office en particulier, on le fait en termes qui ne laissent pas de place au doute, ainsi qu'on le voit dans le rite de la consécration des églises : *Canendi nocturni in honorem Sanctorum,* etc. 2° Si les diacres et les sous-diacres n'avaient à réciter qu'un de ces nocturnes composés de trois psaumes seulement, ils auraient moins de prières à dire que les tonsurés et les minorés, auxquels le Pontifical prescrit les sept Psaumes de la pénitence avec les litanies, versets et oraisons. D'un autre côté, ces prières étant enjointes comme une charge et une obligation, il faut s'en tenir au sens strict et littéral de la formule par laquelle elles sont prescrites, à moins que la saine raison ne conseille de faire autrement. Or, tant s'en faut que dans notre cas la récitation *d'un seul nocturne* soit opposée à la saine raison, qu'elle est au contraire, ainsi que nous l'avons vu, conforme à la discipline ecclésiastique.

XXIX. Pour rendre plus complète la démonstration du sentiment que nous embrassons, voyons un peu plus en détail ce que nous avons insinué en passant, touchant le rite de la dédicace des églises. Le Pontifical, parlant des saintes reliques à préparer la veille au soir, pour être renfermées dans l'autel à consacrer, prescrit de réciter devant ces reliques des prières qu'il désigne en ces termes : « Celebrandæque sunt vigiliæ « ante reliquias ipsas, et canendi nocturni et matutinæ laudes, « in honorem Sanctorum quorum reliquiæ sunt recondendæ.» On voit, par cette énumération, que le Pontifical distingue le *nocturne* des *nocturnes,* comme aussi les *laudes matutinales* des nocturnes mêmes, et l'*office des Saints* de l'office férial, de telle sorte qu'il ne reste aucun doute sur la qualité et les parties des heures canoniques qu'on doit réciter dans ces veilles. Que l'on compare maintenant ce texte du Pontifical avec celui dont il est ici question, et l'on verra quel est le sens propre de

ces mots, *dicite nocturnum talis diei*, et celui de ces autres mots, *canendi nocturni et matutinæ laudes in honorem Sanctorum*. Quoi de plus simple, en effet, que de découvrir dans cette diversité de formules, ce qui est prescrit à dire ou à chanter dans l'un et l'autre cas ; s'il faut ajouter laudes ou non ; ce qu'on doit entendre par les *matutinæ laudes*, qui ne sont autre chose que ce que nous appelons aujourd'hui du seul nom de laudes. Dominique Macri, dans son *Hierolexicon*, v° *Laudes*, a eu soin de signaler ainsi le sens propre du terme employé par le Pontifical : « Episcopus diaconibus et subdiaconibus in « eorum ordinatione solet imponere onus recitandi his verbis : « Dicetis nocturnum talis feriæ (*sic*), et non ait : Dicetis matu- « tinum ; ne comprehendat etiam laudes. »

XXX. La formule en question, *dicite nocturuum talis diei*, ne faisant donc aucune mention ni de nocturnes au pluriel, ni d'un office particulier, de quelque titre que ce soit, il semble qu'on est en droit de conclure que ces paroles ne doivent s'entendre que du nocturne unique de la férie ou du premier nocturne du dimanche, qui était également le seul qu'on dit ce jour-là suivant l'ancienne discipline. Remarquons à ce propos que le Pontifical ne dit pas *Nocturnum talis feriæ,* mais *talis diei,* afin de comprendre le dimanche, et de désigner un nocturne quelconque de la discipline ancienne. Car ce mot *diei* non-seulement désigne quelque jour que ce soit de la semaine, mais exclut en outre tout autre titre de fêtes, et se réduit à nous faire entendre qu'il s'agit d'un nocturne dans le sens strict du mot, *et quidem feriæ vel dominicæ ut in psalterio, id est duodecim psalmi cum sex antiphonis, et tempore paschali cum una antiphona Alleluia*. Conséquemment, le mot *Nocturnum* ne pourrait pas ici se rapporter à quelque office d'un genre particulier, par exemple, à celui du Samedi-Saint.

XXXI. Il reste à voir, en recherchant le sens du mot *talis*, si ce nocturne doit être *exclusivement* pris du jour où les

ordres sont conférés soit dans les temps déterminés par le droit, soit *extra tempora*; ou s'il peut l'être de quelque jour que ce soit, au choix de l'Evèque qui a fait l'ordination. Or, le mot *talis* étant relatif, il n'indique rien par lui-même, s'il ne se rapporte tacitement ou implicitement à quelque chose. Il faut donc ou trouver une relation tacite ou explicite de ce mot, ou recourir à une autre interprétation. Pour nous, nous ne voyons aucune trace d'une relation qui nous offre un sens auquel nous puissions nous arrêter. En effet, ou bien ce mot *talis* se rapporterait au jour même où se fait l'ordination, et indiquerait par lui-même qu'il faudrait dire le nocturne de ce jour-là, ou bien il serait comme un avis donné d'avance à l'Evèque par le Pontifical, pour lui faire entendre qu'il doit enjoindre de réciter le nocturne du jour ou il conférera les saints Ordres. Mais ni l'une ni l'autre de ces interprétations ne paraît admissible, pour peu qu'on soit versé dans ces matières, et qu'on sache avec quelle précision s'exprime d'ordinaire le Pontifical. Dans la première hypothèse, il aurait dit plutôt, *hujus diei*, et dans la seconde, *illius diei*, et il aurait évité, dans l'une et dans l'autre l'emploi du mot *talis* qui est propre à jeter dans l'incertitude et l'ambiguité, comme il paraît par le doute même que nous examinons. Il nous faut donc suivre une autre route pour arriver à une interprétation probable.

XXXII. Dans les éditions modernes du Pontifical, le mot *talis* est du même caractère et de la même encre que le reste du contexte, et c'est là, croyons nous, toute la cause de l'ambiguité de cette expression. Il n'en était pas de même dans les anciennes éditions. Ainsi Georges Gobat, dans sa *Théologie expérimentale* (Trait. 8, f°. 772) dit avoir vu ce mot en rouge dans le Pontifical publié à Paris en 1637 par ordre des prélats de l'église Gallicane. Nous avons nous-même observé la même chose en trois autres exemplaires plus anciens encore du Pon-

tifical romain : 1° Une édition de Lyon 1542, « secundum ri- « tum Sanctæ R. E. una cum multis additionibus opportunis « ex Apostolica bibliotheca sumptis, » contient ce qui suit, fol. XIV : « Fratres carissimi, diligenter etc.. ad subdiacona- « tus vel diaconatus (ord.) nocturnum *talis* diei ; » 2° Une autre édition également de Lyon, intitulée : « Pontificale no- « viter impressum MCCCCCXI die v viij maii, » porte d'abord pag. xxvij, la rubrique suivante en caractère rouge : « Ponti- « fex accepta mitra et baculo, etc, vertit se ad ordinatos, et « stans hortatur.... quod orent pro eo et aliis quos voluerit, « injungens eis Missas et alia quæ viderit expedire ; » puis dans le texte : « Fratres etc.. ad subdiaconatum et diaconatum « nocturnum *talis* diei (1) ; » 3° Une édition de Venise 1520, de Luc-Antoine Junte (*de Juncta,* en italien, Giunti), porte également le mot *talis* écrit en rouge (2). Or, tout le monde sait combien les éditions des Juntes sont estimées (3), et l'on ne peut dès lors supposer que cette variété de couleur soit un effet du hasard ou de l'ignorance, mais il faut y voir une correction exacte de texte. On ne peut juger différemment des éditions citées de Paris et de Lyon, puisqu'on sait qu'il est sorti d'excellentes productions des ateliers typographiques de ces deux villes. Cette diversité de couleurs se trouvant donc dans des éditions d'époques et de lieux différents, mais toutes estimées, il en faut conclure que ce mot *talis* ne fait pas partie du contexte de l'allocution, mais qu'il est un avertissement donné à l'Évêque, et une sorte de parenthèse, comme s'il y avait *Dicite nocturnum diei* (*N. N.*), ou selon la remarque de Georges Gobat (*loc. cit.*) : *Dicite nocturnum* (talis, aut talis) *diei*. Quoi d'é-

(1) Ces deux exemplaires se trouvent à la bibliothèque du couvent des Dominicains, à la Minerve.

(2) Bibliothèque des Clercs réguliers, ministres des infirmes, couvent de la Madeleine.

(3) Tiraboschi, *Istoria della Letteratura Italiana* t. VII, p. 512 Petr. Ant. Crevenna, in catalogo libr. quos ipse collegerat, etc.

tonnant, que ce mot *talis* ait été peu à peu imprimé en noir, par suite de la négligence ou de l'ignorance des imprimeurs. Remarquons, du reste, que même quelques éditions récentes, comme celle d'Urbino 1819, in-folio, et celle de Malines 1845, in-8, portent ce mot écrit en rouge dans les *Additamenta* qu'on met depuis quelque temps à la fin du Pontifical *pro ordinibus uni conferendis* (1).

XXXIII. Une fois établi que le mot *talis* doit être considéré comme une rubrique indiquant à l'Évêque de prescrire aux diacres et sous-diacres ordonnés la récitation d'un nocturne de *tel* ou *tel* jour, il s'en suit que ce mot ne désigne pas *taxativement* le jour de l'ordination, mais qu'il laisse plutôt à l'Évêque la faculté de déterminer, suivant son bon plaisir, le nocturne de la férie, ou du dimanche dont il devra prescrire la récitation. Cette opinion trouve, d'ailleurs, un appui dans la pratique ancienne de l'Église, qui paraît avoir donné à l'Évêque le pouvoir et la liberté de prescrire aux ordonnés ce que bon lui semblerait, ainsi qu'il résulte de la rubrique du Pontifical imprimé à Lyon en 1511 (ci-dessus, n. XXXII). Là, en effet, on avertit d'abord l'Evêque, d'une manière générale, d'enjoindre aux ordonnés *Missas et alia quæ* VIDERIT EXPEDIRE ; puis réduisant en quelque sorte à la pratique la liberté qu'on vient de lui accorder, on ajoute immédiatement : *Ad subdiaconatum et diaconatum, nocturnum* TALIS (en rouge) *diei*, c'est-à-dire, de tel ou tel jour, au choix du prélat.

XXXIV. Disons un mot, en finissant, de la pratique actuellement en vigueur. D'après les informations que nous avons prises auprès de quelques Evêques très-recommandables par leur science et leur vertu, les uns imposent le nocturne de la férie courante du jour où ils confèrent les ordres, et les autres désignent selon leur bon plaisir le jour dont on devra dire le

(1) Tit. *de Ordinatione Subdiaconi*, p. 779, édit. de Malines.

nocturne. On peut très-bien conserver ces pratiques locales; et si l'Evêque ne désigne aucun jour en particulier, mais se borne à dire *nocturnum talis diei*, selon le texte même du Pontifical, ces expressions devront s'entendre du jour de l'ordination, et les ordonnés ne pourront jamais avoir la liberté de choisir eux-mêmes un autre jour. Car, dans ce cas, le mot *talis* devra s'entendre dans le sens de *hujus diei*, comme on le trouve formellement exprimé dans l'édition donnée à Rome en 1752, par Généreux Salomoni, *Præsidum facultate et privilegio Sanctissimi*, où l'addition pour l'administration de la confirmation et des ordres à un seul porte explicitement : *Dic nocturnum hujus diei*.

XXXV. Voici donc comment nous croyons qu'on peut répondre à chacune des questions proposées.

Ad 1 : *Verba Pontificalis Romani*: Nocturum talis diei : *intellige de unico nocturno feriali, vel de primo Dominicæ, ut in psalterio, id est duodecim psalmorum cum suis antiphonis de tempore, quem Episcopus ordinans designare potest, vel ipsius die quo habet ordinationem, vel alterius pro suo arbitrio.*

Ad 2 : *Provisum in primo.*

Ad 3 : *Prvisum in primo.*

Ad 4 : *In casu dicendum nocturnum ferialem ut supra, qui respondeat illi diei quo facta est sacra ordinatio.*

Dubium X.

« In Brevi nuper a Sanctissimo D. N. Pio PP. IX sub data 10
« decembris anno proxime elapso, per oratorem impetrato,
« pro indulto altaris privilegiati in collegiatis et parochialibus
« ecclesiis suæ diœcesis ad aliud septennium prorogando,
« clausula habetur tenoris sequentis : Ut quandocumque sa-
« cerdos aliquis... Missam pro anima cujuscumque Christifi-
« delis... ad prædictum altare... celebrabit, anima ipsa... in-
« dulgentiam consequatur.» Non ergo hic, ut alias in simi-

libus indultis fieri solet, exprimitur, quod debeat esse *de requiem* vel defunctorum Missa celebranda. Cum igitur theologi et canonistæ maxime dissideant in assignanda Missa quæ celebranda erit cum hujusmodi indulto, circa illius qualitatem silent; et aliunde cum S. hujus Congregationis decreta, quæ Missam *de requiem* pro applicanda defunctis hac indulgentia, quando locum habere potest, præscribunt, hac una niti videantur ratione, quod indulta altaris privilegiati juxta recentiorem stylum illam *defunctorum* Missam semper præscribere soleant; denique cum apud non spernendos AA. quoddam circumferatur S. Cong. Indulgentiarum decretum die 11 aprilis anni 1840 datum, quo declaratum fuit, ad applicandam defunctis illam indulgentiam altaris privilegiati, sive personalis, sive localis, non teneri sacerdotem, etiam diebus non impeditis, celebrare cum paramentis nigro colore; quod quidem decretum ab aliis recentioribus in sensu prorsus opposito laudatur, hinc orator, ne tanti momenti quæstio anceps omnino hæreat, ab hac S. Congregatione supplex exquirit, ut quid demum super illa tenendum sit, aperire dignetur.

XXXVI. Tout le monde sait qu'à l'occasion du décret porté par cette sacrée Congrégation le 5 août 1662, pour défendre de célébrer des Messes *de requiem* dans les doubles, il s'est élevé des doutes en diverses parties du monde, surtout quant à l'obligation imposée par plusieurs testateurs de dire, tous les jours ou à certains jours déterminés, des Messes *de requiem*. On sait pareillement que par les constitutions d'Alexandre VII, *Creditæ nobis*, du 22 janvier 1669, de Clément IX, *Cum fel. recordat.*, du 23 septembre 1669, et d'Innocent XI, *Alias postquam*, du 4 mai 1688, il a été décidé que, *tous les jours où d'après les rubriques* on ne peut dire de Messes des défunts, l'on satisfait à l'obligation de célébrer des Messes *de requiem*, par la célébration des Messes de la fête courante, soit que la célébration de ces Messes provienne de la pieuse volonté des

testateurs, ou seulement de la dévotion des fidèles, soit qu'elle ait lieu a un autel privilégié à perpétuité ou à temps, pour tous les jours de la semaine ou bien pour quelques-uns, ou pour quelqu'un seulement, et que les indulgences accordées par l'autorité apostolique en faveur des âmes du purgatoire leur sont applicables tout aussi bien que si l'on eût dit des Messes des défunts.

XXXVII. Ces déclarations du Siége Apostolique doivent couper court aux divergences d'opinions dont il est fait mention dans le doute, et il ne faut pas d'ailleurs rechercher avec trop de curiosité, sur quel autre fondement paraissent reposer les décrets de cette S. Congrégation, qui prescrivent la Messe *de requiem* pour l'application de l'indulgence, *quando locum habere potest.* Car, soit que les indults d'autel privilégié parlent expressément de la qualité de la Messe, soit qu'ils se taisent à cet égard, il ne faut pas chercher la raison de la pratique à suivre sur ce point, ailleurs que dans les Constitutions apostoliques relatives à cette matière. Cette sacrée Congrégation s'est prononcée pour l'observation exacte de ces constitutions, dans la cause *Bellicen.*, où, supposant que, pour gagner l'indulgence d'un autel privilégié, il était absolument requis de se servir d'ornements noirs, *uti exigunt decreta sacrorum Rituum Congregationis*, on demandait qu'il fût permis de dire la Messe à cet autel avec la couleur du jour, et de gagner toutefois l'indulgence plénière quotidienne : la sacrée Congrégation répondit le 21 juillet 1848 : « Enunciata decreta intelligenda esse de « Missa defunctorum, seu de requie, quæ omnino in casu di- « cenda est, quando a rubrica permittitur, nam juxta Constitu- « tiones summorum Pontificum romanorum Alexandri VII, « Clementis IX et Innocentii XI, indulgentia altaris privilegiati « duplicibus (et de même tous les jours où les rubriques ne « permettent pas de célébrer des Messes des défunts) lucratur « per celebrationem Missæ officio diei respondentis, et cum

« colore paramentorum convenienti, una cum applicatione sa-« crificii.»

XXXVIII. Pour ce qui est du décret de la sacrée Congrégation des indulgences dont on fait mention dans le doute, en voici la teneur, extraite des archives de cette sacrée Congrégation : « Incerti loci in Gallia. Quæritur a S. Congregatione In« dulgentiarum. 1° Utrum etc. 2° Utrum qui privilegium ha« bet personale pro quatuor Missis in hebdomadis singulis, « debeat cum paramentis colore nigro celebrare diebus non « impeditis, ut possit indulgentiam plenariam pro animabus « defunctorum lucrari? S. Congregatio respondit : « *Affirma« tive.*» 3° Utrum qui celebrat in altari privilegiato pro sin« gulis diebus debeat semper uti paramentis nigris diebus « non impeditis, ut indulgentiam privilegii consequatur? S. « Congregatio respondit : « *Ut in secundo.*»

XXXIX. On voit par tout ce qui précède, la réponse qu'il faut donner à la question proposée. On pourrait sans doute l'expédier en ces termes: « Detur in *una Bellicen.* sub die 22 julii « 1848.» Nous serions toutefois d'avis qu'elle fût exprimée d'une manière complète et, comme on dit, *per extensum,* soit pour plus de clarté, soit pour énoncer, conformément aux Constitutions pontificales citées, que l'indulgence de l'autel privilégié peut se gagner par la Messe correspondant à l'office du jour, non-seulement dans les *doubles*, comme dit le décret *Bellicen*; mais aussi *in omnibus diebus quibus* (*licet non duplicibus*) *juxta rubricas Missæ defunctorum celebrari non possunt,* ce qui a été déclaré par Innocent XI, et ce qui n'est qu'implicitement contenu dans ledit décret. Quant au sens et à l'authenticité du décret du 11 avril 1840, le suppliant pourrait être renvoyé à la sacrée Congrégation des Indulgences.

Nous pensons donc que la réponse pourrait être ainsi conçue: *Juxta alias decreta, ac præsertim in Bellicen.* 21 *julii* 1848, *Missæ defunctorum, seu de Requie in casu omnino dicenda est,*

quando a rubrica permittitur; nam juxta constitutiones Summorum Pontificum Alexandri VII, Clementis IX, et Innocentii XI, indulgentia altaris privilegiati in duplicibus, et iis diebus quibus juxta rubricas Missæ defunctorum celebrari non possunt, lucratur per celebrationem Missæ officio diei respondentis, et cum colore paramentorum, cum applicatione sacrificii. Quoad decretum 11 *aprilis* 1840 *S. Congregationis indulgentiarum, orator recurrat ad eamdem S. Congregationem.*

XL. Voici maintenant les décisions prises par la S. Congrégation.

« Ad Postulatum I, II et III. Pro gratia, et novum calen-
« darium subjiciatur examini S. Congregationis.

« Ad Postulatum IV. Juxta votum.

« Ad Postulatum V. Affirmative ad formam decreti gene-
« ralis 24 septembris 1726, absque elevatione ritus.

« Ad Dubium I. Affirmative ad primam partem; negative
« ad secundam.

« Ad Dubium II. Juxta votum.

« Ad Dubium III. Juxta votum.

« Ad Dubium IV, V et VI. Dilata, et videatur particulariter.

« Ad Dubium VII. Juxta votum.

« Ad Dubium VIII. Juxta votum.

« Ad Dubium IX. Juxta votum.

« Ad Dubium X. Juxta votum, id est, detur decretum Bel-
« licen. 22 julii 1848. »

(*Granaten. Postulatorum et Resolutionis dubiorum,* 11 *augusti* 1860).

TRAITÉ DE L'ADMINISTRATION TEMPORELLE DES FABRIQUES D'ÉGLISES.

(SUITE.)

XXXIV. Existe-t-il des incompatibilités relativement aux fonctions de fabriciens ?

1° Tout le monde est d'accord que les exclusions ne se présument pas, mais doivent être prononcées par la loi. On ne doit donc admettre d'incompatibilités que celles qui résultent de la loi. Il faut donc ou un texte précis, ou que l'incompatibilité résulte tellement de la force des choses, qu'il ne soit pas possible que les deux fonctions se trouvent en même temps réunies sur la même tête. Elles ne peuvent être établies par analogie et par induction. Les inconvénients passagers qui pourraient, en certaines circonstances, résulter de certains cumuls, ne peuvent donc pas être des motifs suffisants pour faire déclarer qu'ils ne sont pas autorisés par la loi (1).

XXXV. 2° Il n'y a aucun texte du décret de 1809 ou d'autres lois qui crée quelqu'incompatibilité expressément pour les Fabriques. D'où nous n'admettons pas d'incompatibilité expresse.

XXXVI. Avouons toutefois que tous les auteurs ne sont pas de cet avis. « Le décret du 30 décembre 1809, *dit Brixhe,* ne « s'explique point sur les fonctions publiques incompatibles « avec la charge de membre d'une Fabrique d'église ; mais ce « silence n'empêche pas qu'il existe quelques règles sur la

(1) Cf. Prompsault, *Dict. cit.*, V. *Conseils de Fabriques*, t. I, col. 1132; Corbière, *op. cit.*, t. I, p. 414; Delcour, *op. cit.*, n. 11, p. 8; De Champeaux, *Bulletin des lois civiles ecclésiastiques*, t. V, p. 27, num. 8; André, *Législation civile ecclésiastique*, V. *Incompatibilité*, t. II, p. 187; *Journal des Conseils de Fabriques*, t. I, p. 173 et 192. V. aussi un avis du Conseil d'État, en date du 4 août 1840, ci-dessous n. LIII.

« matière; notamment, la loi du 24 vendémiaire, an III, « tit. II, art. 2, loi toujours en vigueur, a déclaré : — Aucun « citoyen ne pourra exercer, ni concourir à l'exercice d'une « autorité chargée d'une surveillance médiate ou immédiate « des fonctions qu'il exerce dans une autre qualité. — Ainsi, « ne peuvent être fabriciens les gouverneurs des provinces, « respectivement à la province où ils exercent leurs fonctions, « les commissaires d'arrondissement, les membres des dépu- « tations permanentes des conseils provinciaux et le ministre « des cultes lui-même; tous ils exercent une surveillance sur « les Fabriques; l'incompatibilité ne peut être ici dou- « teuse (1). » Cette incompatibilité est admise par MM. Lauwers (2), Prompsault (3), Corbière (4). Sans toutefois se prononcer pour ce sentiment, M. Delcour apporte un nouvel argument en sa faveur: « L'article 84, n. 2 de la loi communale « prête un nouvel appui à cette interprétation, en rendant ces « incompatibilités communes aux membres des commissions « administratives des hospices et des bureaux de bienfaisance. « Il est clair qu'il y a les mêmes motifs pour appliquer cette « disposition (5). »

XXXVII. Nous ne pouvons adopter cette incompatibilité, parce que la loi provinciale a fixé les incompatibilités des fonctions de gouverneur, art. 97 et 140, de membres de la députation permanente, art. 96 ; de commissaire d'arrondissement, art. 97 et 140; et de greffier provincial, art. 97 et 140 ; elle n'en établit aucune entre ces fonctions et celles de fabriciens. Or, comme le dit Bivort, « il est de principe que les incompa- « tibilités sont de strict droit, qu'elles ne peuvent s'étendre

(1) V. *Incompatibilité*, p. 400.
(2) *Commentaire* sur l'art. 3, n. 7, p. 31.
(3) *Membres de la Fabrique*, 5° tom. II, col. 904.
(4) *Loc. cit.*
(5) N. 11 bis, p. 9.

« par analogie ni s'appliquer à des cas non prévus par la « loi (1). »

La loi du 24 vendémiaire an III (15 octobre 1794), ne nous paraît point applicable à notre cas. Elle règle les incompatibilités entre les diverses *fonctions publiques:* cela résulte clairement de l'article 2 du titre IV (2). Or, comme il a été prouvé antérieurement (3), les fonctions de fabriciens ne sont point des fonctions publiques; en conséquence, elles ne tombent point sous l'application de la loi du 24 vendémiaire an III. En outre, peut-on dire que les Fabriques sont soumis à la surveillance des autorités provinciales, dans toute la rigueur du terme? Nous en doutons sérieusement; car, comme le disent les auteurs, le droit de surveillance emporte le droit de se faire rendre compte de l'administration (4). Or, le gouverneur, la députation permanente, le commissaire d'arrondissement ont-ils le droit de se faire rendre compte de l'administration de la Fabrique? Certes, si la Fabrique s'adresse à la province pour en obtenir des subsides, elle devra joindre à sa demande une copie de son budget et de son dernier compte. Comment la province s'assurerait-elle autrement de la nécessité de venir au secours de la Fabrique? Mais est-ce là un droit permanent de se faire rendre compte de l'administration de la Fabrique? Certainement non. Pour certains actes encore, la Fabrique a besoin de l'autorisation de la députation permanente; mais est-ce là le droit de surveillance dont parle la loi du 24 ven-

(1) *Commentaire sur la loi communale de la Belgique*, art. 52, p. 68. V. aussi *Loi communale expliquée*, art. 48, à la fin de l'ouvrage : *Lois des communes de Belgique*, p. 488.

(2) « *Les fonctionnaires publics* qui réuniront actuellement des fonc« tions incompatibles, seront tenus de faire leur option, etc., *Pasinomie*, première série, tom. VI, p. 297. V, tit. I, art. 2; tit. II, art. 3.

(3) Introduction, chap. V, n. III, 5e série, tom. I, p. 483.

(4) *Loi communale expliquée*, art. 91, pag. 505; Bivort, *op. cit.*, art. 91, pag. 113.

démiaire an III? Encore une fois non; car, ce droit d'autoriser certains actes n'emporte aucunement le droit de se faire rendre compte de l'administration.

Et quand même la loi du 24 vendémiaire an III eût été applicable aux fonctions des conseillers de Fabriques, l'application qu'en font ces auteurs n'en serait pas moins illégitime ; car on devrait la considérer comme modifiée sur ce point par les lois provinciale et communale. Ces lois ayant réglé les incompatibilités des autorités administratives de la province et de la commune, ont abrogé les dispositions de la loi du 24 vendémiaire, dont elles se sont écartées, et par conséquent l'incompatibilité que nous combattons. Ce principe a été reconnu par une instruction du Ministère de l'intérieur, en date du 18 juin 1836 (1).

XXXVIII. Quelle serait, du reste, la conséquence du principe que nous combattons ? C'est que les conseillers communaux, qui exercent une surveillance immédiate sur l'administration des hospices et des bureaux de bienfaisance (2), ne pourraient être membres de ces administrations. Aussi M. Brixhe soutient qu'ils ne peuvent l'être (3). Mais cette opinion est évidemment contraire aux dispositions de la loi communale, qui a spécifié les incompatibilités applicables aux membres des hospices et des bureaux de bienfaisance (4). Aussi les autres auteurs se gardent-ils de mentionner cette incompatibilité (5). Et de fait, dans une foule de communes, nous

(1) Cf. Bivort, *op. cit.*, art. 48, p. 65.

(2) Cf. les articles 79 et 84 2° de la *Loi Communale*.

(3) *Manuel raisonné par ordre alphabétique de l'administration des bureaux de bienfaisance belges*, V. *Incompatibilité*, p. 327.

(4) V. les articles 48, 49 6° et 84 2° de la *Loi Communale*.

(5) Cf. Bruno, *Code administratif de Belgique*, n. 2034, tom. I, p. 438; Van Overloop, *Notice historique sur les institutions de bienfaisance*, n. 275, p. 136.

comptons des conseillers communaux parmi les membres du bureau de bienfaisance (1).

XXXIX. Le second argument n'est pas plus concluant. D'abord, les incompatibilités, nous l'avons vu, ne s'établissent point par analogie. Eût-on donc les mêmes motifs qui ont fait rendre ces incompatibilités communes aux membres des commissions administratives des hospices et des bureaux de bienfaisance, il ne nous serait pas permis, dans le silence de la loi, de les étendre à d'autres cas. Mais est-il bien vrai qu'il y ait les mêmes motifs pour appliquer cette disposition ? Nous ne le pensons pas. En effet, on ne peut dire que les Fabriques soient à proprement parler, placées sous la surveillance des autorités provinciales. En est-il de même des bureaux de bienfaisance et des hospices, dont les budgets-comptes sont ou réellement soumis à l'approbation de la députation permanente, ou peuvent du moins y être soumis par suite de réclamation (2)? Cette différence de position n'explique-t-elle pas suffisamment la différence dans la législation de ces diverses administrations?

XL. Du chef de la même loi, M. Lauwers exclut de la Fa-

(1) Brixhe lui-même en fait l'aveu : « Presque toujours, dans les « communes rurales, les conseillers communaux sont aussi membres « des bureaux des établissements de bienfaisance. » *Manuel raisonné de l'administration des bureaux de bienfaisance belges*, V. *Budget*, p. 123. Comment ce cumul serait-il général s'il était contraire à la loi ?

(2) Art. 79 de la loi communale : « Les budgets et les comptes des « administrations des hospices, des bureaux de bienfaisance et des « monts de piété de la commune, sont soumis à l'approbation du con- « seil communal. En cas de réclamation, il est statué sur ces objets « par la députation permanente du conseil provincial. » Néanmoins, pour les communes placées sous les attributions des commissaires d'arrondissement, les budgets et les comptes des bureaux de bienfaisance et des hospices devront, dans tous les cas, être soumis à l'approbation de la députation permanente du conseil provincial.

brique tous les serviteurs de l'église : « C'est en vertu de la « même loi que nous déciderons que les serviteurs de l'Eglise, « le sacristain pas plus que les autres, ne peuvent être mar« guilliers ou conseillers de Fabrique. Toutes les règles ad« ministratives et de la plus stricte convenance concourent « d'ailleurs pour défendre qu'un serviteur de la Fabrique ou « de l'église devienne membre de la Fabrique, et puisse aspirer « par cette voie à devenir président du conseil ou membre du « bureau. Cette position serait intolérable pour le curé, hu« miliante pour le vicaire et gênante pour tous; quand bien « même le sacristain serait notable, il faut à tout prix empê« cher son élection, et, s'il est élu, provoquer sa démis« sion (1). »

XLI. Nous adoptons en partie la décision de M. Lauwers, non pas à cause de la loi du 24 vendémaire an III, puisque nous ne la croyons pas applicable aux conseillers de Fabriques; mais pour un autre motif, parce que ordinairement les serviteurs de l'église, pas plus que les autres serviteurs, ne sont des personnes *notables*. Nous en exceptons toutefois le sacristain ou clerc qui, dans un grand nombre de localités, surtout où la foi est encore vivace, est après le curé le personnage le plus notable de la commune. Nous ne voyons aucun inconvénient à ce qu'il fasse partie du conseil de Fabrique ou du bureau des marguilliers. Quel mal y a-t-il à ce qu'il devienne président du conseil ou du bureau, et qu'il ait ainsi la préséance sur son curé? Est-il plus humiliant pour le curé d'être présidé par son clerc que de l'être par un autre de ses paroissiens? Le curé ne trouvera-t-il pas le contraire? Ne préfèrera-t-il pas voir son clerc à la tête de la Fabrique? Le clerc n'est-il pas censé mieux connaître les besoins du culte et du service religieux? Le curé ne trouvera-t-il pas en lui un appui plur sûr, un défenseur plus solide des intérets religieux de la paroisse?

(1) *Ibid.*, n. 8, p. 31.

Et, en règle générale, le clerc n'aura-t-il pas pour son curé plus d'égards qu'un simple laique ? Il nous semble donc qu'aucune des règles de la plus stricte convenance n'interdit aux clercs l'entrée de la Fabrique. Quelle serait, en outre, la conséquence de la règle admise par M. Lauwers ? C'est que le curé devrait être, de droit, le président du conseil et du bureau; car il est pour le moins aussi inconvenant que le curé soit présidé par un simple laique, son paroissien, que par son clerc. Cet argument prouve donc trop, et par suite ne prouve rien.

XLII. S'il n'y a point d'incompabilités expresses, comme l'enseigne Vuillefroy (1), Larade et Caugé (2), ne doit-on pas en admettre de tacites ?

Prompsault estime qu'il y a incompatibilité à l'égard des personnes qui reçoivent un traitement de la Fabrique, parce que la loi française du 21 mars 1831, déclare qu'aucun agent salarié par la commune ne peut être membre du conseil municipal (art. 18). Il répugne en effet qu'on soit appelé à fixer et à voter le chiffre de sa propre rétribution. Cette exclusion est, du reste, conforme au principe du décret du 20 nivose an II (c'est le même que celui de la loi du 24 vendémaire an III); et il est trop raisonnable, ajoute Prompsault, pour que nous hésitions à l'étendre au conseil de la Fabrique (3). Corbière (4), De Champeaux (5), Mgr Affre (6) et Brixhe (7) adoptent la même manière de voir. « Cette incomptabilité, *dit ce dernier*,

(1) *Traité de l'administration du culte catholique*, V. *Fabrique*, n. II, p. 334.

(2) *Op. cit.*, V. *Conseils de Fabrique*, n. 5, p. 214.

(3) V. *Membres de la Fabrique*, t. II, col. 904. Cf. t. I, col. 1131; t. III, col. 582.

(4) Tom. I, p. 414.

(5) *Bulletin*, etc , t. v, pag. 28, n. 13.

(6) *Op. cit.*, p. 31, note 6, *in fine*.

(7) V. *Incompatibilité*, p. 400.

a été adoptée par la loi communale, article 48 ; une telle disposition n'existe pas quant aux Fabriques ; mais la convenance morale est là pour recommander d'éviter des nominations qui ne peuvent s'harnoniser avec elles. »

XLIII. « Nous préférons, *avec M. Delcour* (1), nous en tenir aux principes. Cette cause d'incompatibilité n'est écrite dans aucune des nombreuses dispositions législatives relatives à l'organisation des Fabriques, et cependant les exclusions doivent résulter de la loi. » C'est aussi l'opinion du *Journal des conseils de Fabrique* (2), de l'abbé André (3). Du reste si par là même qu'on reçoit un subside de la Fabrique, on était incapable d'en faire partie, il faudrait commencer dans un grand nombre de paroisses, par en exclure le curé. Si le subside que la Fabrique accorde au curé, n'est pas pour lui une cause d'incompatibilité, comment le deviendrait-il à l'égard d'un autre ?

On trouve qu'il répugne qu'un homme soit appelé à délibérer sur le chiffre de son traitement et à en règler le montant. Mais qui empêche de suivre dans ce cas la règle tracée par notre loi communale, qui interdit à tout membre du conseil d'être présent à la délibération sur des objets auxquels il a un intérêt direct (4) ? C'était la règle établie par le règlement de la Fabrique de l'église de Saint-Donatien d'Orléans, homologué par arrêté du Parlement, en date du 15 décembre 1783 : « Si le curé ou quelqu'un des membres qui composeront l'as« semblée, avait un intérêt personnel à l'objet qui sera mis en « délibération, il sera obligé de se retirer, pour laisser la li« berté des suffrages, aussitôt que le président de l'assemblée « lui aura fait connaître l'intérêt qu'il a à l'objet sur leqnel il « s'agit de délibérer (5). On ne peut certes aujourd'hui en

(1) N. 11, p. 4.
(2) Tom. p. 173.
(3) V. *Fabricien*, § v, tom. II, p. 99.
(4) Art. 68. Cf. *Loi provinciale*, art. 63.
(5) Art. 9, Boyer, *op. cit.*, t. II, p. 151. M. Lauwers adopte cette

faire une obligation; mais la plupart de ceux qui seront dans ce cas auront assez le sentiment des convenances pour se retirer de la séance pendant qu'on délibérera sur le montant de leur traitement (1).

XLIV. Quelques auteurs, entr'autres Dieulin (2), *le Journal des conseils de Fabrique* (3), apportent une foule de motifs pour prouver que les fonctions de sacristain et de conseiller de Fabriques sont incompatibles. On lui dénie la qualité de *notable,* mais bien à tort dans un grand nombre de paroisses (5).

On s'appuie sur le motif que nous venons de réfuter : le traitement qu'il perçoit de la Fabrique. On prétend que son vote ne serait jamais libre. « Dépendant du curé qui le nomme « et le révoque à son gré, du moins dans les localités rurales, « ainsi que des autres conseillers qui votent sa rétribution, il « ne jouirait pas d'une liberté suffisante dans les discussions « et les délibérations du conseil. » On oublie d'abord que le curé est soumis à des lois qui ne lui permettent pas de nommer et de révoquer son clerc à son gré. Cette nomination et cette révocation appartient à l'Evêque, qui bien certainement ne fera pas usage de son droit, selon le bon plaisir du curé qu'un vote de son clerc aura contrarié. En outre si cet argument avait quelque valeur, il faudrait aussi écarter du conseil de Fabrique tous les curés, auxquels les Fabriques donnent un traitement; car eux aussi auraient perdu leur indépendance, la liberté de leur vote.

mesure, p. 94, n. 3 *in fine*, ainsi que De Champeaux, *Bulletin des lois civiles ecclésiastiques*, t. v, p. 45, n. 19.

(1) *Le Guide des Curés*, t. I, p, 17, note 2.

(2) Tom. III, p. 215.

(3) V. *Sacristain*, § I, t. II, p. 415.

(4) « Dans certaines contrées, *dit avec raison M. Delcour*, le clerc « est rangé parmi les principaux habitants, et il jouit d'une grande « considération. » N. 11, p. 9.

Nous avons déjà répondu (n. XL) au quatrième argument de ces auteurs qui prétendent, avec M. Lauwers, que la position du curé serait intolérable, si le clerc était élevé à la présidence du conseil ou du bureau. Enfin, dit-on, un décret du 20 nivôse an II interdit à tout citoyen déjà employé, l'exercice d'une autorité chargée de la surveillance médiate ou immédiate des fonctions qu'il occupe. Ce principe, qui est d'un intérêt général, est applicable à l'espèce; car, en qualité de fabricien, le sacristain concourrait à régler son traitement et à surveiller son service. Nous avons déjà dit que cette règle ne regardait pas les Fabriques. Ajoutons que les sacristains ne sont pas soumis à la surveillance des conseils de Fabriques, ils sont, comme les enfants de chœur, sous la dépendance immédiate des curés, ainsi que porte une décision ministérielle du 13 octobre 1812 (1).

XLV. Il en est qui veulent également exclure le vicaire. Nous lisons, en effet, dans une lettre du ministre des Affaires ecclésiastiques (France) en date du 29 août 1829: « Une décision « de mes prédécesseurs a résolu négativement la deuxième « question que vous m'avez soumise, relative à l'admission des « vicaires comme membres ordinaires des conseils de Fabri- « ques. Le motif principal repose sur les dispositions de l'arti- « cle 3 du Règlement général, portant que les membres d'une « Fabrique doivent être pris parmis les notables, et être do- « miciliés dans la paroisse. D'un autre côté, les vicaires, en « général, n'ont point leur domicile dans la commune où ils « exerçent leur ministère, et ce domicile ne leur est point ac- « quis par l'exercice même de leurs fonctions; puisqu'aux ter- « mes de l'article 106 du Code civil, le citoyen appelé à une « fonction publique temporaire ou révocable conserve le do-

(1) Ap. Champeaux, *le Droit civil ecclésiastique*, tom. II, p. 403, note 3.

« micile qu'il avait auparavant, s'il n'a pas manifesté d'in-
« tention contraire.

« Les vicaires sont en outre appelés, par l'article 4 du dé-
« cret du 30 décembre 1809, à remplacer les curés et desser-
« vants. Leur élection spéciale rendrait donc inutile cette dis-
« position, et exposerait le conseil de Fabrique à se trouver
« souvent incomplet (1). »

XLVI. M. Lauwers n'est pas aussi absolu et ne s'oppose à l'élection du vicaire, que quand il est seul, et n'a pas de collègue. Il pose d'abord en principe que le législateur veut voir figurer dans le conseil de Fabrique l'élément religieux et l'élément communal; et afin que ces éléments ne fissent jamais défaut, la loi a permis qu'en cas d'absence ou d'empêchement, un échevin vint remplacer le bourgmestre, et un vicaire la personne du curé. Or, « dans les paroisses où il n'y aurait
« qu'*un seul* vicaire qui serait membre *élu* du conseil, l'auto-
« rité religieuse, en cas d'absence du curé, en cas d'empêche-
« ment ou de maladie, ne serait plus représentée. Il y a plus,
« Le bourgmestre n'est pas, comme le curé, membre de droit
« du bureau. Or, dans le bureau comme dans le conseil, le
« curé peut se faire remplacer par le vicaire, lequel y siègera
« alors à la première place et comme autorité établie par la
« loi. Dans ces deux cas si le vicaire unique est déjà membre
« élu du conseil de la Fabrique, l'empêchement du curé pour
« autant qu'il dure pendant un certain temps, ne rendra pas
« seulement le conseil incomplet, et ses délibérations quelque-
« fois impossibles, mais la séparation des pouvoirs du conseil
« et du bureau essentielle dans l'organisation des Fabriques
« se trouvera, de fait, éludée.

« Supposons un curé infirme dans une paroisse qui n'a pas
« de vicaire. Le prêtre coadjuteur que le curé se fera donner,

(1) *Journal des Conseils de Fabriques,* t. x, p. 275.

« pourrait également être élu membre de la Fabrique, au même « titre que le vicaire. Mais comme le vicaire aussi, il remplacera le curé dans le conseil et dans le bureau comme membre de droit, on aurait ainsi ou bien un conseil de Fabrique « légalement incomplet pendant des années, si chez le coadjuteur le caractère électif s'efface devant le caractère légal dont « l'absence du curé le revêt temporairement, ou bien un bureau illégalement constitué si la présence du prêtre coadjuteur dans ce collége lui conserve la qualité de membre élu « du conseil.

« Nous concluons, avec le ministre des Affaires ecclésiastiques de France (circulaire du 29 août 1839), que l'élection « spéciale d'un vicaire, *tout au moins dans les paroisses où ce vicaire n'a pas de collégue*, pouvant rendre *inutiles* les dispositions « des articles 16 et 13 du décret, ou exposer le conseil à se « trouver incomplet pendant un temps plus ou moins long, ne « serait ni légale, ni convenable.

« Du reste il existe d'autres motifs qui commandent aux vicaires de se tenir éloignés du conseil de la Fabrique. Le vicaire est habituellement subsidié par la Fabrique et puis, « étant membre de la Fabrique, les autres conseillers pourraient « l'appeler à présider son supérieur, ce qui ne sied pas (2). »

XLVII. M. Gaudry va plus loin encore, et veut qu'on ne nomme membre d'un conseil de Fabrique aucun ecclésiastique attaché à la paroisse : « Tout ecclésiastique attaché à une « paroisse est sous les ordres du curé, par conséquent dans « une sorte de dépendance; or, la Fabrique se compose de « laïques chargés des intérêts civils de l'Eglise, justement pour « séparer l'administration de ces intérêts civils, des intérêts « religieux, et aussi pour empêcher le clergé d'user d'une ma-

(1) *Op. cit.*, pag. 28 sqq. La circulaire citée est de 1829 et non de 1839.

« nière trop absolue de ce qui appartient à la masse des ci-
« toyens.

« Si un ecclésiastique de la paroisse pouvait être membre « du conseil de Fabrique, pourquoi ne serait-il pas président? « Il présiderait alors, avec voix prépondérante, son propre « curé pour régler des intérêts paroissiaux ; il pourrait être « trésorier, et alors quelles garanties légales aurait la commune « pour la conservation de ses intérêts? Il pourrait être mem- « bre et même président du bureau, et tous les pouvoirs se « trouveraient ainsi dans les mains du curé par l'influence « qu'il exercerait. Ajoutons que si l'on nommait un ecclésias- « tique membre d'une Fabrique, on pourrait en nommer deux, « trois, et même les nommer tous dans le clergé de la paroisse ; « ce serait dénaturer complètement l'institution, si utile ce- « pendant dans l'intérêt même du clergé (1). »

On pourrait ajouter que, si « d'après les anciens réglements, « si l'on en croit M. Lauwers, *aucun ecclésiastique*, autre que « le curé, ne pouvait assister à aucune assemblée, non pas « même dans le cas d'absence ou d'empêchement du curé. — « Ce sont les termes mêmes de l'article 7 du réglement du « 23 décembre 1752, et les auteurs ont soin d'ajouter que cette « défense était portée dans l'intérêt de la prépondérance du « principe religieux, représenté et personnifié par le curé « seul (2). »

XLVIII. Que penser de ces opinions? D'abord nous constaterons que M. Gaudry est seul de son sentiment ; jusqu'ici du moins nous n'avons rencontré aucun auteur moderne qui ait partagé son avis. Nous disons *moderne* ; car un auteur ancien, Jousse, a soulevé la même prétention, en s'appuyant sur l'arti-

(1) *Traité de la législation des Cultes*, n. 973, t. III, p. 183 sqq.

(2) *Loc. cit.*, pag. 30. Quels sont les auteurs dont veut parler M. Lauwers? Pour notre part, nous n'en connaissons aucun qui assigne ce motif au règlement de 1752.

cle 7 du réglement du 13 décembre 1752, pour la paroisse de Saint-Pierre-le-Marché de Bourges. Mais nous ferons remarquer que de tous les réglements qui ont été publiés par Jousse et Boyer, c'est le seul qui contienne cette défense. Aussi Boyer combat-il sur ce point l'opinion de Jousse, et cite un réglement du parlement de Bretagne, de l'an 1560, où il est dit, « qu'il « sera élu, de la part des recteurs ou curés, un homme d'é- « glise, qui sera appelé le troisième marguillier (1). » Les autres réglements qui désignent les personnes incapables d'entrer dans le bureau des marguilliers, ne font aucune mention des ecclésiastiques. Bien plus les réglements appellent à ces fonctions tous les habitants, pourvu qu'ils soient probes, solvables, et soient à même de les remplir : « Tous les habitants, « porte le réglement de la Fabrique de Chateauneuf-en-Thi- « merais, approuvé par arrêt du parlement en date du 21 août « 1784, pourront être élus marguilliers, pourvu qu'ils soient « de bonne vie et mœurs, d'une probité reconnue, qu'ils sa- « chent lire et écrire, et que par leur état et profession ils « puissent en remplir les fonctions avec assiduité (2). » Dira-t-on que par ces dernières paroles, on a voulu exclure les ecclésiastiques ? Ce serait faire trop d'injure au bon sens de nos pères. C'est donc en vain qu'on ferait un appel aux anciens réglements.

XLIX. Les arguments de M. Gaudry sont loin d'être concluants. Nous pourrions nous contenter de leur opposer le silence du législateur. S'il avait voulu faire de la *laïcité* une condition essentielle pour entrer dans le conseil de Fabrique, il n'eût pas manqué de le dire, et d'ajouter à l'article 3 : *et laïques*. Son silence est une preuve qu'il n'a pas considéré le caractère sacerdotal comme une cause d'exclusion. Il en est une preuve

(1) *Op. cit.*, part. I, tit. I, sect. III, tom. I. p. 28. Ce règlement est rapporté dans les *Mémoires du Clergé de France*, t. III, col. 1185 sq.
(2) Boyer, *op. cit.*, tom. III, p. 185.

d'autant plus éloquente qu'une décision ministérielle du 19 mars 1806, porte expressément : « Les membres du conseil « peuvent être pris indifféremment parmi les laïques et parmi « les ecclésiastiques (1).» Cette réponse serait déjà suffisante. Mais examinons les arguments de M. Gaudry.

Il suppose l'absence d'indépendance suffisante dans les ecclésiastiques qui seraient membres du conseil. N'en déplaise à M. Gaudry, ce défaut d'indépendance se fera bien plus sentir dans les membres laïques vis-à-vis du bourgmestre, surtout s'ils sont en même temps conseillers communaux, que dans les ecclésiastiques vis-à-vis du curé. Serait-ce un motif de déclarer les conseillers communaux inhabiles à remplir les fonctions de conseillers de Fabriques? Nous disons qu'on trouvera plus de véritable indépendance chez les ecclésiastiques que chez les laïques, parce que l'indépendance est le résultat de la conscience, et il y a, en règle générale, plus de conscience chez les ecclésiastiques que chez les personnes du monde.

Est-il vrai que le législateur a voulu que la Fabrique se composât de laïques pour séparer les intérêts civils de l'Eglise des intérêts religieux? Où en est la preuve? Il nous semble que le décret organique nous offre la preuve du contraire. En effet, le législateur nous déclare que les Fabriques sont instituées pour assurer l'exercice du culte et le maintien de sa dignité. Au lieu d'établir un antagonisme entre les intérêts civils et religieux, le législateur n'a-t-il pas évidemment voulu que les administrateurs eussent surtout en vue les intérêts religieux? Certes, il n'a pas voulu que le curé seul administrât les biens de l'Eglise ; mais a-t-il prétendu exclure de cette administration tout autre membre du clergé? Nulle part il ne le laisse soupçonner.

(1) Vuillefroy, *op. cit.*, p. 334, note *b*; Prompsault, V. *Conseillers de Fabrique*, tom. I, col. 1134.

Quel inconvénient y aurait-il à ce qu'un ecclésiastique présidât son curé pour régler des intérêts paroissiaux? N'est-il pas plus à même qu'un simple laïque de le faire convenablement?

Mais quelle garantie légale aurait la commune pour la conservation de ses intérêts, si un ecclésiastique devenait trésorier? Singulière question! En quoi la qualité du trésorier diminue-t-elle les garanties légales de la commune? Le caractère sacerdotal du trésorier fera-t-il fuir le bourgmestre du sein du conseil de Fabrique? Le trésorier, parce qu'il serait ecclésiastique, serait-il moins obligé de déposer une copie de son compte à la mairie? Pourrait-il plus que le laïque, faire d'autres dépenses que celles autorisées par le conseil ou le bureau? Sera-t-il plus porté qu'un laïque à s'enfuir avec les fonds de la Fabrique, ou sa qualité de prêtre le rendrait-elle inepte à remplir ces fonctions? En quoi donc les garanties légales de la commune seraient-elles diminuées? Est-ce précisément parce qu'il aura mérité l'estime de ses concitoyens, que ce prêtre présentera moins de garantie? M. Gaudry essaiera-t-il de justifier son assertion, en prétextant l'absence de fortune chez les ecclésiastiques? Mais son assertion serait encore trop générale : il existe des ecclésiastiques qui jouissent d'une assez belle fortune pour que la Fabrique ou la commune n'aient rien à craindre de leur gestion comme trésoriers. Du reste, on doit avoir assez de confiance aux lumières et au bon sens des conseillers, et des marguilliers, qui ne porteront pas leur choix sur un homme qui n'offre pas de garanties suffisantes. En tout cas, la possibilité d'un abus n'est pas une raison pour créer une incompatibilité.

Mais il pourrait devenir membre du bureau, voire même président! et alors le curé ne serait-il pas le maître absolu? Si ses collègues le choisissent pour marguilliers, voire même pour président du bureau, c'est qu'il leur aura donné assez de

preuves de son indépendance à l'égard du curé ; car, quiconque est au courant de ce qui se passe, et voit quelque peu fonctionner les Fabriques, sait parfaitement que les fabriciens se gardent bien de mettre le curé dans une position à exercer un pouvoir absolu. La crainte de M. Gaudry est purement chimérique.

Que dire de sa dernière supposition ? Que tout le conseil pourrait être composé d'ecclésiastiques? Il faut avoir une bien mauvaise canse à défendre pour en être réduit à de si pauvres arguments. Nous pourrions d'abord nier la possibilité morale de son hypothèse : car, depuis cinquante ans que la loi fonctionne, le cas ne s'est jamais présenté. Mais soit ; admettons-la : que s'ensuivrait-il? Est-il dans l'esprit du législateur que le conseil soit, à l'exception du curé, exclusivement composé de conseillers communaux? Certainement non. Le cas pourrait cependant se présenter, et nous connaissons des communes où il s'est déjà présenté. En réalité de ce qu'on pourrait abuser, et de ce qu'on abuse quelquefois de la latitude laissée par le législateur, s'ensuit-il qu'on puisse frapper d'incapacité toute une classe de personnes ? Cela n'est ni logique, ni rationnel. Depuis quand la possibilité d'abuser d'un droit est-elle devenue une cause légitime de nier l'existence de ce droit? On voit donc combien peu est fondée l'opinion de M. Gaudry. Voyons celle du ministre français.

L. M. de Montbel semble refuser aux vicaires la qualité de notables de la paroisse. Qu'un impie refuse de reconnaître la dignité du caractère sacerdotal dont le vicaire est décoré, nous le concevons ; mais qu'un ministre, chargé par sa position de prendre en main la défense du clergé, vienne lui jeter cette insulte ; c'est un oubli inconcevable. Comme le dit Mgr Affre, un vicaire est certainement notable, et plus notable que d'autres auxquels on ne conteste pas cette qualité (1).

(1) *Traité de l'administration temporelle des paroisses*, pag. 31,

Si le vicaire n'acquiert point, par l'exercice même de ses fonctions, un domicile légal dans la commune, il peut facilement y suppléer, en y transportant réellement son domicile (1). Du reste, nous avons vu antérieurement que le domicile de fait est suffisant, suivant l'opinion la plus probable (2).

L'entrée du vicaire au conseil rendra-t-elle inutile l'article 4 du décret organique? Pas toujours. Dans les paroisses où il y a plusieurs vicaires, cette raison n'aura aucune valeur. Et même pour les autres, l'inconvénient est-il si grand, que nous soyons obligés de créer une incompatibilité? Si la présence du curé ou de son remplaçant était d'une si grande nécessité, le législateur n'en n'eût-il pas fait une condition nécessaire de la tenue des assemblées? N'eût-il pas obligé le conseil à remettre la séance à un jour où le curé pût y assister? Ou n'aurait-il pas dû mettre des vicaires dans toutes les paroisses, afin que chaque curé eût un remplaçant en cas d'absence ou d'empêchement? L'absence du curé présente un bien plus grave inconvénient dans les paroisses où il n'y a pas de vicaire, puisque l'autorité religieuse n'a pas de réprésentant dans l'assemblée. Et cependant le législateur ne s'en émeut point! N'exagérons rien; c'est un inconvénient commun à tous les corps délibérants de ne pas toujours être complets.

A l'autorité de M. de Montbel, nous opposerons celle du ministre de l'Empereur, auteur du décret. Le 22 mai 1813, il décida que « le vicaire d'une paroisse peut être nommé con-« seiller (3). »

LI. La distinction de M. Lauwers n'est pas plus fondée, ni

note 6, fin. « Nul doute, *dit aussi Dalloz*, qu'il soit notable. » *Législation et Traité des Cultes*, ch. IV, n. 514, p. 222.

(1) V. les conditions nécessaires *ad hoc* ci-dessus, n. XIV, p. 233.

(2) V. ci-dessus, n. XVIII, p. 235.

(3) Vuillefroy, *op. cit.*, p. 534, note *b*; Prompsault, V. *Conseillers de Fabriques*, t. I, col. 1135.

ses arguments meilleurs. Il commence par nous dire qu'en cas d'absence du curé, ou d'empêchement, l'autorité religieuse ne serait plus représentée ; puis, oubliant ce qu'il vient d'écrire, il dit que le vicaire remplacera le curé dans le bureau comme dans le conseil, et y siégera à la première place et comme *autorité établie par la loi*. Cela est vrai, et par conséquent, l'autorité religieuse y sera encore représentée ; ainsi donc M. Lauwers réfute lui-même son premier argument.

Il ajoute qu'ainsi la séparation des pouvoirs du conseil et du bureau, essentielle dans l'organisation des Fabriques, se trouvera, de fait, éludée. Nous avouons qu'il nous est impossible de comprendre comment cette séparation serait éludée parce que le vicaire serait membre du conseil et remplacerait accidentellement le curé. Les pouvoirs du bureau recevraient-ils par hasard quelque extension, par cela même que le vicaire, qui remplace momentanément le curé, serait membre du conseil ? Le conseil en resterait-il moins le corps délibérant et législatif, et le bureau le pouvoir exécutif ? Nous le répétons, nous ne trouvons aucun fondement, aucune apparence de vérité à cette assertion de M. Lauwers.

Il en est de même de la supposition suivante ; M. Lauwers suppose un curé infirme qui ne peut assister aux séances et qui a un coadjuteur. Si ce dernier est *élu* membre de la Fabrique, de deux choses l'une : ou il remplace légalement le curé comme membre de droit, et alors le conseil sera légalement incomplet pendant des années ; ou il ne le remplace pas légalement, et alors le bureau sera illégalement constitué. M. Lauwers se trompe en regardant le coadjuteur comme éligible dans ce cas là. Dans son hypothèse, le coadjuteur est membre de droit du conseil et du bureau, et par là même il ne peut être membre électif. Car, comme le dit M. Berrier, « la qualité de fabricien électif ne peut être cumulée avec celle

« de *fabricien de droit* (1). » Si toutefois, M. Lauwers entendait parler du cas où le curé pourrait encore faire une partie de ses fonctions et notamment assister aux séances du conseil et du bureau, nous rentrerions alors dans le cas du simple vicaire, et pour ce cas, les arguments de M. Lauwers ont déjà reçu leur solution.

LII. L'administration française a exclu les adjoints au maire (en Belgique, les échevins) du conseil de Fabrique, et cela parce que les adjoints étant appelés à remplacer le maire en cas d'absence ou d'empêchement, toute nomination spéciale aurait pour résultat d'exposer le conseil à ne jamais être au complet, et de le mettre souvent dans l'impossibilité de délibérer. En outre, si les adjoints pouvaient être élus fabriciens, ils auraient également capacité pour devenir présidents ou trésoriers des Fabriques. Les maires ne peuvent point exercer ces fonctions, et la même incompatibilité existerait pour les adjoints, lorsqu'ils seraient appelés à remplacer les maires (2).

LIII. Les auteurs s'étaient généralement prononcés contre cette opinion, et ils l'avaient combattue par d'excellents arguments. « Le premier, c'est prononcer une exclusion réelle, « une véritable incapacité. Or, cette exclusion, cette incapa« cité, n'est écrite nulle part dans la loi. C'est un des prin« cipes les plus généraux, les plus incontestables du droit, « que les exclusions portées par le législateur doivent toujours « être interprétées dans leur sens le plus restreint, qu'elles ne « sauraient être étendues, et que l'on ne peut suppléer des « exclusions ou des incapacités qui n'ont pas été formellement « prononcées (3). » En outre, si l'on admettait le principe du

(1) Cf. Brixhe, *Journal des Conseils de Fabriques*, tom. I, p. 171. V. *Conseil de Fabrique*, n. 4, p. 224. André, V. *Fabrique*, § I, t. II, pag. 125.

(2) Lettre du Ministre du 20 février 1832, rapportée dans André, *Législation civile ecclésiastique*, V. *Adjoint*, § I, tom. I, pag. 51.

(3) *Journal des Conseils de Fabriques*, tom. I, pag. 192. Cf. André,

ministre français, il faudrait étendre l'incapacité à tous les membres du conseil municipal, puisque tous peuvent être appelés à remplacer le maire, et l'on fermerait ainsi la porte du conseil aux hommes les plus capables, les plus honorables, et les plus estimés de la commune. De plus, pour être logique, on serait forcé d'écarter, par application du même raisonnement, les adjoints au maire et les conseillers municipaux de toutes les commissions dans lesquelles le maire est en droit, en vertu de son titre, de siéger ou de se faire suppléer. Conséquence inadmissible et qui doit suffire pour nous faire rejeter le principe d'où elle découle. Enfin, l'absence ou l'empêchement du maire ne privera pas le conseil d'un membre ; car le maire peut se faire remplacer par un autre adjoint ou par un autre membre du conseil municipal. Dans tous les cas, comme le remarque très-bien le *Journal des Conseils de Fabriques*, « on ne voit pas qu'il doive en surgir un bien grand « inconvénient. Ce sera sans doute un membre de moins « dans le conseil ; mais il faut observer que ces conseils sont « assez nombreux, puisqu'ils comptent, avec les membres de « droit, onze membres ou sept au moins ; qu'il suffit de la « moitié des membres pour la validité des délibérations, et « qu'en cas de partage, le président a voix prépondérante « (décret du 30 décembre 1809, art. 3, 4 et 9) : l'absence d'un « membre ne peut donc entraver la marche des affaires. »

Un avis du conseil d'Etat a adopté cette manière de voir le 4 août 1840. « Considérant, *y lisons-nous*, qu'il n'existe point « d'incompatibilité légale entre les fonctions d'adjoint au

loc. cit., pag. 50 ; Gaudry, *op. cit.*, num. 973, tom. III, pag. 182 ; Prompsault, V. *Adjoint*, tom. I, col. 126 ; Affre, p. 31, note 6; Brixhe, V. *Fabrique*, n. 44, p. 367 ; Delcour, n. 12, p. 10 ; Corbière, tom. I, pag. 145 ; De Champeaux, *Bulletin des lois civiles ecclésiastiques*, tom. v, pag. 28, n. 11 ; Larade et Caugé, V. *Conseils de Fabriques*, n. 9.

« maire et celles de conseiller ordinaire de Fabrique, puisque « cette incompatibilité n'est établie par aucune disposition « des lois ou décrets qui règlent la matière; que les incompa- « tibilités sont de droit strict et ne peuvent être suppléées; « considérant d'ailleurs qu'on ne peut arguer d'une incompa- « tibilité de fait, puisque, dans le cas où un adjoint au maire « aurait été élu conseiller de la Fabrique, le maire, en cas « d'absence ou d'empêchement, pourrait être remplacé, aux « termes des lois ci-dessus visées, par un autre adjoint, et, à « défaut de celui-ci, par un conseiller municipal; est d'avis, « qu'il n'y a pas incompatibilité entre les fonctions d'adjoint « au maire et celles de conseiller ordinaire de Fabrique (1). » Cet avis fut adopté par le ministre, le 6 octobre suivant.

LIV. M. Lauwers, tout en reconnaissant qu'il n'y a pas pour les échevins une incompatibilité absolue, admet cependant que « il y a incompatibilité fondée sur des motifs seule- « ment de convenance pour les échevins et même pour les « conseillers communaux (2). » Ces motifs sont que « il peut « être à craindre, qu'ils n'apporteront pas toujours dans la « discussion et la défense des intérêts de la Fabrique, qui « peuvent être en opposition avec ceux de la commune, tout « le zèle et toute l'impartialité désirable. »

C'est trop général. Certes on trouve surtout dans les villes des échevins et des conseillers communaux dont le zèle et l'impartialité seraient à juste titre suspects. Mais d'un autre côté, nous devons reconnaître qu'il n'est pas rare, surtout dans les campagnes de rencontrer des conseillers communaux et même des échevins qui savent apprécier toute l'importance des principes religieux et qui apportent à la défense des intérêts de la Fabique tout le zèle qu'on est en droit d'attendre des catho-

(1) *Journal des Conseils de Fabriques*, t. VII, p. 50.

(2) *Op. cit.*, p. 30. Cf. Dieulin, *le Guide des Curés*, tom. I, p. 20, note 1.

liques les plus fervents. Tout ce qu'il y a à faire, c'est, le cas échéant, de travailler a empêcher l'élection d'un conseiller sur l'impartialité duquel on ne pourrait compter.

LXV. Brixhe exige que les conseillers sachent lire et écrire : « Inutile de dire que les conseillers de Fabrique doivent sa« voir lire et écrire et signer, les fonctions de président, de se« crétaire, de trésorier, fonctions qui, comme on le verra ci« après, entrent dans le cadre de l'institution, exigent même « une grande instruction (1). » On peut arguer de l'article 9 du décret organique qui ordonne que les délibérations soient signées par tous les membres présents à la séance. « L'obliga« tion de signer les délibérations, *dit Prompsault,* imposée « par l'article 9 du décret du 30 décembre 1809, suppose celle « de savoir lire et écrire (2). » Les anciens règlements exigeaient aussi que les marguilliers sussent lire et écrire : « Ne « seront élus pour marguilliers, *porte le règlement de la paroisse « de Morangis, du* 28 *février* 1756, que des habitants de bonnes « mœurs, d'une probité reconnue, et qui sachent lire et « écrire (3). »

LVI. De Champeaux ne paraît point partager cette manière de voir : « Il n'est pas indispensable, *dit-il,* pour la tenue des « séances, que le président sache écrire. Il peut suppléer à sa « signature par un signe quelconque apposé au bas de la déli« bération, qui se trouve suffisamment constatée par ce signe, « par celui des autres membres, et par la signature du maire « et du curé (4). » L'auteur cite dans ce sens une décision mi-

(1) V. *Fabrique*, n. 40, p. 365.

(2) V. *Conseillers de Fabrique*, tom. I, col. 1130.

(3) Jousse, *Recueil*, etc., p. 78, art. 4. Cf. 25 février 1763, art. 11; *ibid.*, p. 114 ; 15 décembre 1783, art. 11; Boyer, tom. II, pag. 152; 21 août 1784, art. 8, *ibid.*, pag. 185 ; art. 10, pag. 200 ; 7 septembre 1785, art. 11, *ibid.*, pag. 238 ; art. 9, pag. 292 ; 24 mars 1786, art. 6, *ibid.*, p. 390; 3 avril 1786, art. 10, *ibid.*, p. 407; 26 août 1786, art. 8, *ibid.*, p. 424 ; art. 8, p. 440.

(4) *Bulletin des lois civiles ecclésiastiques*, t. v, p. 43, n. 5.

nistérielle du 8 février 1812. S'il n'est pas nécessaire que le président sache écrire, à plus forte raison cela ne sera-t-il pas exigé des autres conseillers. L'abbé André suppose qu'il y ait des membres qui ne savent pas signer (1). Nous sommes assez enclins à ne pas regarder cette condition comme nécessaire, précisément parce que le législateur, qui avait les anciens règlements sous les yeux, n'a pas jugé à propos de la reproduire. Il a spécifié les qualités qu'il exigeait dans les conseillers de Fabrique, il n'a fait aucune mention de celle-là ; nous croyons dès lors qu'il n'en a plus voulu. Du reste, en l'exigeant, on éloignera souvent des conseils de Fabrique des hommes remplis de bon sens, et animés des meilleures intentions; résultat qui suffirait pour nous faire repousser le sentiment de Brixhe et de Prompsault.

LVII. Prompsault veut encore fermer l'entrée du conseil aux débiteurs de la Fabrique : « Il ne convient pas que le même individu soit en même temps... débiteur de l'église et administrateur de ses biens. En décidant le contraire, le ministre n'a pas fait preuve de beeucoup de discernement (2).

Vuillefroy est d'un autre avis : « Un débiteur de la Fabrique peut en être nommé membre : le règlement n'en prescrit pas l'exclusion ; rien, d'ailleurs, n'empêche la Fabrique de poursuivre ceux de ses membres, quels qu'ils soient, qui seraient ses débiteurs (3). » Vuillefroy cite dans ce sens une décision ministérielle du 21 août 1812. Ce sentiment repose sur les vrais principes. Quelle serait, en outre, la conséquence de l'opinion de Prompsault? C'est que les conseillers ne pourraient prendre en bail les biens de la Fabrique; car, par le fait même, ils deviennent ses débiteurs; or, cette conséquence est

(1) V. *Délibérations*, § I, tom. II, p. 7.

(2) V. *Conseillers de Fabrique*, tom. I, col. 1131.

(3) V. *Fabrique*, p. 334, note *b*. Cf. De Champeaux, *Bulletin des ois civiles ecclésiastiques*, t. V, p. 27, n. 9.

rejetée par Prompsault lui-même (1). Nous ajouterons que nous connaissons des paroisses où il serait impossible de composer un conseil de Fabrique, si l'on suivait l'avis de Prompsault.

LVIII. On a aussi soulevé des doutes à l'occasion de la parenté ou de l'alliance ; on a demandé si ce n'était pas une cause d'incompatibilité. Le préfet de la Vendée estimait que l'article 14 du décret organique s'appliquait aussi bien aux conseillers qu'aux marguilliers ; en conséquence il avait annulé l'élection d'un membre d'un conseil de Fabrique, parce qu'un proche parent de ce membre siégeait déjà au conseil.

Le Conseil d'Etat fut appelé à se prononcer sur la question, et il décida que la qualité de parents ou d'alliés à un degré quelconque entre deux ou plusieurs fabriciens, ne vicie pas leur élection, et ne donne pas lieu à la faire annuler. Voici les termes de l'avis, en date du 21 mai 1828 : « Considérant que « ce décret (30 décembre 1809) est divisé en deux sections bien « distinctes, dont la première traite du conseil de Fabrique, « et la deuxième du bureau des marguilliers ; que l'article 14, « placé sous le § 1er de la seconde section, s'applique, « évidemment à la composition du bureau des marguil- « liers, et non à celle du conseil de Fabrique ; que, pour « ce dernier, aucune exclusion formelle n'a été prononcée, et « qu'en effet les inconvénients résultant de la parenté y sont « moins importants que dans le bureau des marguilliers ; sont « d'avis : Que l'article 14 du décret du 30 décembre 1809 ne « s'applique qu'aux marguilliers (2). » La présence de deux proches parents dans une assemblée de quatre personnes peut, en effet, avoir des résultats fâcheux qui ne se présentent pas dans une assemblée de sept ou onze personnes. D'ailleurs, si c'était une incompatibilité, il serait souvent difficile, dans les

(1) V. *Adjudicataires*, t. I, col. 127.
(2) *Journal des Conseils de Fabriques*, t, III, p. 180.

paroisses d'une faible population, de trouver un nombre suffisant de conseillers. C'est, du reste, l'opinion unanime des auteurs (1).

LIX. Autrefois, on ne pouvait refuser les fonctions de marguilliers. « Les places de marguilliers étant des charges pu« bliques, *dit de Boyer,* quoiqu'elles soient des fonctions de « charité, il n'est pas loisible de les accepter ou de les refuser. « Celui qui, étant élu par la paroisse, ne peut opposer aucune « exemption, et qui n'a contre lui aucun titre d'exclusion, est « tenu d'accepter la place de marguillier. La paroisse doit l'y « faire contraindre par l'autorité des juges séculiers (2). »

Aujourd'hui il n'en est plus de même. « Les fabriciens, « *comme dit Mgr Affre,* peuvent refuser les fonctions qui leur « sont offertes, parce qu'elles ne constituent qu'un acte de re« ligion et de charité (3). »

LX. De là pourrait naître une grave difficulté, et l'abbé André assure qu'elle s'est déjà présentée plusieurs fois : il pourrait se faire que dans une paroisse, on ne trouvât personne qui voulût accepter les fonctions de fabricien. Que faire alors ? « Dans ce cas, *dit l'abbé André,* il appartiendrait aux « chefs de l'administration de prendre des mesures pour faire « cesser un tel état de désordre résultant du vice de la législation

(1) Vuillefroy, V. *Fabrique,* p. 334, note *c* ; André, V. *Parents et alliés,* t. II, p. 317 ; Dalloz, *Législation et Traité des Cultes,* n. 515, p. 222 ; Delcour, n. 10, p. 7 ; Corbière, V. *Fabriques d'Églises,* t. I, p. 413 ; Affre, p. 32 ; Larade et Caugé, V. *Conseils de Fabriques,* n. 5, p. 215 ; *Journal des Conseils de Fabriques,* tom. I. p. 173 ; Gaudry, *Traité de la législation des Cultes,* tom. III, n. 977 ; Prompsault, V. *Alliés,* t. I, col. 188 ; V. *Parents,* t. III, col. 52 ; *Mémorial belge des Conseils de Fabriques,* t. IV, col. 540 sq. ; De Champeaux, *Bulletin,* etc., t. V, p. 28, n. 12.

(2) *Principes sur l'administration temporelle des paroisses,* tom. I, pag. 37.

(3) Pag. 32. Cf. Dalloz, *op. cit.*, n. 517 ; André, V. *Fabrique,* § II, t. II. p. 126 ; Larade et Caugé, *loc. cit.*, n. 6, p. 216.

« actuelle des *Fabriques*. Quant aux curés, leur position serait « difficile, mais ils sont sans pouvoir pour la faire changer. « Leur responsabilité, néanmoins, reste à couvert, parce qu'il « y aurait injustice à leur imputer à faute un fait qui est « indépendant de leurs fonctions. Nous pensons, d'ailleurs, « qu'ils peuvent prendre toutes les mesures nécessaires pour « l'administration des revenus de la Fabrique, et que si la « critique municipale ou administrative venait s'attaquer à « leurs actes, ils seraient fondés à leur tour à renvoyer les re- « proches à ceux qui, chargés de l'exécution du décret du « 30 décembre 1809, n'auraient pas su en faire observer « toutes les prescriptions (1). »

Tout en admettant avec l'abbé André que le curé pourrait provisoirement administrer les revenus de l'église, nous pensons toutefois qu'il ne pourrait le faire seul, mais qu'il devrait appeler le bourgmestre, qui est aussi membre de droit de la Fabrique, à y concourir avec lui. Leur administration provisoire devrait, du reste, se borner aux mesures strictement nécessaires, aux actes qui ne pourraient être différés sans nuire aux intérêts de la Fabrique.

Une décision ministérielle du 24 février 1835, porte, au rapport de Dieulin (2), qu'une paroisse où l'on ne pourrait trouver un conseil de Fabrique s'acquittant de ses devoirs, pourrait être supprimée.

LXI. Autrefois en Belgique, et dans une partie de la France, les fabriciens n'entraient en fonctions qu'après avoir prêté serment d'administrer les biens de la Fabrique en bons pères de famille (3). Aucune loi ou règlement ne leur en fait aujourd'hui une obligation. Or le silence du décret et des divers règlements, dit Dalloz, suffit pour abroger les usages particuliers

(1) *Ibid.*, p. 127. M. Lauwers adopte cette solution, p. 51, n. 3.
(2) *Le Guide des Curés*, p. 14.
(3) V. introduction, chap. II, n. XV, p. 511.

à quelques provinces (1). C'est l'opinion commune (2) et qui ne peut faire de doute en Belgique, où la Constitution décrète qu'aucun serment ne peut être imposé qu'en vertu de la loi (3).

LXII. « En général, *dit Carré,* les marguilliers ne pouvaient « entrer en fonctions qu'après publication de leur nomination « au prône de la Messe paroissiale. Cet usage n'a point été ré- « tabli ; mais il est convenable de le suivre, afin que les pa- « roissiens connaissent leurs administrateurs (4). » Mgr Affre approuve également cet usage (5), ainsi que l'abbé André (6). De Champeaux va plus loin : « Les noms des fabriciens « *doivent* aussi être publiés au prône par le curé, comme cela « se pratiquait autrefois (7). » Nous ne pouvons admettre cette opinion, qui ajoute à la loi.

CONSULTATION I.

Messieurs,

Permettez-moi de soumettre à votre examen quelques doutes, et d'espérer que vous voudrez bien m'honorer d'une réponse soit directement, soit par l'intermédiaire de la *Revue théologique.*

I. Les actes d'un Concile provincial, ayant été approuvés à Rome, ont-ils force de loi dans toute leur teneur, même dans les points qui seraient une dérogation au droit commun et général ? Ainsi le Concile de Trente enjoint aux chapitres de ne nommer, *sede vacante,* qu'un

(1) *Législation et Traité des Cultes*, n. 514, p. 222.

(2) Cf. Brixhe, V. *Serment*, p. 529 ; Affre, p. 48 ; André, V. *Serment*, § I, t. II, p. 448 ; Carré, *Traité du gouvernement des paroisses*, n. 209, Delcour, n. 13, p. 10 ; Prompsault, V. *Serment*, t. III, col. 657.

(3) Art. 127 de la Constitution.

(4) *Op. cit.*, p. 135, note 3.

(5) *Op. cit.*, p. 32.

(6) V. *Fabrique*, § I, t. II, p. 126.

(7) *Bulletin des Lois civiles ecclésiastiques*, t. V, p. 32, n. 12.

official ou vicaire; et contrairement à cette prescription nous lisons dans le Concile de Sens, dont les actes ont été approuvés: Sede Episcopali vacante, sic ad Capitulum diœcesis administratio et juridictio transferuntur, ut infra octo dies teneatur constituere vicarium, aut secundum receptum in Galliis morem vicarios plures....

Est-ce donc un nouveau droit établi en faveur de la province ecclésiastique de Sens? ou bien faut-il admettre, ce qui répugne, que cette clause n'est d'aucune valeur, d'aucune autorité quoiqu'elle ait été sanctionnée par la Congrégation du saint Concile de Trente? Les chapitres de Troyes et de Nevers étaient autorisés, ce semble, à agir comme ils ont fait, en nommant plusieurs vicaires capitulaires.

II. Les chapitres sont obligés d'avoir des réglements et statuts approuvés par l'Ordinaire et revêtus de la sanction du Souverain-Pontife. Que penser alors d'un chapitre qui n'a pas de statuts particuliers? Peut-on le regarder comme canoniquement constitué?

Agréez, très-doctes Messieurs, l'assurance du profond respect avec lequel j'ai l'honneur d'être,

Votre très-humble et obéissant serviteur.

Ad. I. 1° Il faut distinguer deux sortes d'approbation. L'une est donnée *in forma communi*, et l'autre *in forma specifica* pour nous servir des termes de l'école. L'approbation est donnée dans la forme spécifique, lorsqu'elle est précédée de l'examen des statuts, et qu'on ne la fait dépendre d'aucune condition. « In forma specifia fieri dicitur, *dit Benoît XIV*, cui præmit- « titur causæ cognitio, et singula statuta diligenter expendun- « tur, ac deinde, nulla adjecta conditione, auctoritate aposto- « lica, *motu proprio atque ex certa scientia*, confirmantur (1). » Au contraire, elle est donnée dans la forme commune, si les décrets ne sont pas examinés et approuvés par le Souverain-Pontife de son propre mouvement et de science certaine, et si le Souverain-Pontife ne leur accorde son approbation qu'à la condition qu'ils ne soient point contraires au Concile de Trente et aux Constitutions apostoliques : « In forma communi, con-

(1) *De Synodo diœcesana*, lib. XIII, cap. V, n. 11.

« tinue le savant Pontife, confirmari dicuntur statuta, quæ non « singulatim examinantur, neque approbantur a Pontifice « *motu proprio et ex certa scientia,* atque apostolicæ auctorita- « tis robur illis non adjicitur absolute, sed solum conditio- « nate, videlicet, *si juste, canonice, aut provide facta sint; et* « *dummodo sacris canonibus, Tridentini Concilii* decretis, et « constitutionibus apostolicis non adversentur. » On la désigne encore sous le nom d'approbation ordinaire.

2° Il y a une grande différence entre ces deux sortes d'approbation. L'approbation dans la forme commune n'attribue aucun droit nouveau, ne confère aucune valeur à l'acte approuvé, on le suppose valide, et on l'approuve pour autant qu'il existe comme tel. « Confirmatio in forma communi, *écrit* « *Reiffenstuel,* nullum jus novum, neque valorem tribuit illi, « cui accedit; sed supponit actum jam validum, eumque ap- « probat, quatenus de jure validus existit (1). »

Au contraire, l'approbation dans la forme spécifique imprime à l'acte un caractère nouveau, fait disparaître la nullité dont il eût pu être frappé. Ce n'est pas une simple confirmation de ce qui a été fait: L'acte approuvé devient plutôt un acte émanant du législateur suprême, acquiert ainsi une force nouvelle et possède toute sa valeur. « Hujusmodi confirmatio, *dit en-* « *core Reiffenstuel,* facta ex certa scientia, novum jus tribuit « actui; eumque si forsan antea invalidus fuisset, firmum red- « dit atque validum.... Siquidem hujusmodi confirmatio ex « certa scientia, non est nuda et simplex confirmatio; sed po- « tius est nova concessio, atque in effectu dispensatio; ideo- « que vim habet, actum cæteroquin nullum, reddendi vali- « dum (2). »

3° Ces principes posés, appliquons les à la question qui

(1) *Jus canonicum universum*, lib. II, titul. XXX, n. 5. Cf. Schmalzgrueber, *Jus ecclesiasticum universum*, lib. II, titul. XXX, n. 4.

(2) *Loc. cit*, n. 7. Cf. Schmalzgrueber, *Loc. cit.*

nous est proposée. Ou les actes du Concile provincial de Sens ont reçu l'approbation dans la forme spécifique, où ils n'ont été approuvés que dans la forme commune. Nous n'avons pas vu le décret d'approbation, nous ne savons donc dans quelle forme elle a été donnée : il nous est impossible par conséquent de répondre catégoriquement ; nous devons ainsi donner la solution pour les deux hypothèses.

Dans le premier cas, la nullité, qui affectait le décret du Concile provincial, a été couverte par l'approbation du Saint-Siége. Le Souverain-Pontife fait ce décret sien, le rend obligatoire pour toute la province : c'est donc un nouveau droit établi en faveur de la province ecclésiastique de Sens.

Dans le second cas, c'est-à-dire, si les décrets du Concile de Sens n'ont été approuvés que dans la forme commune, l'approbation n'a pas enlevé le vice radical dont quelques-uns étaient infectés. Etant contraires aux prescriptions du Concile de Trente, ces décrets n'avaient aucune force ; car il ne peut être au pouvoir de l'inférieur de renverser la loi de son supérieur (1). Or, l'acte d'approbation ne fait pas disparaître cette

(1) L'approbation du Concile de Sens a été donnée en la forme commune. Dans sa lettre du 5 décembre 1850 adressée aux Pères du Concile, le Saint-Père leur annonce seulement qu'il a remis les actes du Concile à la Congrégation du Concile : « Quæ quidem acta nostræ « Congreg. Concilii ex more examinanda mandavimus, quæ suo tem- « pore congruum de eisdem actis dabit responsum. » Celle du cardinal Maï, du 13 mars 1852, est plus étendue. Il loue et félicite les Evêques de la province de Sens des décrets qu'ils ont portés sur divers points de discipline, et il espère qu'on en verra sortir de grands fruits. Puis il ajoute : « Hisce litteris finem facimus pauca adnotando, « uti ex pagella huic adjecta colligere licebit, quæ in vestræ Synodi « actis expendendis moderanda sunt visa Sacræ huic Congregationi. » Mais il n'y a d'approbation que celle qui se trouve dans les lignes suivantes : « Recitatis autem matureque perpensis, in solemni PP. Car- « dinalium C. Trid. interpretum conventu, iis quæ a vobis in Domino « congregatis acta et constituta sunt ; iidem EE. PP. officio suo ad « normam const. Sixti V, *Impensa*, fungentes, hæc vobis significanda « demandarunt. »

nullité; car il n'est donné que sous la condition que les décrets provinciaux ne soient pas en opposition avec les lois générales de l'Eglise. Or, le décret dont il est ici question est directement et formellement opposé aux canons du Concile de Trente; l'approbation du Souverain-Pontife est donc inopérante à son égard.

4° Terminons par une remarque de son Eminence le Cardinal-Archevêque de Reims : « On peut dire, il est vrai, que « le jugement des Cardinaux est une approbation; mais cette « approbation est plutôt *négative* que *positive*; c'est la décla« ration qu'un Concile ne renferme rien de répréhensible, « rien qui soit digne de censure, *nihil censura dignum*, quoi « qu'il arrive quelquefois que ce Concile contienne, même « après avoir été corrigé, certains réglements que la Congré« gation *tolère* plutôt qu'elle ne les *approuve*. Le Saint-Siége « garde le silence, quand il ne croit pas opportun de réclamer, « attendant que le temps et les circonstances lui permettent « de le faire sans inconvénient. »

Ad II. L'existence des statuts capitulaires n'est aucunement nécessaire pour que le chapitre soit canoniquement constitué. Pour lui donner des statuts, on doit même, logiquement parlant, supposer le chapitre existant légalement et canoniquement constitué. Du reste, nous ne connaissons aucune loi ecclésiastique qui impose aux chapitres l'obligation de faire approuver leurs statuts par le Souverain-Pontife, comme le suppose notre respectable abonné.

CONSULTATION II.

Messieurs,

D'après votre article sur la nomination du curé de la cathédrale, série 4e, page 551 et suivantes, il me paraîtrait que cet ecclésiastique n'est nullement chanoine; question sérieuse et pratique. Là où la cure n'est pas *civilement* réunie au Chapitre, il n'y a que huit chanoines,

règle générale. Par cette réunion, on croyait avoir trouvé un expédient, autorisant à s'exprimer ainsi : *Le Chapitre se compose de neuf chanoines.*

Mais comme vous le dites, et je pense avec fondement, la cure est toujours *canoniquement* en dehors du Chapitre, et dès lors on ne peut compter à la cathédrale que huit chanoines et un curé de première classe. Or, il est tout clair qu'un curé quelconque, par sa nomination, n'est pas même chanoine honoraire. De là suit que le curé de la cathédrale ne doit pas prendre place aux assemblées capitulaires ou même parmi les chanoines titulaires aux offices. En le supposant chanoine honoraire, il paraîtra dans les cérémonies de la cathédrale, comme s'exprime le droit, *in loco receptionis.* Veuillez me dire, Messieurs, si ces conséquences vous paraissent conformes aux principes.

Un Chanoine de vos abonnés.

R. Cette lettre nous suggère quelques réflexions que nous soumettons succinctement à nos lecteurs.

1° Nous ferons d'abord observer que la réunion *civile* de la cure au chapitre est sans aucune influence pour la solution de notre question. Ce n'est pas du pouvoir civil que dépend l'érection des canonicats : leur érection rentre dans les attributions exclusives de l'autorité ecclésiastique. Que la cure soit donc unie *civilement* au Chapitre, ou qu'elle ne le soit pas, nous n'avons pas à nous en inquiéter.

2° Nous avons établi, croyons-nous, que les Evêques ne pouvaient pas, de leur propre autorité, unir la cure au Chapitre, après l'avoir érigée indépendante du Chapitre (1). Ce qui était au-dessus du pouvoir épiscopal a pu se faire légitimement avec l'intervention du Saint-Siége. C'est ainsi que, dans le diocèse de Digne, la cure est légalement unie au Chapitre, et le curé, à juste titre, placé au nombre des chanoines

(1) Cf. *Revue théologique* IVe série, pag. 557, n. 7 sq.

titulaires (1). Il en est de même dans le diocèse de Moulins (2). Nous ne doutons pas que d'autres Evêques de France n'aient soumis les statuts de leur Chapitre à l'approbation du Saint-Siége, et n'aient ainsi légalisé la position du chanoine curé de la cathédrale.

3° Où cette position n'a pas été régularisée, le curé est, de droit, en dehors du Chapitre, et la coutume qui date du commencement de ce siècle (1807), ne paraît pas avoir assuré aux curés le droit de prendre place au Chapitre. Il faudrait, pour cela, une coutume immémoriale, et telle n'est certes pas la coutume dont nous parlons. « Beneficiati ecclesiæ, *dit Scar-« fantoni*, si ex statuto, vel *consuetudine immemorabili*, admissi « fuerint ad vocem in capitulo, et stallum in choro, efficiun-« tur de corpore, et gremio ipsius capituli (3). » C'est la doctrine de la Rote, assure-t-il.

4° Nous adoptons donc sur ce point la manière de voir de notre respectable abonné. Il ne pourra donc assister aux assemblées du Chapitre, ni se placer au chœur parmi les chanoines capitulaires.

CONSULTATION III.

Trois abonnés nous demandent la solution de la même difficulté, qui a été proposée, disent-ils, dans les conférences

(1) Nous lisons dans les Constitutions capitulaires approuvées par le Saint-Siége, cap. I : « Capitulum nostræ cathedralis ecclesiæ Dinien-« sis, cui adnexa est cura animarum per alterutrum ex canonicis « exercenda, constat novem canonicis titularibus sacro presbyteratus « ordine insignitis. » Institutions diocésaines, tom. I, pag. 60.

(2) Art. 1, des Constitutions capitulaires également approuvées par le Saint-Siége : « Capitulum ecclesiæ cathedralis Molinensis novem « constat canonicis presbyteris, ex quibus unum eliget episcopus pro « cura animarum exercenda. » *Des usages et des abus*, pag. 106.

(3) *Animadversiones ad lucubrationes canonicales Ceccoperii*, lib. II, titul. XIII, n. 4.

cantonnales de leur diocèse. L'un d'eux s'exprime en ces termes :

« Il s'agissait de déterminer la place que doit occuper, dans une Messe des vivants, la collecte pour les morts. Le membre, chargé de résoudre la question, prétendit que lorsque cette commémoraison est ordonnée par la Rubrique, elle est bien la pénultième de toutes celles que commande la Rubrique, mais non l'avant-dernière de toutes ; parce que, selon lui, les oraisons commandées doivent toujours se placer avant les autres. Nous eûmes beau objecter les termes du Missel qui portent *semper penultimo loco*, il persista dans son opinion, en sorte que rien ne fut conclu. Je trouvai aussi hasardées quelques autres de ses opinions, par exemple, qu'on ne peut en un semi-double, ou une Messe votive, ajouter une oraison pour les morts ; puis, qu'une oraison commandée par le supérieur est une oraison votive, et qu'il y avait des cas où l'oraison pour les morts était la dernière. Il alléguait à ce propos un décret de 1835, rendu, je crois, pour Namur, mais je ne comprenais pas trop comment cette décision était favorable à ses idées. Bref, nous réclamons vos lumières, Messieurs, et nous espérons que vous donnerez sur tous ces points une solution claire et conforme aux principes. Agréez, etc. »

1. Les *Mélanges théologiques* ont traité une question qui a beaucoup d'analogie avec celle qu'on nous propose ici, à l'occasion de l'oraison commandée pour la défunte reine des Belges. Après avoir rapporté les raisons qui ont pu déterminer l'Eglise à donner l'avant-dernière place aux oraisons pour les morts, ils concluent (1) avec Cavalieri. « Defunctorum col-« lectis penultimum deberi locum, nedum relate ad orationes « a rubricis prsæcriptas, sed etiam ad eas quæ de superiorum « mandato dicendæ forent, aut ex celebrantis placito vel de-

(1) 5e Série, pag. 142.

« votione adderentur, suffragatur admodum et dictio *semper* « rubricæ, quæ per jurisconsultos exponitur pro omni tempore « et pro omni casu. Demum dubitationem omnem adimit ru- « bricarum auctor, qui etsi in simplicibus et feriis, etiam « quinque et septem orationes ad libitum dici posse indulgeat « et probe sciat, adhuc defunctorum collectis penultimum « *semper* locum assignandum indicit; ergo talis utique iisdem « debetur, etiam relate ad orationes quæ de mandato aut pla- « cito adduntur. »

Nous croyons que c'est la seule interprétation raisonnable de la rubrique, et nous tenons que, *dans tous les cas, semper,* l'oraison pour les morts, aux messes des vivants, doit être placée de telle sorte, qu'il y ait toujours après elle une autre oraison, et qu'il n'y en ait qu'une.

2. La distinction que l'on apporte nous paraît insoutenable. Elle est :

1° *Opposée au sentiment commun.* Tous les liturgistes ne s'occupent pas de cette question, mais tous ceux qui en parlent la résolvent de la même manière. Nous pourrions citer ici plus de douze rubricistes très-estimés qui s'en expliquent clairement.

2° *Opposée aux décrets de la Congrégation des Rites.* Le premier décret relatif à la matière fut rendu sur la demande des chanoines de la Basilique de Latran, et se rapporte aux messes basses. Il ordonne de mettre pénultième l'oraison pour un défunt, même avant une de celles commandées par la rubrique, quoiqu'elle soit ajoutée librement par le prêtre. C'est donc déjà le contre-pied de la distinction dont on parle :

An in Missa *privata* de Sancto semiduplici, vel simplici, seu votiva, vel de infra octavam sive de feria non privilegiata, *dici possit* collecta pro particulari defuncto, puta *inclina*, etc., vel *Deus qui nos patrem*, etc. et similia? Et an ob istam omitti possit aliqua ex assignatis pro tempore, puta *a cunctis*, vel *ecclesiæ ?*

Resp. *Posse in penultimo loco*, nec omittendam ullam ex collectis pro tempore assignatis, 2 decembr. 1684 in Canon. Later. ad 6 (1).

Il s'agit, comme on le voit, non de l'oraison prescrite par les rubriques, qui est toujours *Fidelium,* ni d'une oraison commandée, mais de celles que le célébrant ajoute librement et à sa dévotion. La Congrégation permet de l'ajouter, mais à deux conditions.

1° Qu'elle sera *la penultième*, 2° et qu'on n'omettra aucune des oraisons ordonnées par la rubrique. Il faut donc bien qu'elle se mette *avant la dernière qu'ordonne la rubrique*, et ainsi il est faux de dire que les oraisons ordonnées se mettent toujours avant les oraisons votives, même quand il s'agit d'une oraison des morts. La Congrégation décide nettement le contraire. Si elle avait admis la nouvelle opinion qu'on met en avant, elle eut déclaré ou bien qu'il fallait placer cette oraison la dernière, ou bien qu'on devait ajouter une autre oraison votive, afin que l'oraison pour les morts put conserver la place pénultième. Or, c'est ce qu'elle n'a ni déclaré, ni insinué, et elle ne paraît pas y avoir le moins du monde songé.

3. Le second décret est celui dont parle notre abonné, pour le diocèse de Namur en 1835.

Il confirme et renouvelle la décision dont nous venons de parler, et l'interprétation que nous en avons donnée, mais il ajoute quelque chose relativement aux messes conventuelles. Voici ce décret:

Ex titulo quinto rubricarum generalium Missalis, nonnullis diebus facienda est commemoratio generaliter pro defunctis in Missa de die. Hæc commemoratio seu oratio *Fidelium* videtur ponenda penultimo loco, ex decreto diei 2 decembris 1684. Si vero præcipiatur ab Ordi

(1) *S. R. C. decreta*, v. Oratio, n. 8, Gardellini, n. 2924.

nario oratio pro re gravi, an oratio *Fidelium* dicenda est penultimo loco, seu immediate ante orationem præscriptam a superiore, vel antepenultimo loco, seu ante ultimam orationem a rubrica indicatam ?

Et S. R. C. respondit. Diebus a rubrica præscriptis, secundo loco etiam in Missa conventuali, juxta rubricas ; in Missis privatis, quando est semiduplex vel simplex, ad libitum sacerdotis pro aliquo defuncto, penultimo loco ante collectas, juxta recensitum decretum Sanminiaten., die 2 dec. 1684. *Die 23 maii* 1835, *in Namurcen.*, dub. 1, n. 4 (1).

L'Evêque de Namur doutait si peu que l'oraison pour les morts ordonnée ou votive, dût être mise avant la dernière ordonnée par la Rubrique, qu'il demande si elle ne doit pas même être l'antépénultième, lorsqu'il y a une oraison commandée par l'Ordinaire. Il comprenait donc comme nous le décret de 1684, et la Congrégation confirme manifestement, cette manière de l'entendre. Mais elle la confirme également dans le premier exemple, où il s'agit de la messe conventuelle. Alors, dit la Congrégation, l'oraison pour les morts a une double place assignée, la pénultième et la deuxième, *secundo loco* ETIAM. Comme la commémoraison des morts, aux jours où la Rubique l'ordonne, joue le rôle principal, elle doit venir après l'oraison du jour, dans les messes conventuelles; mais elle ne doit pas quitter pour cela la place qui lui est toujours assignée, et il faut qu'alors la deuxième place soit en même temps la pénultième : *Secundo loco etiam.* Cet *etiam* est inexplicable pour ceux qui ne veulent pas toujours placer pénultième l'oraison pour les morts, et il renverse complètement leur doctrine.

(1) *Decreta*, ibid., n. 10. Gardellini, n. 4597. C'est une chose regrettable que le peu de soin apporté à la correction typographique de toutes ces pièces authentiques. Ainsi le décret des chanoines de Latran est donné ici comme concernant San Miniato. De plus, il se trouve un *ante* qui nous paraît devoir être remplacé par *inter* ; autrement la phrase n'a pas de sens.

4. 3° *Cette distinction est opposée au sens naturel de la rubrique*. En effet, si la rubrique a voulu exprimer le sentiment que nous défendons, elle a dû employer pour très-clairs les termes suivants. « Si facienda sit commemoratio per defunctis, *semper* « *ponitur penultimo loco.* » Or ces expressions sont celles mêmes qu'emploie le Missel (1), et nous ne comprenons pas comment il est possible de les détourner de leur véritable signification, pour y découvrir une distinction quelque peu probable. Mais, nous dit-on, vous ne voyez pas que cette règle doit s'accorder avec celle du numéro précédent, où est tracé l'ordre suivant lequel doivent se dire les oraisons. Cette objection est extraordinairement faible. *a*) Quelle place le Missel assigne-t-il à l'oraison pour les morts? La pénultième. Or il n'y a qu'une place pénultième, comme il n'y a qu'une première, qu'une dernière oraison. Et quand occupe-t-elle cette place? *Semper,* toutes les fois que dans une messe des vivants, il y a mémoire des morts. Cette rubrique n'est-elle pas claire, manifeste, et qu'est-il besoin de recourir à une autre pour l'expliquer. *b*) Voyons cependant ce que dit le Missel au numéro précédent. « In faciendis commemorationibus servetur ordo « ut in Breviario. » Or voici ce que porte la Rubrique du Bréviaire (2). « Quando contigit fieri plures commemorationes « servetur hic ordo. » D'un double d'abord, puis du dimanche, d'un semi-double, d'un jour pendant l'octave, après cela des féries majeures et enfin d'un simple. La commémoraison d'un simple se fait toutefois avant les suffrages ou commémorations communes de la Croix, de la sainte Vierge, etc.

Tel est l'ordre du Bréviaire qui est suivi par le Missel. Mais dans celui-ci les suffrages sont remplacés par des oraisons du temps, ou même par les oraisons votives que le prêtre peut y

(1) *Rubric. gener. Miss.* § VII, n. 6.
(2) Tit. X, n. 11.

ajouter à sa dévotion. Il est clair que les oraisons ordonnées vont avant celles qui remplacent les suffrages, puisque l'ordre est le même qu'au Bréviaire. « De festo simplici ante orationem « quæ secundo vel tertio loco dicendæ assignantur, et hæ « dicantur ante orationes votivas, in quibus votivis servetur « deinde dignitas orationum, ut de SS. Trinitate, de Spiritu « Sancto, de SS. Sacramento, de S. Cruce ante votivam de B. « Maria : et de Angelis et S. Joanne-Baptista ante Apostolos, « et similiter in aliis. »

Il n'y a rien là pour la mémoire des morts, et cela se conçoit, puisque jamais dans le Brévaire on ne fait de commémoraison pour les trépassés, et que l'office des morts est totalement distinct des autres. Le Missel s'est borné, dans le n. 5, à rappeler et à appliquer la règle du Bréviaire : *Servetur ordo Breviarii.*

Il devait donc statuer quelque chose de spécial pour la mémoire des morts aux messes des vivants, et réciproquement pour la mémoire des vivants aux messes des morts. C'est ce qu'il fait dans le n. 6. Là nous lisons que, s'il faut ajouter une oraison pour les morts, elle se place toujours l'avant dernière ; mais que dans les messes des morts on n'ajoute jamais de mémoire pour les vivants, quand même l'oraison serait commune aux morts et aux vivants. La règle du n. 6 est donc tout-à-fait spéciale pour les oraisons des morts aux messes des vivants, ou vice versa, et elle ne doit nullement se corriger ou s'interpréter d'après celle du n. 5.

Nous trouvons en outre dans le texte du n. 5, une raison qui suffirait à renverser la prétendue objection. C'est que la dignité est une règle d'ordre des oraisons, *in quibus votivis servetur deinde dignitas orationum*. Or, si le n. 6 doit s'expliquer par le n. 5, l'oraison pour les morts ne sera jamais la pénultième, mais *toujours la dernière*, quand elle ne sera pas commandée par la Rubrique ; c'est sans doute ainsi que l'on pré-

tend vérifier le texte de la Rubrique et de la Congrégation des Rites, *semper penultimo loco!*

5. *c*) On nous demandera peut-être comment nous concilions la Rubrique ainsi entendue avec le décret de Namur qui ordonne de mettre l'oraison pour les morts en second lieu aux messes conventuelles. Mais nous répondons, d'une manière bien simple. C'est qu'on ne peut pas dire plus de trois oraisons à cette messe conventuelle. Puisque d'après les deux règles que nous avons exposées, cette oraison doit être en même temps la deuxième et la pénultième, il est clair qu'on ne peut pas en dire plus de trois, et que la concession de la Rubrique, en vertu de laquelle on réciterait cinq ou six oraisons dans les féries, ne s'applique pas à ce cas particulier. Il est à remarquer du reste que, s'il y a trois oraisons dans les féries et les simples, comme dans les semi-doubles, la Rubrique ne dit pas que ces oraisons doivent être les mêmes ; le nombre seul est prescrit, et conséquemment rien ne sera plus aisé que d'observer le décret de Namur entendu ainsi que nous l'avons expliqué.

Nous avons donc eu raison de dire que la distinction mise en avant dans certaines conférences cantonales, est tout-à-fait insoutenable. Elle ne supporte pas l'examen, et a contre elle le texte de la Rubrique, le sentiment unanime des auteurs et deux décrets de la Congrégation des Rites.

Ajoutons un mot concernant les autres assertions qui paraissent hasardées à notre abonné.

6. Peut-on ajouter en un semi-double une oraison pour les morts? Les décrets cités plus haut le permettent évidemment dans les messes basses; cependant à en juger par la teneur du décret de Namur particulièrement, il faudrait restreindre la concession à l'oraison pour un défunt en particulier, *ad libitum sacerdotis pro aliquo defuncto*. Ainsi l'oraison *Fidelium* ne serait pas permise. Remarquons encore que d'après le décret de 1684 cette oraison est surajoutée, et qu'on ne peut pas à cause

d'elle omettre quelqu'une de celles que prescrit la Rubrique.

7. Il faut renverser les notions des termes pour appeler votives les oraisons commandées par le supérieur. Une oraison votive est celle que le célébrant ajoute ou n'ajoute pas, à son choix; dès quelle est imposée, elle n'est pas votive.

Cavalieri distingue très-bien ces deux sortes d'oraisons dans le petit passage que nous avons transcrit au commencement de cette réponse, et personne jusqu'ici, croyons-nous, ne les a confondues.

8. Rencontre-t-on des cas où l'oraison pour les morts est la dernière dans une messe des vivants? Non, quand cette oraison est ordonnée par la Rubrique, ou lorsque le célébrant l'ajoute à sa dévotion. Comme il y a alors plusieurs oraisons, il est toujours facile de placer pénultième la collecte des trépassés. Mais quand l'Evêque ordonne une oraison *pro defuncto rege, pro defuncta regina,* les fêtes doubles, au jour desquelles il n'y a pas de commémoraison à faire, présentent nne grande difficulté. D'un côté, vous heurtez les règles, si vous n'ajoutez pas l'oraison commandée à la messe d'une fête double majeure ou mineure. D'autre part, si vous l'ajoutez, vous violez la Rubrique qui ordonne de toujours mettre à l'avant-dernière place l'oraison pour les morts. Que faire dans cette collision de principes? Les *Mélanges Théologiques* inclinaient pour le dernier parti, et pensaient qu'il valait mieux mettre l'oraison pour les morts la dernière, que de l'omettre aux jours doubles. Pour nous, l'autre parti nous semble préférable, parce que l'Evêque ordonnant une oraison, n'est pas censé vouloir violer les régles tracées par les Rubriques du Missel, ni vouloir par conséquent qu'aux fêtes doubles sans commémoraison, on ajoute l'oraison commandée pour les morts.

Au surplus, en de telles questions, les sentiments que l'on émet ne peuvent avoir qu'un certain degré de probabilité et

de vraisemblance; et il serait nécessaire, pour savoir à quoi s'en tenir, d'interroger la Congrégation des Rites.

En terminant, nous félicitons notre abonné d'avoir su se garder des nouveautés. Elles se produisent aussi en liturgie, et ne sont pas moins à craindre, que dans les autres matières ecclésiastiques, et on peut leur appliquer la recommandation de saint Paul à Timothée : *Devitans profanas vocum novitates*, VI, 20.

Pour tous les articles contenus dans ce cahier,

L'un des Secrétaires de la Rédaction, A. JOUBY.

Imprimatur :

Atrebati, die 20 januarii 1861.

† P. L., *Episcopus Atrebat. Bolon. et Audom.*

TABLE ALPHABÉTIQUE DES MATIÈRES

CONTENUES DANS LE DEUXIÈME VOLUME DE LA CINQUIÈME SÉRIE

de la Revue Théologique.

AUMÔNIERS. — Les Aumôniers ou Chapelains de prisons, d'hospices ou d'autres établissements de ce genre ne sont pas tenus d'appliquer la Messe pour les personnes qui leur sont confiées.

— Les Aumôniers ou Chapelains de religieuses, en France, sont-ils encore obligés de dire la messe conventuelle conforme à leur office? Les décrets prescrivant cette conformité sont-ils toujours en vigueur quoiqu'il n'y ait plus de religieuses proprement dites? p. 282. — V. aussi quelques questions pratiques sur le même sujet, *ibid.* p. 282-284.

BÉNÉDICTION. — Quand un prêtre bénit, par délégation de l'Évêque, des ornements sacerdotaux, cette bénédiction est-elle valide si lesdits ornements ne sont pas faits selon les rubriques? C'est-à-dire, l'Évêque est-il censé accorder le pouvoir de bénir les ornements sacerdotaux, même pour les cas où ces ornements ne seraient pas conformes aux règles prescrites par l'Église? p. 77.

La Congrégation des Rites a déclaré qu'il n'est pas nécessaire de bénir le sel chaque fois qu'on bénit l'eau. — Texte du décret, p. 279.

On ne peut asperger les autels latéraux avant la messe, p. 279.

BINAGE. — Le binage est illicite le jour des fêtes supprimées. Le curé chargé de deux paroisses, devra-t-il alors appliquer sa messe conjointement pour les fidèles de l'une et l'autre paroisse, ou sera-t-il tenu de faire l'application d'une autre messe pour les fidèles de la paroisse qu'il dessert par binage; p. 287, seq. — Messe *pro populo* pour un curé qui bine; p. 458.

BOUVRY. — V. *Requiem.*

CHANOINES. — (Insignes pontificaux accordés à des). 1. Encore que les dignités et les chanoines d'un chapitre aient obtenu le privilège d'officier pontificalement *quoties ipsis libuerit*, ils ne peuvent en user sans le consentement de l'Évêque et l'assistance du Chapitre; p. 54-56; p. 58-66.

2. Si le privilège des insignes pontificaux est accordé *ad instar abbatum*, cette clause ne s'entend que des insignes et non du rit; p. 54-56; p. 66-69.

3. L'usage des bas et des sandales de soie, même pour les diacres dans les messes solennelles; du fond rouge sous les garnitures transparentes des aubes et des rochets; de la triple bénédiction avec le

Saint-Sacrement, et à la messe solennelle, ne peut être conservé s'il n'est dûment justifié de l'existence d'un privilège *ad hoc;* p. 54-57 et p. 69-71.

4. La Sacrée Congrégation des Rites n'a pas jugé convenable d'étendre à d'autres circonstances le privilège de porter la croix pastorale avec les insignes pontificaux ; p. 54-57 et p. 71.

— *Églises collégiales.* — Application de la messe conventuelle. Les bénéficiers ou missionnaires d'une église collégiale sont tenus comme les Chanoines, à l'application de la messe conventuelle pour les bienfaiteurs en général; p. 152-157.

— Lorsqu'un Chanoine âgé et infirme a obtenu la permission de s'absenter du chœur, et de percevoir néanmoins tous les fruits de son canonicat et les distributions quotidiennes, a-t-il droit aux honoraires spéciaux attribués à ceux qui assistent à certains anniversaires. — Force de la coutume en cette matière ; p. 157-162.

— Si on ne peut pas alléguer la prescription contre un Chapitre pour ce qui est de la collation des canonicats, on demande le moyen de réclamer efficacement à ce sujet; p. 184-192.

Chanoines honoraires. — Leur antiquité; p. 290. — A qui appartient le droit de les nommer? p. 291. — Quid de la coutume qui a prévalu en France et en Belgique? p. 293-297.—D'une interprétation donnée par la *Correspondance de Rome* à la bulle d'érection de l'évêché de Bruges ; p. 297-300. — Pour quels motifs peut-on nommer des Chanoines honoraires? p. 300-302. — Combien l'Évêque peut-il en nommer? p. 302-305? — Quelles sont leurs obligations? p. 305-309.—Peut-on les obliger à assister au chœur et à faire leur semaine? p. 308. — Quels sont leurs droits? p. 309. — Quant à leur place au chœur? p. 310. — Quant aux distributions? 311. — Quant aux insignes canoniaux? 312-314. — Quid de la coutume en France et en Belgique? p. 315 seq. — Quant à la voix au Chapitre? p. 316-321. — Ont-ils droit aux prébendes vacantes? p. 321-327. — Sont-ils inamovibles? 327-328. — Le curé de la cathédrale est-il chanoine? 553.

— *Décrets de la Sacrée Congrégation du Concile : Chapitres.* — Absence du chœur. — Pointures. — En quoi les pointures (punctaturæ) diffèrent des distributions et en quoi elles leur sont assimilées. — Elles peuvent de droit dépasser le tiers des revenus de la prébende. — Si elles doivent être divisées entre les chanoines présents, ou bien appliquées à la Fabrique dé l'Église, ou à quelqu'autre lieu pie. — Elles doivent être réparties entre les douze mois de l'année? p. 445.

— *Chanoine théologal, professeur de séminaire.* — 1. Le Chanoine théologal, qui, en cette qualité, enseigne la théologie dogmatique ou l'Écriture sainte dans le séminaire, est dispensé de l'assistance au chœur pour tous les jours où il fait sa classe, lors même qu'il n'y donne qu'une seule leçon. — 2. Il peut prendre trois mois de vacances,

mais pendant ce temps là, il n'a pas droit aux distributions quotidiennes, s'il n'assiste pas au chœur; p. 453.

— *Prébende théologale.* — *Érection.* — Dans les églises qui doivent avoir un Théologal et qui ne l'ont pas encore, la première prébende qui vient à vaquer doit être érigée en prébende théologale, lors même qu'elle est soumise au droit de patronage; p. 522-525.

— *Chanoines pénitenciers.* — *Habit de chœur au confessional.* — Le Chanoine pénitencier doit entendre les confessions en habit de chœur, du moins si c'est la coutume de son église ; p. 525.

— *Chanoine jubilé ayant un coadjuteur.* — Le Chanoine jubilé qui obtient un coadjuteur perd-il par là les privilèges de l'indult jubilatoire? p. 527-537.

— *Chapitres de Cathédrales.* — *Vicaires.* — *Messe conventuelle, Hebdomadier.* — 1. Les vicaires des chapitres de Cathédrales sont tenus à l'application de la messe conventuelle à leur tour, s'ils ont droit pour cela à un honoraire ? — Comment le leur fournir ?

2. Les Chanoines et les dignités ne doivent remplir la fonction d'hebdomadier que les jours de fêtes ; p. 527.

CHANT. — V. *Femmes.*

CHAPELLES. — Dans les chapelles claustrales, est-il permis de communier en cheveux? La sacristine peut-elle remplir également ses fonctions en cheveux, ou avec un simple bandeau sur la tête? p. 76.

CHAPELAINS. — V. *Chapelains de Confréries.* — *Révocation.* — Si le Chapelain d'une confrérie a été révoqué de ses fonctions par ses confrères mêmes, il n'est pas admis à réclamer sa réintégration, surtout si la révocation a eu lieu pour des causes raisonnables ; p. 171-176.

CHASUBLE pliée, p. 464.

CLANDESTINITÉ. — Un mariage quasi-clandestin est valide, quand il a été contracté devant le curé du lieu, où l'une des parties a transféré son domicile, précisément afin de pouvoir s'y marier; surtout si avant le mariage, elle a passé dans le même lieu, un temps notable, par exemple, deux ou trois mois, p. 34-42. — De l'empêchement de clandestinité par rapport aux mariages *mixtes*, p. 402. — Quels sont les pays où la loi de la clandestinité portée par le Concile de Trente a reçu la publication requise, et quels sont les lieux où elle n'a pas été publiée? p. 403-406.— Déclaration de Benoît XIV quant aux mariages hérétiques ou mixtes contractés en Hollande, p. 406.— A quels pays cette déclaration a-t-elle été étendue par le Saint-Siége? p. 407. — Question de domicile très-importante dans ce cas, p. 409. — *Mariage quasi clandestin.* — *Défaut de consentement.* — Le mariage est nul lorsque le consentement n'a pas été donné sérieusement mais par plaisanterie, p. 552.

COMMÉMORAISON. V. *Oraison.*

CONCILE. (Décrets de la Sacrée Congrégation du) XVI. *Empêchement de clandestinité.* Un mariage quasi-clandestin est valide quand il a été contracté devant le curé du lieu où l'une des parties a transféré son domicile, précisément afin de pouvoir s'y marier ; surtout, si avant le mariage, elle a passé dans ce même lieu un temps notable, par exemple, deux ou trois mois, p. 34-42.

XVII. *Démembrement de paroisse révoqué.* — Il y a lieu à la révocation d'un démembrement de paroisse, lorsqu'il a été fait sans raisons suffisantes et sans les formalités prescrites par le droit, p. 43-53.

— Observations sur les différentes manières de traiter les affaires dans cette Congrégation, p. 132-137.

XVIII. *Démembrement et translation de paroisses.* — Causes légitimes de démembrement d'une paroisse.— Formalité requise par rapport au curé.— Réserve de droits honorifiques en faveur de l'ancienne église paroissiale. — Causes légitimes de translation du titre paroissial d'une église à une autre, p. 137-141.

XIX. *Démembrement de paroisse — Droits paroissiaux réservés à l'ancien curé, sa vie durant.* — Si une paroisse a été démembrée, *salvis juribus actualis parochi, ejus vita naturali durante,* comment faut-il interpréter cette clause? p. 141-149.

XX. *Aumôniers de prisons, d'hospices.* — Les aumôniers ou chapelains de prisons, d'hospices, ou d'autres établissements de ce genre, ne sont pas tenus d'appliquer la Messe pour les personnes qui leur sont confiées, p. 149-152.

XXI. *Églises collégiales.—Application de la Messe conventuelle.—* Les bénéficiers ou mansionnaires d'une église collégiale sont tenus, comme les chanoines, à l'application de la Messe conventuelle pour les bienfaiteurs en général, p. 152-157.

XXII. *Chanoines absents du chœur pour cause d'âge et d'infirmité.* — Lorsqu'un chanoine âgé et infirme a obtenu la permission de s'absenter du chœur et de percevoir néanmoins tous les fruits de son canonicat et les distributions quotidiennes, a-t-il droit aux honoraires spéciaux attribués à ceux qui assistent à certains anniversaires. — Force de la coutume en cette matière, p. 157-162.

XXIII. *Irrégularité pour cause de défaut corporel.* — 1. Grave infirmité du bras droit : permission de se servir de la main gauche pour prendre le calice, mais non pour faire le signe de la croix.

2. Faiblesse très-grave de la vue : dispense refusée, p. 162-166.

XXIV. *Visite pastorale. — Droit de procuration.* — Dans les lieux où il est d'usage de donner à l'Évêque en visite une certaine somme d'argent pour droit de procuration, il est libre à ceux qui sont visités ou de continuer à suivre cet usage, ou de fournir à l'Évêque visiteur les aliments en nature, p. 166-171.

XXV. *Chapelains de confréries. — Révocation.* — Si le chapelain

d'une confrérie a été révoqué de ses fonctions par les confrères mêmes, il n'est pas admis à réclamer sa réintégration ; surtout si la révocation a eu lieu pour des causes raisonnables, p. 171-176.

XXVI. *Chapitre.* — *Absences du chœur.* — *Pointures.* — En quoi les pointures (punctaturæ) diffèrent des distributions et en quoi elles leur sont assimilées. — Elles peuvent de droit commun dépasser le tiers des revenus de la prébende. Si elles doivent être divisées entre les chanoines présents, ou bien appliquées à la fabrique d'église, ou à quelqu'autre lieu pie. — Elles doivent être réparties entre les douze mois de l'année, p. 445.

XXVII. *Chanoine théologal professeur de Séminaire.* — Le chanoine théologal qui, en cette qualité, enseigne la théologie dogmatique ou l'Écriture sainte dans le Séminaire, est dispensé de l'assistance au chœur pour tous les jours où il fait sa classe, lors même qu'il n'y donnerait qu'une seule leçon.

2. Il peut prendre trois mois de vacances ; mais pendant ce temps-là, il n'a pas droit aux distributions quotidiennes, s'il n'assiste pas au chœur, p. 453.

XXVIII. *Prébende théologale.* — *Erection.* — Dans les églises qui doivent avoir un théologal et qui ne l'ont pas encore, la première prébende qui vient à vaquer doit être érigée en prébende théologale, lors même qu'elle est soumise au droit de patronage, p. 522-525.

XXIX. *Chanoine pénitencier.*—*Habit de chœur au confessionnal.*— Le chanoine pénitencier doit entendre les confessions en habit de chœur, du moins si c'est la coutume de son église, p 525.

XXX. *Chanoine jubilé ayant un coadjuteur.*— Le chanoine jubilé qui obtient un coadjuteur perd-il par là les priviléges de l'indult jubilatoire ? p. 527-537.

XXXI. *Chapitres de cathédrales.* — *Vicaires.* — *Messe conventuelle.* — *Hebdomadier.* — 1. Les vicaires des chapitres de cathédrales sont tenus à l'application de la Messe conventuelle à leur tour. — S'ils ont droit pour cela à un honoraire. — Comment le leur fournir.

2. Les chanoines et les dignités ne doivent remplir les fonctions d'hebdomadier que les jours de fêtes, p. 537.

XXXII. *Curés.* — *Destitution.* — *Causes insuffisantes.* — Un curé ne peut être privé de sa paroisse s'il n'est pas dûment convaincu de fautes méritant cette peine, surtout s'il n'est pas démontré que le curé soit amovible *ad nutum*, p. 540.

XXXIII. *De sacerdotum ac nominatim parochorum ancillis.* — 1. Suspensionis pœna merito irrogatur sacerdoti pertinaciter retinenti in suo famulatu juvenam puellam infra ætatem synodalem.

2. Si sacerdos ita suspensus, appellatione apud S. Congregationem interposita, sacrum publice celebret, in irregularitatem incidit; saltem si appellatio in devolutivo tentum fuerit admissa, p. 547.

XXXIV. *Mariage quasi clandestin. — Défaut de consentement.* — Le mariage est nul lorsque le consentement n'a pas été donné sérieusement, mais par plaisanterie, p. 552.

CONCILE PROVINCIAL.—Deux sortes d'approbation, 550.

CONDITIONS — V. Mariage.

CONFÉRENCES ROMAINES. — Résolution du IVe cas de morale sur le mariage, p. 5-13. — Résolution des Ve et VIe cas, p. 118-132.— VIIe et VIIIe cas de conscience, p. 371-384. — Résolution des IXe et Xe cas de conscience, p. 394-419.

CONFITEOR. — Lorsqu'on donne la communion pendant la Messe, quand est-ce que le diacre doit chanter le *Confiteor?* p. 465.

CONFRÉRIES. — V. *Chapelains.*

CONGRÉGATIONS. — V. *Rites. — Conciles. — Évêques et Réguliers.— Index.*

COULIN. — V. *Méditations.*

CUMUL. — Peut-on cumuler les fonctions de clerc-chantre et de sacristain, et recevoir pour les funérailles le double honoraire fixé par le tarif diocésain, p. 472.

CURÉ. — Ses droits sur les oblations qui se font après les baptêmes et les relevailles, p. 73-75.

— V. *Sépulture.*

Que doit faire le prêtre qui, par suite de maladie, n'a pas acquitté ou fait acquitter les Messes de paroisse qui lui sont imposées comme curé. — Est-il obligé *sub gravi* de les acquitter lorsqu'il est revenu en santé ? p. 278-279.

— V. *Binage.*

Quelques doutes et résolutions pratiques touchant l'application de la Messe *pro populo.* — Indults pontificaux pour le même objet, p. 458 seqq.

— Cas pratique : érection d'une église de hameau, en église indépendante ; Messe *pro populo*, p. 465, seqq.

— Autre cas pratique : honoraires de Messe, p. 472, seqq.

— Un curé ne peut être privé de sa paroisse, s'il n'est pas dûment convaincu de fautes méritant cette peine, surtout s'il n'est pas démontré que le curé soit amovible *ad nutum*, p. 540.

— Le curé de la cathédrale est-il de droit chanoine ? 559.

DÉMEMBREMENT. — V. *Paroisses.*

DOMICILE. — V. *Mariage : empêchement de clandestinité.*

DOUBLE. — Questions pratiques touchant les leçons du premier nocturne des doubles-mineurs ; p. 286.

ELIÉZER (Serment d') ; p. 13-33 ; — p. 193-218.

EVÊQUES ET RÉGULIERS (Sacrée Congrégation des). — III. *Monastère. Sépulture des postulantes et des pensionnaires.* Les postulantes et les pensionnaires peuvent être inhumées dans le lieu destiné à la sépul-

ture des religieuses, sauf les droits de quarte funéraire en faveur du curé; p. 177.—IV. *Profession religieuse.—Nullité. Ratification. Restitution en entier.* 1. La profession religieuse faite invalidement par un novice avant l'âge de 16 ans accomplis, n'est pas révalidée par le séjour qu'il aurait fait pendant cinq ans dans la religion, s'il n'est pas prouvé qu'il eût connaissance du droit qu'il avait de la faire annuler; surtout s'il a montré par les actes et les paroles, qu'il ne se sentait pas appelé à la vie religieuse. 2. En pareil cas on peut accorder la restitution en entier, malgré le laps de temps, à celui qui a fait profession de cette manière; p. 180-184. — V. *Profession religieuse. Dispense.* Profession faite avant *l'âge* de 16 ans accomplis. — Noviciat interrompu et fait loin du lieu destiné aux novices. — Ratification. — Recours après le laps de cinq ans — Restitution en entier; p 352-371.

Excommunication — *Du sujet de l'Excommunication*; p. 97. — Toute personne baptisée. — Le Pape? p. 98. — Les enfants? p. 99; un innocent? p. 99. — Une communauté, p. 100. — Les princes? p. 101-109. — *Des effets de l'Excommunication*; p. 249. — De quelle manière l'Excommunication produit-elle son effet? p. 250, seq. — De quels biens le fidèle est-il privé par l'Excommunication? p. 251-258. — L'Excommunication majeure prive-t-elle de la possession ou de l'usage temporel? p. 329-338. — Influences extraordinaires des démons sur les excommuniés; p. 338-341. — De l'obligation d'éviter les excommuniés; p. 341. Origine de cette obligation; *ibid.* — Quels excommuniés doit-on éviter et en quoi doit-on les éviter? p. 342-350. — Quelles sont les raisons qui dispensent de cette obligation? p. 350-352.

Exposition. — Pendant une Messe avec exposition, quelle position doit prendre le célébrant au *Dominus vobiscum*, lorsqu'il le dit tourné vers le peuple et à l'*Orate fratres*; de même le diacre, à l'*Ite, missa est*? p. 73-74.

Fabriques. — *Traité de l'Administration des Fabriques d'Eglise.* Division; p. 218. — Première partie : *Des administrateurs des biens de Fabriques.* Le bureau des marguilliers existait-il dans les anciennes Fabriques? p. 218-221. — Situation respective du conseil de Fabrique et du bureau des marguilliers; p. 222. Section I. *Du Conseil de Fabrique.* — Chapitre I. *Composition du conseil*; p. 222. — § I. Des membres électifs; p. 223. — Ils doivent être *notables*; p. 224-228. — *catholiques*; p. 228-232. — *Domiciliés dans la paroisse*; p. 232-236. — Peut-on être à la fois membre de deux conseils de Fabrique? p. 236-237. — Est-il nécessaire de conserver ces trois qualités, tout le temps que dure le mandat de conseiller; p. 237-241. — Faut-il être *citoyen* pour faire partie d'un conseil de Fabrique? p. 241-246. — A quel âge peut-on être nommé conseiller de Fabrique? p. 246-249.

—Il n'existe ni incompatibilités directes, p. 522, ni indirectes, p. 528. —Le sacristain, p. 530, et le vicaire peuvent être conseillers, p. 532. —Faut-il savoir lire et écrire? p. 544.— *Quid* des parents, p. 546. — Que faire si l'on ne peut former un conseil? p. 548.

Femmes. — Dans les églises paroissiales, des femmes peuvent-elles faire une partie au chœur, au jubé, chanter des motets, des litanies, des *Tantum ergo*? p. 77. — Dans les chapelles castrales, est-il permis aux femmes de communier en cheveux? La sacristine peut-elle y remplir ses fonctions également en cheveux, ou avec un simple bandeau sur la tête? p. 76.

Fêtes. — Doutes liturgiques sur quelques fêtes ou offices; p. 76-83. —V. Immaculée-Conception. — Publication des fêtes mobiles; p. 465.

Fiançailles. — Quelle est la valeur des fiançailles contractées entre parents sous condition de solliciter la dispense? p. 379 seqq.

Immaculée-Conception. — Depuis la proclamation du dogme de l'Immaculée-Conception, serait-il permis de placer sur les autels dédiés à la Sainte-Vierge la statue de l'Immaculée, faite d'après le modèle de la *Médaille miraculeuse*? p. 73-75. — V. un nouveau décret de la Congrégation des Rites; p. 259-261.

Index.—Décret de la Congrégation de l'Index, 10 sept. 1860, p. 479.

Jubé. — V. Femmes.

Liturgie. — Quelques doutes liturgiques avec leurs solutions; p. 462 seqq. — V. Rites.

Mariage. — Quelles sont les conditions que l'on peut apposer au mariage et de quelle manière peut-on les apposer? 5-12. — Pour la validité; p. 8. — Pour la licéité; p. 9. — Empêchement de clandestinité : Un mariage quasi-clandestin est valide, quand il a été contracté devant le curé du lieu, où l'une des parties a transféré son domicile, précisément afin de pouvoir s'y marier; surtout si avant le mariage, elle a passé dans le même lieu un temps notable, par exemple, deux ou trois mois; p. 34-42. — Le mariage peut-il se dissoudre *quoad vinculum?* p. 119. — *Quoad thorum et cohabitationem? ibid.* — Pour quelles causes? p. 120. — Comment doit se faire la séparation? p. 121-123. — De la profession religieuse dans le cas de séparation; p. 123-124. — De l'obligation de dénoncer les empêchements; p. 125. — Pour les simples fidèles; p. 126-129. — Pour les curés; p. 129-130. — *Quid*, dans le cas où la dénonciation de l'empêchement ne pourrait avoir lieu sans un péril grave? p. 131. —Quel est le sens précis du commandement de l'Eglise :*Hors le temps noces ne feras*? Lorsque les époux ne cohabitent pas, peuvent-ils recevoir la bénédiction nuptiale, après le temps clos, si le mariage a été célébré pendant ce temps? p. 284, seq. — Empêchement du *Crime*. Ce que c'est que cet empêchement et comment il se contracte? p. 371-374. — Quelle est la promesse requise, et comment doit-elle

exister simultanément avec l'adultère? p. 373. — Empêchement de l'*honnêteté publique*. — Du chef d'épousailles valides; p. 377. — Du chef d'un mariage contracté, mais non consommé; p. 378. — Quelle est la valeur des fiançailles contractées entre parents sous la condition de solliciter la dispense? p. 379, seqq. — Empêchement du *rapt*. — Qu'est-ce que l'empêchement du rapt et quels sont ses effets? p. 395. — Du rapt *de séduction*; p. 397. — Conditions nécessaires pour qu'il y ait empêchement? p. 398. — Résolution pratique? 399. — *Des mariages mixtes*. — Quelles sont les conditions nécessaires pour qu'un mariage mixte puisse se contracter *validement*? p. 402. — De l'empêchement de clandestinité en particulier. — Quels sont les pays où la loi de la clandestinité portée par le Concile de Trente a reçu la publication requise, et quels sont ceux où elle n'a pas été publiée? p. 403-406. — Déclaration de Benoît XIV, quant aux mariages hérétiques ou mixtes contractés en Hollande; p. 406. — A quels pays cette déclaration a-t-elle été étendue par les Souverains-Pontifes? p. 407. — Question de domicile pour les mariages mixtes; p. 409. — Quelles sont les conditions nécessaires pour qu'un mariage mixte puisse se faire *licitement*? p. 411; et comment doit-on procéder à la célébration de ces mariages? p. 413, seqq. — Application d'un mariage contracté en Suisse; p. 416, seqq. — *Mariage quasi-clandestin*. — *Défaut de consentement*. — Le mariage est nul lorsque le consentement n'a pas été donné sérieusement, mais par plaisanterie; p. 552.

MÉDITATIONS d'un prêtre, par M. l'abbé Coulin, chanoine honoraire de Marseille, p. 83.

MESSE. — V. REQUIEM. — V. AUMONIERS. — V. CONCILE (Décrets de la Sacrée Congrégation du) n° XXI. — Eglises collégiales. — Application de la Messe conventuelle. — *Messe conventuelle*; V. AUMONIERS. — Messe *Pro populo* V. CURÉ. — Dispense de cette obligation; cas pratique; p. 465. — Autre cas pratique : honoraires de Messes; p. 472, seqq. — *Messe conventuelle*, V. Décrets de la Sacrée Congrégation du *Concile*, n° XXXI. — *Irrégularité* pour cause de défaut corporel; 1. Grave infirmité du bras droit : permission de se servir de la main gauche pour prendre le calice, mais non pour faire le signe de la croix. 2. Faiblesse très-grande de la vue : dispense refusée; p. 462-466.

MINISTRE. — Si l'on peut directement ou indirectement appeler un ministre protestant auprès d'un moribond, p. 280. — V. aussi *Pensionnat*.

MONASTÈRE. — V. *Sépulture*.

OBLATIONS. — A qui appartiennent les oblations que l'on fait après les baptêmes et les relevailles? p. 73-75.

ORAISON pour les morts aux Messes des vivants. Sa place, p. 556 sq.

PAROISSE. — *Démembrement de paroisse révoqué*. — Il y a lieu à ré-

vocation d'un démembrement de paroisse lorsqu'il a été fait sans raisons suffisantes, et sans les formalités prescrites par le droit, p. 43-53.

— Les dimanches et fêtes dans les églises paroissiales où l'on chante les Vêpres conformes à l'*Ordo* diocésain, doit-on à ces mêmes Vêpres faire les commémoraisons indiquées et les suffrages communs? Le doit-on aussi quand on chante des *Vêpres votives*, comme à l'Adoration perpétuelle, le dimanche dans l'octave de l'Épiphanie, du Saint-Sacrement, etc., p. 73-75.

— Dans les églises paroissiales, des femmes peuvent-elles faire une partie au chœur ou au jubé, chanter des motets, des litanies, des *Tantum ergo*, etc.? p. 77.

— Causes légitimes de démembrement d'une paroisse. — Formalité requise par rapport au curé. — Réserve de droits honorifiques en faveur de l'ancienne église paroissiale. — Causes légitimes de translation du titre paroissial d'une église à une autre, p. 137-141.

— Droits paroissiaux laissés à l'ancien curé sa vie durant. Si une paroisse a été démembrée, *salvis juribus actualis parochi, ejus vita naturali durante*, comment faut-il interpréter cette clause? p. 141-149.

— V. *Evêques et Réguliers* (Congrégation des). — Décret sur la sépulture des postulantes et pensionnaires d'un monastère.

— V. *Binage*.

— Cas pratique : érection d'un hameau en église indépendante. Les évêques belges peuvent-ils créer de nouvelles paroisses sans l'intervention du gouvernement? p. 265, seqq.

— Pensionnat. — Conduite à tenir dans un pensionnat mixte où l'on admet indifféremment des enfants catholiques, protestants et juifs, p. 71. — Peut-on les conduire respectivement à l'office, à l'instruction, les y surveiller, présider à la rédaction des devoirs religieux, à la récitation des leçons religieuses? Peut-on défendre indistinctement aux élèves de parler de religion, p. 72.

Platonisme. — Du prétendu platonisme dans la religion chrétienne, mémoire lu à l'Académie de la Religion catholique, par Mgr François Nardi, auditeur de Rote ; traduit de l'Italien? — Prétendue influence des doctrines orientales, p. 419. — Influence du Mosaïsme, p. 420. — Histoire de la Controverse, p. 421. — Trouve-t-on dans Platon quelqu'élément purement chrétien? p. 422. — Comparaison de la Théologie et de la Cosmogonie de Platon avec la Théologie et la Cosmogonie chrétiennes, p. 424. — Peut-on chercher dans Platon les autres dogmes chrétiens de la *Trinité*, de l'*Incarnation*, de la *Rédemption*? p. 428. — Quant à la morale, p. 430. — Quant aux devoirs spéciaux, p. 431, seqq. — Si Platon ne fut pas chrétien, est-il vrai que plusieurs Pères furent platoniciens? p. 435-445,

Prières. — Sur quelques prières liturgiques, p. 78-83 — p. 274-277.

Profession religieuse. — De la profession religieuse dans le cas de séparation des époux, p. 123-124.

— V. *Evêques et Réguliers* (Congrégation des). — Décret sur la profession d'un novice âgé de moins de 16 ans. — Autre décret sur le même sujet, p. 252, seqq.

Requiem. (Examen d'une nouvelle théorie sur l'obligation de dire les Messes votives et de) p. 1-5,— p. 261-274— Réponse de l'auteur, M. l'abbé Bouvry, p. 264-274, — p. 266-280 ; deuxième réponse de l'auteur, p. 471-480. — Peut-on chanter une Messe d'enterrement le corps absent pendant une octave privilégiée, aux vigiles de Noël et de la Pentecôte, le Mercredi des Cendres et les trois premiers jours de la Semaine sainte, p. 73-74.

Rites (Décrets de la Sacrée Congrégation des). — *Insignes Pontificaux accordés à des chanoines.* 1. Encore que les dignités et les chanoines d'un chapitre aient obtenu le privilège d'officier pontificalement *quoties ipsis libuerit*, ils ne peuvent en user sans le consentement de l'Evêque et l'assistance du Chapitre ; p. 54-56 ; p. 58-66. 2. Si le privilège des insignes pontificaux est accordé *ad instar abbatum*, cette clause ne s'entend que des insignes et non du rit; p. 54-56; p. 66-69. 3. L'usage des bas et des sandales de soie, même pour les diacres dans les messes solennelles ; du fond rouge sous les garnitures transparentes des aubes et des rochets ; de la triple bénédiction avec le Saint-Sacrement et à la Messe solennelle, ne peut être conservé, s'il n'est dûment justifié de l'existence d'un privilège *ad hoc* ; p. 54-57; p. 69-71. 4. La Sacrée Congrégation des Rites n'a pas jugé convenable d'étendre à d'autres circonstances le privilège de porter la croix pectorale avec les insignes pontificaux ; p. 54-57 ; p. 71. — Privilège spécial dont jouit la fête de l'Immaculée-Conception, dans le cas d'incidence avec le deuxième dimanche de l'Aven : quelle que soit la fête qui arrive le 9 décembre, à moins que ce ne soit une fête de première classe, et quelle que puisse être sans exception la fête qu'il y a à transférer auparavant, l'Immaculée-Conception y sera célébrée, lorsqu'elle a été empêchée par le deuxième dimanche de l'Avent. — Deux doutes restent à éclaircir ; p. 259-261. — *Office divin.— Questions diverses.* — Inconvénients de la multiplicité des fêtes et des octaves. — Modification du calendrier diocésain. — Raison d'uniformité; jusqu'à quel point elle est valable ; p. 481-486. — Fêtes concédées à quelques lieux particuliers et étendues ensuite à toute l'Eglise ; p. 487-491. — Office du B. Pierre des Arbues ; p. 491. — Fête du saint Ange gardien de l'Espagne; p. 492. — Comment faut-il entendre le principe *Ne de eodem fiat officium et commemoratio?* p. 494. — S'il faut faire mémoire du Saint-Sacrement aux premières vêpres du Sacré-Cœur, du rite double-majeur de deuxième classe? p. 496-500. — S'il faut faire la même commémoraison à la

Messe du Sacré-Cœur célébrée devant le Saint-Sacrement exposé? p. 500. — Combinaison des hymmes de la fête du Sacré-Cœur? p. 503. — Leçons du commun assignées comme propres à certaines fêtes, p. 505. — Prêtres à vue faible : mémoire de la sainte Vierge à la Messe votive *de Cruce*; p. 507. — Sens de ces mots du Pontifical : *Nocturnum totius diei*; p. 508-517.—Autel privilégié.—Qualité de la Messe et couleur des ornements requis pour gagner l'indulgence, p. 517.

Sépulture. — Les postulantes et les pensionnaires qui meurent dans un monastère, peuvent être inhumées dans le lieu destiné à la sépulture des religieuses, sauf le droit de quarte funéraire pour le curé; p. 277

Sous-Diacre. — Quelles sont les fonctions du sous-diacre que le clerc peut remplir? p. 463.

Théologie. — *De l'excellence et de l'influence de la Théologie.* — La Théologie est la première et la plus ancienne de toutes les sciences p. 385. — Elle est la plus élevée et la plus pure, p. 386. — Elle est la plus certaine; p. 387. — Elle a le droit de juger toutes les autres; p. 388. — Seule elle féconde les esprits; p. 389. — Exemple des grands docteurs, *ibid.* — Elle embrasse tout; p. 390-391. — Elle est la plus exacte est la plus belle des philosophies; p. 391. — Ecarts de la philosophie ancienne; p. 393. — Heureuse influence de la Théologie et son apparition dans le monde. p. 394.

Trinité. — *La Trinité divine.* — Suite. — Les symboles; p. 109-112. — Les hérétiques; p. 112. — Théodote l'Ancien et Théodote le Jeune; *ibid.* — Arteman et Paul de Samosate; p. 113. — Praxéas et Noet, *ibid.* — Sabellius; p. 114-116. — Lutte de saint Denys d'Alexandrie contre le Sabellianisme; p. 116-118.

Vêpres. — Les dimanches et fêtes dans les églises paroissiales où l'on chante les Vêpres conformes à l'*Ordo* diocésain, doit-on à ces mêmes Vêpres faire les commémoraisons indiquées et les suffrages communs? Le doit-on aussi quand on chante des *Vêpres votives*, comme à l'Adoration perpétuelle, le dimanche dans l'octave de l'Epiphanie, du Saint-Sacrement, etc.? p. 73-74.

Vercellone (Carolus), V. *Vulgate.*

Vicaire capitulaire. Unique, p. 549.

Visite pastorale. — Droit de procuration. — Dans les lieux où il est d'usage de donner à l'Évêque en visite une certaine somme d'argent pour droit de procuration, il est libre à ceux qui sont visités, ou de continuer à suivre cet usage, ou de fournir à l'Évêque visiteur les aliments en nature, p. 166-171.

Votive. — V. *Requiem* et *Vêpres.*

Vulgate. — Variæ lectiones Vulgatæ latinæ Bibliorum editionis quas *Carolus Vercellone*, sodalis Barnabites, digessit, p. 87-96.

Arras.—Typog. Rousseau-Leroy, rue Saint-Maurice, 26.

